

**UNIVERSITATEA NAȚIONALĂ DE ARTE BUCUREȘTI**  
**Catedra Tehnico-Teoretice**

**CURS**

**MODELE DE INVESTIGAȚIE ONTOLOGICĂ**  
**O perspectivă istorică și sistematică**

Autor: conf. univ. dr. Constantin Aslam

## CUPRINS

### 1. Introducere

### 2. Filosofia antică

- 2.1 Despre originea și începutul filosofiei. De la modelul înțelepciunii la iubirea de înțelepciune
- 2.2 Categoria filosofică de *Ființă*. Dificultăți lingvistice și conceptuale ale circumscrierii ei în limba română
- 2.3 Nașterea modelului grecesc de filosofare. Deschideri ontologice în filosofia presocratică
- 2.4 Platon și tensiunea dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă
- 2.5 Aristotel și constituirea modelului tradițional al metafizicii
- 2.6 Ontologie și etică în filosofia elenistică
- 2.7 Gândirea în epoca romană și programul filosofiei ca înțelepciune
- 2.8 Problematika ontologică în antichitatea târzie. Philon din Alexandria. Plotin și neoplatonismul

### 3. Filosofia creștină

- 3.1 Problematika ontologică în filosofia creștină. Teologie versus Filosofie
- 3.2 Filosofie și teologie în concepția lui Thoma d'Aquino. Problema dovezilor raționale ale existenței lui Dumnezeu.

### 4. Filosofia în Renaștere

- 4.1 Gândirea Renașterii și redescoperirea paradigmatelor antice de înțelegere și practicare a filosofiei. Noi contexte de situare a ontologiei

### 5. Filosofia modernă

- 5.1 Premise ale gândirii moderne. Reforma metafizicii
- 5.2 *Meditațiile metafizice* și modelul ontologic cartesian. Conceptul substanței la Descartes
- 5.3 Dimitrie Cantemir și proiectul re-construcției lăuntrice a omului. Răsăritul european și paradigma filosofiei ca înțelepciune
- 5.4 Gândirea filosofică de la Descartes la Kant. Sursele și motivele gândirii kantiene
- 5.5 Problematika filosofică a *Criticii rațiunii pure*: cum este posibilă metafizica ca știință?
- 5.6 G.W.Fr. Hegel și întemeierea ontologiei ca știință a logicii
- 5.7 Problematika ontologică în filosofia europeană de la mijlocul secolului al XIX-lea la începutul secolului al XX-lea
- 5.8 Titu Maiorescu și începuturile românești ale ontologiei culturii

5.9 Fr. Nietzsche și sfârșitul filosofiei moderne. Critica metafizicii tradiționale și ideea reevaluării tuturor valorilor

## **6. Filosofia contemporană**

6.1 Caracteristici generale. Stilistica gândirii filosofice în secolul al XX-lea

6.2 Stilul pragmatic de filosofare. Pragmatismul – o filosofie tipic americană?

6.3 Nae Ionescu și programul metafizicii ca realitate trăită

6.4 Stiluri de filosofare în gândirea secolului al XX-lea. O dezbatere actuală: filosofie continentală versus filosofie anglo-saxonă

6.5 Ludwig Wittgenstein și critica metafizicii tradiționale. Etape în creația lui Wittgenstein – filosofia ca analiză logică a limbajului

6.6 Heidegger – metafizicianul secolului al XX-lea. Conceptul de *Dasein* și coordonatele ontologiei fundamentale

6.7 Filosofie și hermeneutică în secolul al XX-lea

## **7. Anexă – *Practicum* de filosofie**

7.1 Tipologia lucrărilor de filosofie

7.2 Tehnici de lectură și redactare a textelor filosofice

7.2.1 Cum se citește un text filosofic?

7.2.2. Cum se face un referat?

## **8. Tematica și bibliografia seminarilor**

## **9. Bibliografii**

## **10. Filosofie și Internet. Site-uri filosofice**

## 1. Introducere

Prezentul curs este destinat studenților de la Universitatea de Arte din București. Este un curs de istoria filosofiei, în paginile căruia se expun principalele ipostaze ale devenirii istorice a filosofiei, ipostaze ordonate tematic în funcție de un criteriu interior acesteia. Avem în vedere investigația de tip ontologic (metafizic), considerată, de către autor, ca reprezentând coloana vertebrală a filosofiei tuturor timpurilor, respectiv orizontul în care filosofia se autodetermină și își conservă identitatea de sine. Filosofia, în ciuda reprezentărilor curente este o disciplină riguroasă tocmai datorită persistenței acestui gen de cercetări, care nu pot fi suplinite de alte domenii de exercițiu intelectual.

Din această perspectivă, prezentul curs poate fi văzut și ca o istorie a unei singure probleme filosofice, problema ontologică (metafizică), dacă admitem că prin filosofie ar trebui să înțelegem un set de interogații și de probleme, așa cum ne îndeamnă o serie de manuale apărute recent în România. În acest caz, cursul prezintă principalele modele de investigație ontologică (metafizică), care s-au succedat în istoria gândirii europene din momentul ei inaugural, grecesc, și până astăzi.

Rezumând, prezentul curs poate fi privit dintr-o triplă perspectivă. Mai întâi, acesta poate fi văzut ca o istorie a gândirii filosofice europene. Sunt prezentate, astfel, principalele figuri și momente ale gândirii filosofice europene, care s-au succedat de-a lungul axei timpului. Apoi, cursul poate fi văzut ca o abordare istorică și sistematică a unei singure probleme filosofice: ontologia (metafizica). În sfârșit, lucrarea de față poate fi văzută și ca un curs de filosofie generală, dacă admitem că filosofia este, în fapt, istoria filosofiei și că, în esență, ontologia (metafizica), interogația asupra *Ființei*, se identifică cu filosofia însăși.

Din considerente didactice, termenul de ontologie este înțeles ca fiind sinonim cu cel de metafizică, cu toate că unii filosofi propun o distincție subtilă între acești termeni. Acolo unde este cazul semnalăm acest fapt în mod explicit și operăm distincția necesară.

Exprimându-ne în termeni familiari studentului care urmează din vocație itinerarul formativ al Universității de Arte, prezentul curs nu este o copie a principalelor momente ale mișcării gândirii filosofice europene, cât mai degrabă un portret și, ca orice portret, este realizat dintr-o anumită perspectivă, dintr-un anumit punct de vedere. Cu alte cuvinte, prezentul curs propune o interpretare a mișcării gândului filosofic în raport de dominanta cea mai de seamă a sa, care este, fără îndoială, dominanta ontologică (metafizică). Împletind aspectele pedagogice cu cele filosofice (științifice), marile sisteme metafizice

sunt interpretate, adică aliniate la un punct de vedere, ținând cont de perspectiva prezentului cultural românesc și european, de nevoile spirituale actuale cât și de profilul intelectual al absolventului de învățământ vocațional.

Acest curs propune, prin urmare, o variantă de lectură posibilă a marilor expuneri metafizice (și a textelor fundamentale ale ei), din perspectiva întregului filosofiei, fără să se modernizeze excesiv mesajul textelor clasice.

Problematica filosofică a *Ființei* reprezintă ideea centrală a cursului, pe care nu trebuie s-o interpretăm în sens cosmologic-naturalist, ci, mai larg, ca ființă a Binelui, a Frumosului și Adevărului. În acest înțeles, istoria filosofiei este una a configurărilor teoretice sistematice și a deschiderilor propuse în teoria ființei și nu o rapsodie de concepte. De aceea, folosirea unor nume de filosofi în titulatura cursurilor nu trebuie să ne inducă în eroare. Numele filosofilor joacă aici un rol conducător și identificator; ele sunt denumiri ale unor modele de gândire exemplare, dar personalizate. Riguros vorbind, nu există gândire în absența gânditorilor și, din acest motiv, trebuie să privim cu neîncredere istoriile intelectuale, de orice gen, care folosesc expresii impersonale de genul: “se zice”; “se spune”, “se susține”etc.

Cursul îmbină, nici nu se poate altfel, aspectele istorice ale gândirii cu cele legate de sistematicitatea ei. În ciuda percepției comune, sistematicitatea gândirii este un fapt istoric, rezultat al aspectului cumulativ al cunoașterii, ceva ce vine prin tradiție. Lucrul acesta rămâne ascuns privirii celor care nu practică efectiv o anumită disciplină teoretică (știință sau filosofie) și dobândesc cunoștințe doar din manuale. Știința și filosofia nu sunt bunuri culturale de genul obiectelor de valoare pe care le-am putea apropria odată pentru totdeauna. Ceea ce ar trebui însușit nu este o anumită cantitate de cunoștințe cât, mai degrabă, deprinderea de a produce noi cunoștințe.

În fond, știința sau filosofia ca întreprinderi cognitive vii, consistă în tehnici de producție și de gestiune ale creativității. Ele nu sunt bunuri deja acumulate, ci stări interioare și cunoștințe ce urmează să fie dobândit de acum încolo. Suntem, în ordinea cunoașterii, permanent pe drumul trasat de noi înșine în fiecare moment, fără să știm încotro ne îndreptăm. În alte cuvinte, nu avem o pre-știință a viitorului. Așa se explică de ce cursul scanează modul în care s-au pus problemele filosofice în orizont istoric și, totodată, felul în care acestea au devenit cu timpul interogații generice, provocări care sunt resimțite de fiecare generație de intelectuali ca fiind probleme exclusive ale prezentului. “Alte măști, aceeași piesă”, cum se exprimă Eminescu, rezumă metaforic această realitate omenească de neocolit. În fond, aici găsim drama dar și bucuria de a relua pe cont propriu

fiecare mare problemă ce se referă la căutarea sensului vieții noastre. Din această perspectivă, cursul nu propune soluții definitive la marile probleme filosofice din simplul motiv că acestea nu există în absența implicării proprii noastre conștiințe. Este la fel ca în viață. Nimeni nu poate trăi, iubi sau spera în locul nostru.

Marile modele de gândire filosofică sunt expuse cu scopul de a declanșa în fiecare dintre noi gândirea personală și nu în ideea de a ne însuși mecanic formule lingvistice sau date de context. Filosofia nu este simplă narațiune, ci o structură argumentativă vie care leagă generațiile între ele în același efort reflexiv. Gândirea filosofică recentă nu poate fi înțeleasă fără apel la istoria ei și fără efortul personal de retrăire în propria noastră conștiință a interogațiilor ei de totdeauna. În lipsa coparticipării noastre totul este mort și inutilă pierdere de timp.

Într-un plan mai general, cursul dorește să vină în întâmpinarea studentului de la Universitatea de Arte care este, se presupune prin opțiunea sa, și, totodată ar trebui să fie, un iubitor de cultură. Un om care dorește nu numai să-și satisfacă curiozitatea intelectuală, nevoia de informare, ci și trebuințele de formare și autoformare. Absolventul Universității de Arte este un intelectual. A fi intelectual nu este o profesie, ci o poziție în lume, o formă de atitudine și un mod de a trăi. Acum, mai mult ca oricând, poate, un astfel de absolvent are menirea de a împiedica denaturarea culturii autentice prin extinderea, dincolo de limitele suportabilității, a culturii informaționale și de divertisment facil. Acest orizont în care se realizează un consum superficial de cultură, neimplicativ, creat uneori în scop exclusiv comercial, a invadat spațiul public, cultural și mental de pretutindeni. De aceea, astăzi, elitele intelectuale au și menirea de a cotralansa prin creații autentice aceste forme de patologie culturală și mentală. Absolvenții Universității de Arte se înscriu între promotorii (creatorii) a ceea ce am putea numi cultura de angajare interioară (sufletească), respectiv cultura izvorâtă din necesități lăuntrice; cultura de autoformare, de raportare la lumea vieții noastre interioare; cultura care trezește potențele vieții noastre lăuntrice și care creează aspirația spre autoformare; cultura care dă un sens superior vieții noastre și care ne face contemporani cu lumea în care trăim; cultura care asigură continuitatea de valori superioare între generații.

Datorită nivelului înalt de tehnicitate a limbajului filosofic, logica pedagogică prevalează în redactarea cursului, în raport de logica interioară disciplinei, fără să sacrificăm sistematicitatea presupusă de orice curs universitar. Prin urmare, fără să afectăm standardele academice, nu am ezitat să folosim, atunci când am simțit nevoia, stilul oral de expunere, convinși fiind că acesta poate să facă mai intuitivă gândirea conceptuală.

Cursul integrează organic și unele contribuții filosofice românești în cugetarea europeană. Cultura noastră filosofică, dincolo de prejudecățile aflate în circulație astăzi, nu este doar un mediu de rezonanță al gândirii occidentale. Există la noi, de la Cantemir încoace, propuneri filosofice de valoare universală, pe care dorim să le punem în evidență printr-o expunere obiectivă din care, cum este și firesc, nu va lipsi nici analiză comparată. Din păcate, și în ciuda unor inițiale intenții, economia prezentului cursului nu ne-au îngăduit să prezentăm marile expuneri metafizice reprezentative pentru gândirea românească, expuneri aparținând unor filosofi deja consacrați: C. Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Mircea Florian ori C. Noica.

Intențiile pedagogice și obiectivele urmărite de acest curs devin acum ușor de înțeles. Simplu spus, dincolo de satisfacerea unei nevoi de informare în beneficiul culturii generale și de sprijinul acordat celor care sunt dornici să-și satisfacă nevoia de rafinament intelectual, acest curs intenționează să-i stimuleze pe cei care doresc să dobândească o gândire proprie. *Decât un cap bine umplut mai bine un cap bine făcut*, reprezintă maxima care rezumă intențiile și credința autorului în utilitatea unui curs de acest gen.

Natural că acest curs nu trebuie, în nici un fel, considerat ca o creație originală a autorului. Originalitatea este doar de natură stilistică și de tratament pedagogic. Nici nu se poate altfel. În jurul unor teme de gândire bibliografia este atât de complexă, încât ea poate fi parcursă doar într-o viață de om. Calitatea unui curs este dată, indubitabil, de modul în care este integrată și expusă pedagogic “informația la zi”. Având în vedere această exigență, cursul a fost elaborat, pe cât a fost cu putință, plecând de la cele mai recente bibliografii în domeniu, bibliografii ce pot fi accesibile celor care sunt interesați să meargă direct la sursă. Și, cum astăzi nu se mai poate filozofa în absența computerului și Internetului, propunem și o listă cu Site-uri filosofice cât și o descriere sumară a lor.

Cursul se încheie cu o anexă ce cuprinde o listă bibliografică cu marile opere filosofice, cu o tipologie a lucrărilor de filosofie și cu descrierea unor metode de redactare a unui text filosofic.

În sfârșit, cursul are și o serie de lipsuri asumate de care autorul este conștient. Astfel, gândirea contemporană este ilustrată doar de cei doi mari “poli” ai ei: Heidegger și Wittgenstein, apoi de disputa între adepții celor două stiluri de filosofare (continental și anglo-saxon), de pragmatismul american și de către hermeneutica filosofică. Programele noi de investigații filosofice cum ar fi, de pildă, postmodernismul, filosofia feministă, filosofia minții, etica aplicată și științele cognitive etc. nu și-au putut găsi, din păcate, locul. Vor fi fiind și altele lipsuri de care autorul nu este conștient. Oricum, a redacta un

curs implică, *ab initio*, un act de curaj teoretic. Textul scris are, cum se știe, propria lui viață, independentă, uneori, prin raportare la intențiile autorului. El poate fi judecat, este firesc, în raport de un set de exigențe pe care autorul nu le poate anticipa. Din acest motiv, sugestiile și criticele argumentate ar fi pentru autor un prilej de meditație și, fără ipocrizii, chiar de bucurie. Căci trebuie să fii bucuros atunci când ți se relevă adevărul.

## **2. Filosofia antică**

### **2.1 Despre originea și începutul filosofiei**

#### **De la modelul înțelepciunii la iubirea de înțelepciune**

##### **1. Dificultatea definirii filosofiei**

Primul contact pe care îl stabilește cineva interesat de domeniul filosofiei este, cu foarte puține excepții, deconcertant. Dincolo de limbajul specios pe care, de regulă, autorii de manuale îl livrează, această stare interioară este generată, mai ales, de lamentațiile privitoare la dificultatea de a formula o definiție rezonabilă a domeniului de exercițiu intelectual propriu numai filosofiei. “Ce este filosofia?” se întreba Jules Lachelier (1832-1918) la lecția inaugurală din primul său an de învățământ de la Toulouse. Tot el răspundea, spre stupefacția tinerilor săi elevi: “Nu știu!” Și întregul oraș Toulouse făcea haz de faptul că un profesor predă o disciplină despre care încă nu știe ce este și cu ce se ocupă. (Andre Vergez & Denis Huisman, *Curs de filosofie*, Humanitas, 1995. Cap. I, Ce este filosofia?). Așa se explică poate și circulația intensă a butadei ce datează cam tot din aceeași vreme: filosoful este omul care la miezul nopții merge fără lumină într-o pivniță întunecoasă să caute o pisică neagră care nu e acolo.

Dificultatea surprinderii specificului filosofiei într-o definiție unanim acceptată este reală și de principiu, pentru că termenul ca atare desemnează a mare varietate de preocupări intelectuale eterogene, numite în mod generic filosofice. Nu știm și, probabil nu vom ști niciodată cu exactitate, unde încep și unde se sfârșesc ostenelele intelectuale care sunt îndreptățite de a fi numite cu această vocabulă: filosofie. De aceea trebuie să acceptăm că pluralitatea definițiilor filosofiei este o stare firească și că situația în cauză se explică istoric, prin variația pe care a înregistrat-o conținutul acestei discipline în decursul timpului. Așadar, inexistența unei singure definiții a filosofie nu este un semn al precarității ei cognitive, cât mai degrabă semnul unei complexități intelectuale extrem de mari care nu poate fi surprinsă de o operație logică, atât de simplă, cum este definiția.

Trebuie spus clar că nu există definiții obiective și neutre ale filosofiei, definiții care ar poseda utopica virtute de a surprinde ce reprezintă această disciplină în sine. Orice



definiție este o decizie preferențială care depinde, în mare măsură, de formula personalității celui care o enunță, respectiv, de sensibilitatea sa pentru anumite probleme filosofice cât și pentru anumite strategii de rezolvare a lor. Concluzia? În acest domeniu nu există standarde universale care se impun de la sine în fața conștiinței cunoscătoare, iar operația de delimitare a filosofiei față de celelalte domenii de exercițiu intelectual, plecând de la criteriul definiției, este ea însăși filosofică. Deci, pentru a defini filosofia trebuie să știm mai înainte ce este filosofia. Se creează astfel o situație paradoxală care ar putea să-și aibă rezolvarea dacă postulăm ideea că filosofia poate fi definită din afara filosofiei. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, este absurd și în acest caz.

Conchidem că din acest punct de vedere, toate definițiile au aceeași valoare și a decide în favoarea uneia sau alteia reprezintă o chestiune de opțiune personală. Or, în acest punct, nu am ajuns la o cale înfundată? Căci dacă toate definițiile sunt pe același plan, în ordinea situării reale a filosofiei, înseamnă că toate sunt, în ordinea adevărului de această dată, egal îndreptățite. Atunci cum distingem definițiile arbitrare care ne pot fi livrate cu bună știință? Și, la urma urmei, dacă toată lumea are dreptate atunci înseamnă că nimeni nu mai are dreptate. Când totul se conjugă cu propria noastră opinie, când nu mai există nici un fel de criteriu obiectiv de evaluare, când toată lumea are dreptate, atunci, cu certitudine, am renunțat să mai credem în existența adevărului, care este, oricum l-am percepe, transsubiectiv.

Există însă un alt demers cognitiv pe care-l putem pune în acțiune în încercarea de a trasa harta preocupărilor filosofice și de a delimita identitatea filosofiei, demers complementar celui despre care am vorbit. Acesta își propune să recompună configurațiilor gândului filosofic, așa cum s-a înfățișat el efectiv în istorie și să degajeze din aceste configurații o ordine sistematică, care-i este interioară numai lui. Mai simplu spus, acest demers propune o investigație istorică a gândirii filosofice, cu scopul de a-i descrie traseul interior pe care și l-a prescris sieși încă de la apariția ei, traseu pe care l-a străbătut până la noi într-o formă relativ constantă. În acest caz, analiza istorică se îmbină cu cea sistematică, iar procedura de investigație este aidoma arheologului care deduce din anumite vestigii profilul probabil al obiectului cercetat. Prin urmare, o astfel de procedură, pe care o putem denumi convențional, arheologie conceptuală, ar putea permite recompunerea itinerarului istoric și descrierea fără prejudecăți a unei activități intelectuale sistematice, prin recurs la modul în care s-a configurat originar acea activitate. (Sintagma *arheologie conceptuală* aparține filosofului francez Michel Foucault (1926–1984) și desemnează în

general o cercetarea interesată de stabilirea regulilor de formare a unui discurs teoretic. Paradigmatică în acest sens este lucrarea *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, 1969).

Pe scurt, inițierea unei investigații sistematice a originii filosofiei ne-ar putea pune în posesia unei mai bune reprezentări a statutului acestei discipline în lumea creației intelectuale omenești, întrucât ”originea este, în orice moment, sursa din care provine impulsul către filosofare. Abia prin intermediul ei, orice filosofie contemporană își dobândește caracterul esențial, iar filosofia începutului este înțeleasă într-adevăr” (Karl Jaspers, *Texte filosofice*, București, Editura Politică, 1986, p. 5).

Pentru a înțelege mai bine acest demers teoretic, în intimitatea lui, trebuie să facem, pe urmele aceluiași Karl Jaspers, distincția dintre început și origine, pentru că noi, de cele mai multe ori, considerăm că cele două cuvinte sunt sinonime. “Începutul nu este totuna cu originea. Începutul are un caracter istoric și pune la dispoziția generațiilor ulterioare o cantitate crescândă de premise, prin intermediu unui travaliu de gândire deja efectuat”(Jaspers, *ibidem*). În acest înțeles originea este, în principiu, sustrasă eroziunii timpului fiind prin natura sa permanent identică cu sine și, în consecință, dată odată pentru totdeauna în întreaga sa plenitudine. Nimic nu i se mai poate adăuga pentru că nimic nu-i lipsește. Ea își este suficientă sieși și, de aceea, în orice moment al timpului, ea ne apare întreagă și nealterată de nici un fel de contextualizări. Începutul reprezintă, în aceeași ordine interpretativă, modul de a fi în lume al originii, semnul ei istoric de existență. Așadar originea filosofiei trebuie plasată în structurile intime ale omului ca om, în vreme ce începutul filosofiei trebuie să-l vedem, în spațiul cultural european cel puțin, ca datând din sec.VI î.d.H.

De pildă, originea filosofiei se află, așa cum au susținut Platon și Aristotel, în uimirea omului care își pune întrebarea :”Ce sunt toate acestea”? Este limpede că starea de stupefacție în fața lumii nu are un caracter istoric și că ea caracterizează specia umană în general. Prin urmare, sursa către filosofare, sau ceea ce este același lucru, originea filosofiei, se află în cele mai profunde structuri ale omului (uimire, dorința de a cunoaște numai de dragul de a ști, îndoială, conștiința precarității ființei umane ș. a.) care au rămas aceleași de-a lungul axei timpului, conferindu-i acestuia identitatea de sine. Începutul filosofiei, apariția ei în timp, indică felul în care este configurată această origine și de aceea demersul teoretic presupus de arheologia conceptuală, despre care vorbeam, trebuie să investigheze acest început. Firesc este să deschidem această cercetare cu o analiză a sensurilor cuvintelor care au intrat în compunerea termenului filosofie.

## 2. Despre înțelepciune și iubirea de înțelepciune în Grecia veche

Filosofia desemna în limba greacă veche iubirea de înțelepciune și, potrivit tradiției, cuvântul a fost folosit (creat?) de către Pitagora (580-500 î.d.H.). “Pitagora a fost cel dintâi care a folosit termenul de filosofie și s-a numit pe el însuși filosof...spunând că nici un om nu este înțelept ci numai zeul. Filosofia se numea mai 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.” (Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, Editura Academiei, p.118). Așadar, filosoful este un iubitor de înțelepciune. Dar ce înseamnă acest fapt? Fiind numai iubitor de înțelepciune (prieten al înțelepciunii, cum se va considera mai târziu Socrate) filosoful este mai puțin înțelept? Starea de înțelepciune este un atribut divin în exclusivitate, la care omul nu are acces? Atunci de ce, cu mult timp înainte de Pitagora, s-au alcătuit liste cu oamenii considerați înțelepți? Filosofia este ceva esențial diferit de înțelepciune? Filosoful este un înțelept? Dar înțeleptul poate fi filosof?

Pentru a răspunde consistent la aceste întrebări trebuie să luăm în cercetare înțelesurile înțelepciunii ca atare și, apoi, să ne întrebăm ce sens încorporează iubirea de înțelepciune, adică filosofia.

Înțelepciunea în lumea vechilor greci, desemna o stare interioară extrem de complexă din moment ce era numită cu mai multe vocabule, în principal cu termenii: *sophia*, *sophrosyne* și *phronesis*. Semnificația originală a cuvântului *sophia* este legată de meșteșug, măiestrie. Solon, unul dintre cei șapte înțelepți, folosea cuvântul pentru a desemna activitatea poetică, iar începând cu sec. VI î.d.H., *sophia* va însemna și priceperea în domeniul științei. (Au existat mai multe “liste “ cu cei șapte înțelepți. Exageții problemei consideră că trebuie să ne oprim la următoarele nume reprezentative: Kleobulos din Lindos, Solon atenianul, Chilon lacedemonianul, Thales din Milet, Pittacos din Lesbos, Bias din Priene, Periandros din Corint). Mai târziu, pentru sofisti, *sophia* semnifica priceperea în viața politică. (A se vedea, Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, articolele: *sophia*, *sophrosyne* și *phronesis*). *Sophrosyne* în schimb, desemna inițial o trăsătură interioară numită de vechii greci “sănătate a cugetului”, sens utilizat și de Platon în dialogul *Cratylus* (fr. 413 e). Cuvântul se mai referea, totodată, la cumpătare și la cunoscuta linie de mijloc. Dar întreaga bogăție de sensuri a cuvântului este surprinsă în dialogul *Charmides* (sau despre înțelepciune) în nu mai puțin de opt sensuri: – îndeplinirea a toate cu măsură și liniște (159b); faptul de a fi deopotrivă cu smerenia (160e); a săvârși ce-i al tău (161b); săvârșirea celor bune (163e); a se cunoaște pe sine (164d); cunoașterea

altor științe și în același timp a ei însăși (166c); să știi ce știi și ce nu știi (167a); a ști că știi și că nu știi (170d). (A se vedea, Platon, *Charmides*, în *Dialoguri*, București, Editura Pentru Literatură Universală, 1968).

*Phronesis* focaliza, în schimb, gândul vechiului grec spre valorile morale, întrucât cuvântul se referea la înțelepciunea practică, la prudență și virtute. Acest colorit etic va domina înțelesul lui *phronesis* chiar dacă Platon îl va asimila, de pildă, contemplării intelectuale a ideilor.

Așadar, înțelepciunea era o realitate intelectuală, morală și sufletească atât de complexă, încât ea nu putea fi surprinsă conceptual în mod univoc chiar dacă, cu bună știință, vechii greci au inventat mai multe cuvinte. Cum se poate ușor bănuî, aceste înțelesuri ale ei s-au păstrat și după apariția filosofiei chiar dacă prin unirea înțelepciunii cu iubirea (prietenia), era vizată o realitate umană distinctă de celelalte înțelesuri ale înțelepciunii. Prin urmare, înțelesul original al filosofiei trebuie gândit pornindu-se de la *sophia*, cât și de la celelalte sensuri ale înțelepciunii, în condițiile în care nu trebuie pierdut din vedere că acest înțeles decupează o altă realitate spirituală, diferită de toate celelalte sensuri ale înțelepciunii.

Heraclit din Efes (540-470 î.d.H.), folosește la rândul-i termenul și-i dă alte sensuri în următoarele fragmente: “bărbații iubitori de înțelepciune trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri”(35); “mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte”(40); “înțelepciunea este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaște toate lucrurile prin mijlocirea tuturor lucrurilor (41); “înțelepciunea înseamnă.... să te conformezi adevărului dând ascultare naturii (*physis*) lucrurilor”(121); “naturii lucrurilor îi place să rămână ascunsă”(123). (A se vedea, *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I. Partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, pp. 321-373). Se poate constata cu ușurință că distincția dintre înțelepciune și filosofie nu era pentru Heraclit extrem de netă. Apoi că “obscurul” din Efes surprinde ceva cu totul nou referitor la sarcinile care stau în fața filosofiei și a filosofului (înțeleptului). Am putea rezuma, într-o exprimare liberă, dar în marginea sugestiilor heraclitice, că filosofia nu înseamnă dobândirea unor cunoștințe exhaustive, în ordine enciclopedică, privitoare la lume. Este adevărat, filosoful “trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri” dar această operație intelectuală trebuie realizată cu scopul de a afla natura ascunsă a lucrurilor, prin cercetarea acelei realități care se află pretutindeni și nicăieri, realitate ce explică și întemeiază starea actuală a lumii. Această conformare la adevăr prin ascultarea naturii (ascunse) a lucrurilor, este sarcina

permanentă a filosofului care trebuie să se ostenească în a arăta de ce lumea este așa și nu altfel.

Ei bine, din acest moment contururile hărții ce delimitează obiectului de studiu al filosofiei sunt trasate. Itinerarul gândirii grecești vechi este hotărnicit. De la Heraclit la Aristotel nu mai este de făcut, în privința fixării obiectului de analiză al filosofiei, decât un pas. Iată celebrele fraze din *Metafizica* lui Aristotel: “Există o știință care consideră atât Ființa ca fiind cât și proprietățile ei esențiale. Ea nu se confundă cu nici o știință specială, căci nici una din acestea nu consideră Ființa ca atare în general, ci fiecare din ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei...De vreme ce noi suntem în căutarea supremelor principii și cauze, de bună seamă că acestea ar fi socotite ca principiile unei naturi anume, care dăinuiește în sine și prin sine. (Aristotel, *Metafizica*, Cartea IV, fr.1003b).

## 2.2 Categoria filosofică de Ființă

### 1. Conceptul de ființă – încercări de definire

Cum s-a arătat în cursul anterior, termenul de filosofie ocupă actualmente un câmp de preocupări intelectuale extrem de diverse. Acest spectacol intelectual deconcertant creează dificultăți în a detecta cu exactitate obiectul de studiu al filosofiei cât și metodele pe care aceasta le pune în acțiune. Astfel, filosofia ca filosofie nu este un obiect de studiu separat prin raportarea la ceea ce, prin tradiție, numim domenii ale filosofiei, domenii care formează corpusul disciplinelor așa zis filosofice: epistemologie, gnoseologie, axiologie, filosofia culturii, a istoriei etc. Deci, asumându-ne aceste premise, ar trebui să susținem că nu există filosofie ca disciplină autonomă în câmpul strădaniilor intelectuale omenești, cât mai degrabă preocupări diverse pe care la numim, în mod convențional, filosofice. În realitate însă, diversitatea amintită ce formează câmpul reflecției filosofice este ceva unitar, întrucât există un punct comun spre care converg toate aceste preocupări: analiza din perspectiva întregului. Aceasta înseamnă că, deși diferite în identitatea și esența lor, toate preocupările intelectuale numite filosofice sunt în mod efectiv filosofice, pentru că împreună reprezintă încercări de a răspunde la întrebarea: *ce este ceea ce este?* Or, acest fapt angajează interogativ mintea noastră pe traseul *ființei*. Această întrebare vizează ființa lucrului, câmpul de fapte supuse interogației respective, și sondează ceea ce sunt acestea în mod esențial, respectiv ceea ce le determină să fie astfel și nu altcum (altceva).

Filosofia este, în acest înțeles, un mod de poziționare a minții care angajează gândirea pe traseul interogației privind *ființa*. Mai simplu spus, filosofia reprezintă un mod

de a gândi, un mod de a pune și rezolva acele probleme care se nasc din diversele variații ale interogației privind *ființa* lumii în care trăim. Natural că și domeniul ei de exercițiu intelectual sau, ceea ce este același lucru, obiectul de studiu al filosofiei, se circumscrie în orizontul *ființei* indiferent de ramura filosofică în care ne plasăm cu cercetările. Putem conchide, că filosofia ca mod specific de poziționare a minții, reprezintă o unitate în diversitate și că ceea ce pare divers la prima vedere este în fapt o formă de manifestare a unității. Atunci când cercetăm natura și scopurile lumii, cunoașterea, omul, moralitatea, creația ș.a., dintr-o perspectivă filosofică, vizăm *ființa* acestor entități supuse interogației. Ce sunt ele? De ce sunt configurate astfel? În ce constă identitatea lor existențială? De ce sunt așa și nu altfel? Prin urmare, în orice demers filosofic existența interogațiilor privind *ființa a ceva* constituie o prezență necesară pentru ca acel demers să poată fi numit filosofic.

Filosofia este, deci, o teorie care vizează ceea ce este, ceea ce există (*Ființa ca ființă*) cu precizarea că prin teorie ar trebuie să înțelegem ceea ce înțelegeau și vechii greci prin acest cuvânt. Astfel, în înțeles elin, teoria este construită pe baza verbului grecesc *theoréo* (θεωρέω) care trimitea gândul la următoarele operații: a privi, a contempla, a examina ori a considera. De la aceste înțelesuri sau obținut derivatele: *theoréion*, care viza locul din care publicul contempla reprezentația actorilor, teatru; *theoréma*, care însemna spectacol, dar și obiect de observație științifică; *theoretós*, vizibil (la propriu dar și cu ochii minții), respectiv ceea ce este comprehensibil, ceea ce poate fi înțeles în mod nemediat și instantaneu; *theoreticós*, contemplativ, intelectual. Filosofia este o “vedere” (examinare, contemplare, înțelegere, comprehensiune...) a *Ființei ca ființă*, a ceea ce este în calitatea sa de *ființă*.

Evident că aceste reliefări etimologice privind teoria care vizează ceea ce este, nu explică și variatele întrebări și înțelesuri ale cuvântului *este*, ca modulări ale verbului a fi. Numai în propoziția care exprimă ținta strădaniilor contemplative ale filosofului, dorința de răspunde la întrebarea *ce este ceea ce este?* cuvântul *este* are două apariții care îndeplinesc funcții distincte. Pe de o parte, *este* are o funcție de legătură logică, iar pe de altă parte, *este* desemnează proprietatea existenței de a fi. Multiplele sensuri în care este folosit verbul *a fi*, și derivatele lui care sunt circumscrie cuvântului *este* creează dificultăți permanente de comprehensiune univocă a substantivului *ființa*. Lucrurile devin și mai complicate dacă avem în vedere că și logica clasică, în ciuda aspirației ei spre o rigoare desăvârșită, utilizează (pe urmele lui Aristotel) numai puțin de șapte interpretări posibile pentru *este*.

(A se vedea, Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985).

Dar ce este *ființa*? Iată o întrebare la care nu se poate răspunde în mod simplu și din alte motive decât cele arătate până acum. Heidegger, de pildă, susține că în legătură cu *ființa* (*Ființa ca ființă*) există trei prejudecăți înrădăcinate (a se vedea, M. Heidegger, *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, Cap. I, *Necesitatea, structura și preeminența întrebării privitoare la ființă*):

a) *ființa* este noțiunea cea mai generală. Dacă avem în vedere faptul că noțiunile pot fi dispuse, în funcție de raportul dintre conținutul (intensiunea) și sfera (extensiunea) lor, într-o piramidă imaginară numită a noțiunilor, atunci la vârful piramidei se situează *ființa*. În paranteză fie spus, și activând cunoștințe elementare de logică, în vârful “piramidei noțiunilor” nu se află numai *ființa* ci și alte câteva astfel de concepte “speciale” numite categorii. Cum se știe, categoriile sunt conceptele care au sfera cea mai largă; ele sunt întotdeauna concepte-gen și niciodată concepte-specie. De aceea ele sunt numite și genuri supreme sau universalii. Acestea sunt în număr de 27 și au fost inventariate de C. Noica în lucrarea *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*. Noica începe cu ceea ce am putea denumi categoria tuturor categoriilor: *Ființa*. Continuă, apoi, cu alte categorii cum sunt: Stare, Mișcare, Identitate, Alteritate, Ființă individuală, Calitate, Cantitate, Relație, Spațiu, Timp etc. Trebuie spus că în absența acestor categorii procesele noastre de comunicare și de cunoaștere nu ar putea avea loc. De ce? Pentru că ele sunt precondiții ale comunicării și înțelegerii noastre. Fiind precondiții, aceste categorii sunt prezente în gândirea și vorbirea omului fără ca acesta să fie permanent conștient. Ele sunt supoziții pe care le admitem în mod natural și spontan. De exemplu, dacă cineva spune că: “Studentii de la Universitatea de Artă din București sunt talentați” mintea noastră presupune deja că există studenți, că există Universitate de Artă în București, că aceasta oferă competențe în domeniul artistic la fel cu celelalte Universități de Artă din lume, că ea a apărut cândva, că se deosebește de alte instituții similare din lume prin anumite particularități, că posedă un loc al ei, că stabilește anumite relații cu mediul intern și extern, etc. Evident că precondiția tuturor precondițiilor vorbirii și cunoașteri este *ființa*. Un lucru trebuie mai întâi să fie, să existe și apoi putem vorbi despre el. Ciudat, dar și ne-ființa are ființă, întrucât noi nu o putem concepe ca neexistând. Concluzia: indiferent ce gândim și vorbim, indiferent despre ce vorbim și la ce ne referim, *ființa* este implicată permanent. Ea este, cum s-ar spune în matematică, supoziția de existență ce face posibil dialogul și cunoașterea omenească.

b) Ființa nu este definibilă; fiind categorie, ea nu se poate defini prin procedura obișnuită a genului proxim și a diferenței specifice. Dimpotrivă, cu ajutorul ei se definesc toate celelalte lucruri. Prin urmare, ea definește fără ca la rândul ei să poată fi definită.

c) Ființa este ceva de la sine înțeles. Într-adevăr, noi avem în față numai lucrurile individuale, ființele individuale, iar acțiunea și cunoașterea noastră se exercită numai asupra lor. Că lucrurile există, nu ni se pare deloc problematic. Faptul ființării lucrurilor este ceva de la sine înțeles, întrucât este normal ca lucrurile să existe. Este în ordinea firii ca lucrurile să fie așa cum sunt și nu altfel. Aceasta este atitudinea noastră mentală obișnuită. În mod obișnuit nu ne interogăm asupra *ființei*. Așa se explică de ce Heidegger începe construcția sa filosofică cu întrebarea: “De ce există mai degrabă ceva decât nimicul”?

Mai există, apoi, și alte dificultăți în penetrarea cognitivă a sensurilor filosofice ale *ființei*. Vom mai semnală doar două dificultăți.

## 2. Conceptul de ființă și capcanele gândirii naturale (realiste)

Dificultatea de a înțelege categoria filosofică de *ființă* își are originea în mecanismele de funcționare ale gândirii noastre obișnuite, care sunt mobilizate de cele mai multe ori să rezolve probleme legate de practicarea curentă a vieții. La acest nivel, cu toții împărtășim pre-judecata realistă sau, ceea ce este același lucru, iluzia realistă că obiectele sau lucrurile asupra cărora ne exercităm voința sau gândirea există în afara noastră. Solidară cu această situație este reprezentarea curentă a cunoașterii ca reflectare. Gândirea noastră reproduce mental, sub formă de reprezentări, structurile reale ale obiectelor aflate în exteriorul nostru. Când între reprezentările noastre subiective și proprietățile reale ale obiectelor există o relație de omologie, de simetrie structurală, așa cum ar exista de pildă între reprezentarea chipului nostru real și imaginea într-o oglindă, spunem că avem o cunoaștere adevărată. Așadar, practicarea curentă a vieții ne îndeamnă să postulăm existența unor obiecte exterioare gândirii noastre, iar experiențele cotidiene întăresc această convingere deoarece nu întâlnim niciodată contra-exemple care să mineze certitudinea realistă. Ei bine, această stare în care se află gândirea noastră în orice moment al exercițiului ei obișnuit, creează dificultăți în a înțelege conceptul filosofic de *ființă* pentru că noi încercăm să ne reprezentăm un obiect cu acest nume care ar trebui să existe asemeni celorlalte obiecte. *Ființa* ar desemna în acest caz un obiect, chiar dacă mai special, în rândul celorlalte obiecte. Prin urmare, lipsa unui referent concret al cuvântului *ființă* care să declanșeze procesul intuitiv pornind de la diversele tipuri de percepție – vizuală, auditivă, tactilă... -



sau de experiența comună a manipulării obiectelor concrete, produce dificultăți cognitive în reprezentarea acestui concept.

Prin urmare, sintetizând cele afirmate, se presupune existența obiectului de cunoscut în afara subiectului. Or, în cazul exercitării filosofice a minții această prejudecată trebuie să fie eliminată pentru că obiectul de cunoscut nu există înaintea cugetării, a construcției efective a acestuia. Ființa ca ființă nu există înainte de a fi reconstruită teoretic prin chiar exercițiul filosofic.

Această logică de instituire a unei realități care nu poate exista în absența gândirii este comună de altfel tuturor demersurilor constructive de tip științific, în orizontul cărora se face distincția dintre obiectul cunoașterii și obiectul real. Obiectul cunoașterii este instituit de propria noastră rețea conceptuală, este un construct mental și, lucru ciudat, în fapt el este chiar obiectul real. Sigur că noi postulăm existența unor obiecte reale în afara propriei noastre subiectivități, dar în planul cunoașterii lor ceea ce numim obiect real este un construct și un elaborat mental.

Deci obiectul de studiu al filosofiei este construit chiar prin exercițiul filosofiei și prin urmare acest obiect, *Ființa ca ființă*, nu există în absența acestei poziționări a minții și a activității intelectuale ce-i urmează. Această mare descoperire îi aparține lui Parmenide care a subliniat acest fapt în celebra frază “*e tot una a gândi și gândul că <ceva> este; doar, fără ființa în care este exprimat, nu vei găsi niciodată gândul*”

Prin urmare, atunci când vorbim despre *ființă* vorbim despre identitatea dintre ea și gândire. În mod explicit, gândirea este cea care instituie *ființa* după cum *ființa* este cea care dă consistență gândirii. *Ființa ca ființă* este temei al lumii și, ca urmare, ea nu este un obiect în rândul celorlalte obiecte și nu se află printre lucruri. Ea este o condiție a existenței lucrurilor și, în calitate de condiție a existenței obiectelor, ea nu poate fi la rândul ei un obiect.

Pentru a înțelege și mai bine statul *Ființei ca ființă* în calitate de construct mental adus în prezență prin activitatea gândirii, ne-am putea raporta la experiența religioasă a oamenilor chiar dacă obiectul acesteia nu este construit ca în cazul filosofiei, ci revelat. Ei bine, Dumnezeu începe să existe în conștiința credinciosului numai după ce acesta are experiența religioasă. Așa cum Dumnezeu nu poate preexista experienței divinului tot astfel nici *Ființa ca ființă* nu preexistă înaintea exercițiului filosofic al minții noastre. În acest context, se poate pune următoarea întrebare: nu trebuie să postulăm o existență în afară de propriile noastre construcții teoretice? Răspunsul este, în mod evident, afirmativ. Trebuie să postulăm așa ceva dar în orizontul unei existențe potențiale. Un bloc de

marmură ascunde potențial o infinitate de figuri ce pot fi aduse în prezență, figuri care nu pot fi anticipate în totalitate, pentru că nimeni nu are pre-știința configurațiilor acestora. De aceea omul este un demiurg, cel care aduce în prezență realități ce nu preexistă înainte de activitățile lui de cunoaștere decât în forma unor precondiții, a unor simple virtualități.

Asupra acestei situații de-a dreptul paradoxale au meditat filosofi de pretutindeni și au răspuns, nu de puține ori, la aceste solicitări intelectuale cu fraze paradoxale. Iată un exemplu: “Acolo unde este un obiect, acolo apare gândirea. Este oare atunci gândul un lucru și obiectul un alt lucru? Nu, ce este obiectul exact aceea este și gândul. Dacă obiectul ar fi un lucru și gândul alt lucru, atunci ar exista o dublă stare de gândire. Așa încât obiectul însuși este doar gând. Poate atunci gândul să analizeze gândul? Nu, gândul nu poate să analizeze gândul. Așa cum tăișul săbiei nu se poate tăia pe sine și vârful unui degete nu se poate atinge pe sine, tot așa un gând nu se poate concepe pe sine”. (Alain W. Watts, *Calea Zen* Editura Humanitas, 1997, pag. 77).

### **3. Dificultăți lingvistice și conceptuale ale circumscrierii conceptului ființei în limba română**

În al doilea rând, dificultatea de a înțelege sensul filosofic al termenului de *ființă* este generat de înțelesurile uzuale ale cuvântului în limba română. În limbajul curent, cuvântul *ființă* desemnează ceea ce este animat. Se face distincția dintre lucruri și ființe și, de aceea, folosirea termenului filosofic de *ființă* creează ambiguități.

Grecii desemnau prin *on*, *onta*, ceea ce există în general și nu ceva ce este animat, doar. De aici și termenul de ontologie care provine în sens etimologic de la gr. *ontos* ( ființă ) și *logos* ( cuvânt, idee, teorie), și care se suprapune peste înțelesul grecesc al filosofiei. Ontologia are în vedere așadar, *Ființa ca ființă* și nu ființa în modul în care este recognoscibilă în obiectele și lucrurile particulare. Când vorbim despre *ființă* facem abstracție de orice conținut concret al lucrurilor, reținând doar proprietatea ei esențială și anume *faptul de a fi*. Ontologia este, cum vom vedea mai târziu, într-un limbaj aristotelic, pusă într-o relație de parțială identitate cu metafizica, filosofia primă ori theologia.

Revenind la distincțiile lingvistice, și latinii aveau un termen pentru ființă, *ens*, prin care desemnau, ca și grecii, existența ca atare, faptul de a fi. Limbile europene folosesc același sens al termenului de *ființă*. De exemplu: *l'être comme l'être, l'être en tant que l'être* (fr.); *sein* (germ.), *to exist, being* (engl).

Această dificultate - faptul că la noi în limba și mentalitatea obișnuită prin ființă desemnăm ceea ce are suflet, ceea ce este animat - a fost resimțită de primii filosofi

români. De exemplu, Samuel Micu-Klein, în *Elemente de metafizică* după Baumeister traduce termenul de *ființă* prin *îns* după sugestiile latinescului *ens*. Pentru a elimina confuziile generate de faptul că termenul de *ființă* are puternice conotații biologice, filosofii români au preferat să traducă înțelesurile termenului de *ființă* într-un termen cu numele de *existență*. Cu toate acestea, ambiguitățile nu au fost eliminate întrucât termenul de *existență* desemnează în multe filosofii, în cele existențialiste în mod special, natura umană în exclusivitate. Cum vom remarca, de la Descartes încoace ideea de *existență* desemnează în multe filosofii doar natura omenească, urmând sugestiile formulei carteziene: “gândesc deci exist”. *Existența* este văzută, așadar, ca un atribut al gândirii, ca ceva derivat din gândire și aparținând celui care gândește, omului.

Ulterior, elevii lui Nae Ionescu (C. Noica în mod special) și apoi traduceri realizate în ultima parte a secolului XX, au repus în circulație termenul de *ființă*. În filosofia didactică dar și în cultura filosofică românească termenul a fost impus și datorită operei acad. Gheorghe Vlăduțescu.

Înțelesurile *ființei* ca obiect de studiu al filosofiei (ontologiei sau metafizicii) a cunoscut în istoria gândirii europene înfățișări distincte în raport de modelele culturale și intelectuale care s-au succedat în această parte a lumii. *Ființa* a fost asimilată cu o serie de termeni distincți: *Unul*, *Binele*, *Dumnezeu*, *Absolut*.

**Concluzia cursului:** Nu putem determina a priori termenul de *ființă*. De aceea i-am trasat, până acum, doar hotarul lingvistic și teoretic în care se circumscrie. Conținutul acestui concept va fi determinat pe măsură ce înaintăm în istoria gândului despre el, istorie care reprezintă, în fond, drumul străbătut până acum de ceea ce numim noi filosofie. Căci, reluând o expresie a lui Hegel, filosofia este istoria filosofiei.

## 2.3. Nașterea modelului grecesc de filosofare. Deschideri ontologice în filosofia presocratică

### 1. Gândirea presocratică. Considerații generale

Începutul cugetării filosofice europene este datat în secolul VI î. Cr., iar primul om care a inițiat modul de gândire filosofic a fost Thales din Milet (624-548 î.d.H). Filosofia s-a născut printr-o „tăietură epistemologică”, expresia îi aparține gânditorului francez contemporan Gaston Bachelard, în sensul că înaintea apariției acesteia nu găsim o preistorie a filosofiei cât mai degrabă o *protoistorie* a ei. (I. Banu). Aristotel susține că Thales ar fi plecat de la experiențele sale de viață. Alți interpreți, dimpotrivă, susțin că învățătura lui a fost preluată de la alte culturi (ex.: Egipt). Importante sunt, însă, nu

elementele care au generat modul de gândire filosofic cât mai degrabă natura și structura lui, pe de o parte, iar pe de altă parte, faptul că acest mod de gândire a particularizat cultura europeană prin raportare la alte mari culturi ale lumii.

Problema pe care și-o pune Thales împreună cu primii filosofi a fost aceea de a răspunde la întrebarea: cum se explică unitatea și armonia tuturor lucrurilor în condițiile în care lumea se înfățișează ca o diversitate deconcertantă de obiecte individuale? Pentru Thales, ca pentru întreaga filosofie greacă de altfel, lumea era văzută ca un cosmos respectiv ca o ordine cu o raționalitate proprie, opusă haosului.

În greaca veche, dintr-o perspectivă etimologică, ordinea era desemnată prin cuvântul *kosmos* care însemna în același timp univers vizibil și ornament. Prin tradiție, primul care ar fi folosit pentru caracterizarea universului, cuvântul *kosmos* a fost Pitagora. La Empedocle *kosmos*, însemna ordine (ordinea acestui univers), în timp ce la Heraclit ordinea cosmică este asimilată cu *logosul*, cu Legea naturală. Heraclit numea divină legea care asigură ordinea lumii, după cum și Platon, pe urmele gânditorului din Efes, considera același lucru. Ideea de ordine tinde să fie asimilată, după sec. V î.d.H., cu ideea de *nomos*, idee care însemna obicei, convenție, normă. *Kosmosul* dobândește, astfel, o coloratură etică și, în general, umană, odată cu disputele dintre *nomos* și *physis*, adică dintre ideea de ordine-convenție și ideea de ordine-natură a lucrurilor.

Prin urmare, lumea este o ordine. Ea se comportă așa și nu altfel, pentru că în spatele aparențelor, a lucrurilor vizibile, există ceva care face ca aceste lucruri să fie ceea ce sunt și nimic altceva. Lucrurile au în viziunea acestor filosofi, în ciuda diversității lor, o origine comună, dar și o natură comună.

Aceste convingeri generează investigația ontologică sau metafizică în filosofie – în fapt filosofia în înțeles grecesc se confundă cu ontologia sau metafizica - investigație ce apare, în ordine istorică, sub forma cosmologiei.

Primii filosofi greci sunt numiți cosmologi sau fiziologiști, pentru că ei sunt interesați să determina natura (*physis*) lucrurilor, prin determinarea elementului comun care intră în alcătuirea acestora, element care ar trebui să le determine și modul lor de fi în lume. Acest element comun este numit *arché*, (început, principiu) și era conceput ca fiind singurul factor explicativ al ordinii lumii. Lumea este o ordine și o unitate pentru că există un *arché* al ei care o face să fie ceea ce este și nu altceva. Indiferent de varietatea lor toate lucrurile au în alcătuirea lor intimă acest *arché*, mai precis, aceste lucruri sunt forme de manifestare ale sale. *Arché*-ul ar putea explica, în convingerea fiziologiștilor, atât unitatea lumii cât și diversitatea ei. Acesta ar putea fi reprezentat, desigur extrem de naiv, ca butucul care

conferă unitate roții formată din diversitatea spițelor. Preocuparea fundamentală a fiziologiștilor este, aşadar, determinarea naturii acestui *arché*.

Filosofia debutează cu un enunț ce pare a cuprinde în corpusul ei o eroare, și anume: “Principiul lumii (*arché*) este constituit din apă.” (Thales). Această propoziție deschide în fapt discursul ontologic și filosofic dacă îi cercetăm înțelesul și trecem dincolo de simpla ei expresie lingvistică.

Interpretată, propoziția lui Thales - “apa este originea tuturor lucrurilor” - ne permite să înțelegem modul de gândire filosofic, diferit de celelalte poziționări ale minții în raport cu lumea. Enunțul lui Thales sugerează următoarele înțelesuri: a) există un element comun, o rădăcină a tuturor lucrurilor, din care acestea își extrag originea și natura lor; b) acest element este situat în interiorul lumii, este ceva imanent ei; c) putem cunoaște acest element care conferă unitate lumii prin propriile noastre puteri. Thales nu face recurs la nici o zeitate, lăsându-ne să înțelegem că mintea noastră este capabilă prin ea însăși să găsească și să lămurească elementul de unitate a lumii. Gândirea filosofică începe, aşadar, cu Thales din Milet, să dobândească un caracter metodic, în sensul că el îi fixează obiectul de exercițiu intelectual și sugerează, totodată, calea pe care o poate urma omul atunci când vrea să înțeleagă lumea și pe sine însuși.

## 2. Școala lui Pitagora

Cum se știe, alături de Thales au existat în Școala din Milet și alți învățați greci care au trăit în chip înțelept și au depășit în agerimea minții pe ceilalți semeni. Este vorba despre Anaximenes și Anaximandros care au identifica natura lumii în alte elemente: aerul și respectiv *apeiron*-ul (nedeterminatul), dar în istoria esențială a gândirii presocratice momentul cel mai important, după Thales, l-a constituit învățătura școlii pitagoreice. Școala lui Pitagora (580-500 î.d.H) era ca un fel de sectă religioasă, un gen de ordin călugăresc cu cicluri de inițiere, reguli și norme de comportare dintre care se detașează ca importanță, ascultarea, tăcerea și supunerea. A intra în acest ordin constituia o adevărată performanță. Documentele rămase vorbesc despre examinarea prealabilă la care erau supuși tinerii discipoli. Se spune că aceștia erau cercetați după fizionomie, după firea și caracterul lor, încercându-se să se stabilească însușirile intelectuale după expresia și trăsăturile feței, ca și după ținuta și înfățișarea corpului în întregime. Și în acest context, trebuie să amintim și mărturia lui Cicero care, invocând tradiția literară, îl amintește pe Pherekydes din Syros, un personaj legendar trăitor în veacul al 6-lea î.d.H, contemporan fiind cu Thales, aşadar, de la care Pitagora ar fi preluat o bună parte din învățătura sa privitoare la suflet. Ceea ce s-a transmis prin tradiția literară – amintește Cicero - și

anume că sufletele oamenilor sunt veșnice a spus-o prima oară Pherekydes din Syros. Și tot el, deținând cărțile apocrife ale fenicienilor, a introdus cel dintâi teoria cu privire la metempsihoză, adică teoria privitoare la migrarea sufletelor după moarte, susține o altă sursă antică. Alături de aceste idei privitoare la suflet, în mediile pitagoreice a apărut și concepția sufletului-armonie. Hippon din Metapont, un adept al filosofiei lui Pitagora, susținea, de pildă, că sufletul este un fel de armonie, un acord al tonalităților, căci, spunea el, armonia este un amestec și o potrivire între contrarii, la fel cum trupul este alcătuit din contrarii. Dar, atrăgea atenția același Hippon din Metapont, “cu totul altceva este sufletul și altceva corpul; sufletul e treaz și atunci când corpul este amorțit; el vede și când acesta orb și trăiește și când a murit.” Este importantă această idee a sufletului – armonie pentru că e intim corelată cu celebra “doctrină a numărului”.

Pentru această școală principiul lumii este numărul, pe care îl concepeau, nu ideal, cum îl gândim noi astăzi, cât mai degrabă ca pe ceva material, sau corporal. Pentru Pitagora, toate formele de existență sunt manifestări ale numărului, fie că este vorba de un corp oarecare, de cosmos în totalitatea lui, ori de sufletul omenesc. Chiar trăirile noastre profunde, cum ar fi de pildă, iubirea sau ura, inclusiv virtuțile sau defectele noastre morale, sunt în această viziune, expresii ale manifestării numărului. În treacăt fie spus, Platon în dialogul *Phaidon* supune unei analize severe relevanța și adevărul acestei concepții despre suflet. În fapt, întregul univers este, în viziune pitagoreică, armonie. Aceasta este dată de existența unor raporturi numerice de natură cantitativă între toate lucrurile fără viață și însuflețite. Metamorfoza lumii, trecerea lucrurilor prin diverse stadii de creștere, transformarea unora în altele se explică prin raporturi numerice în corpusul cărora armonia este prevalentă.

Imaginea lumii propusă de Pitagora își are obârșia în *Unul* ca element ce conferă unitate tuturor lucrurilor. “Din Unul se naște doimea nedefinită, din aceasta se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din acestea corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru: focul, apa, pământul și aerul. Acestea se transformă și trec pe rând prin toate lucrurile.” (*Filosofia greacă până la Platon*, Volumul I, Partea 1).

Pitagora este, cum se știe, creatorul termenului de filosofie. În opinia sa înțelepciunea este o calitate a zeilor și nu a oamenilor; oamenii pot fi cel mult iubitori de înțelepciune, adică filosofi.

În concluzie putem spune că principala contribuție teoretică a lui Pitagora constă în faptul că el precizează mai bine problema ontologică enunțată de Thales. Aceasta problemă constă în deslușirea *raportului dintre Unul și Multiplu*.

### 3. Heraclit din Efes

Filosofia greacă propune un mod de poziționare a minții noastre față de lume și concomitent creează și distincțiile conceptuale ale acestei poziționări. Altfel spus, vechii greci creează filosofia, dar și limbajul care o circumscrie.

Primul termen filosofic care nu mai are aplicație în experiența curentă a vieții noastre este cel de *apeiron* (infiniul, necondiționatul, nesfârșitul), creație a lui Anaximandros. Pe această linie de inovație conceptuală se înscriu apoi toți iubitorii de înțelepciune care i-au succedat lui Anaximandros, un loc important ocupându-l Heraclit, filosoful din Efes (540-474 î.d.H), care aduce în câmpul ontologiei, pe cale de constituire, termenul de *devenire*. Din perspectiva devenirii heraclitiene, toate lucrurile sunt într-o transformare permanentă, lumea, în ansamblul ei, oferind un spectacol al veșnicei transformări. Nimic nu este static, totul se mișcă, totul curge. Ceea ce este nu va mai fi. Totul devine. În această curgere continuă există totuși ceva care rămâne identic cu sine, ceva care face această lume inteligibilă. Legea care guvernează această curgere nesfârșită, lege care este ascunsă privirii celor mulți, poate fi surprinsă de mintea filosofului (înțeleptului) dacă pleacă de la premisa existenței *logosului*.

Plecând de la ideea de *logos*, Heraclit elaborează un scenariu ontologic apelând mai degrabă la metafore și la înțelesurile mai adânci pe care le posedă limbajul comun. Suntem la începutul filosofării iar limbajul filosofic, cu excepția câtorva termeni, se află și el la începuturi. Așa se explică de ce în acest scenariu ontologic întâlnim termeni care trimit în mod nemijlocit la realități fizice, materiale: focul, apa, pământul, marea etc. Însă construcția lui Heraclit cu acest limbaj transmite un alt înțeles izvorât din faptul că termenii obișnuiți sunt simboluri sau semne pentru înțelesuri filosofice.

Scenariul ontologic heraclitian, în ciuda faptului că operează cu un limbaj fizicist, propune o structură logică argumentativă în perimetrul căruia se va plasa apoi orice demers ontologic. În această construcție importante sunt nu cuvintele și termenii, ci structura logică subiacentă, înțelesul de ansamblu sugerat de Heraclit. Prin Heraclit se elaborează primul scenariu al generării lucrurilor.

Simplificând lucrurile, itinerarul “scenariului” ontologic ar putea fi reprezentat, în liniile sale esențiale astfel: lucrurile sunt într-o permanentă schimbare. Cu toate acestea, există „în spatele lor” un element care rămâne identic cu sine și care face posibilă această

schimbare. Lucrurile sunt așa cum sunt din rațiuni adânci, sugerează Heraclit. Ele se înfățișează lumii la nivel fenomenal ca semne și expresii ale unei ordini invizibile. În esență, ordinea, *logosul* explică de ce lucrurile în devenirea lor sunt supuse regularității. Ele apar, există și mor într-o ordine necesară (necesar  $\equiv$  inevitabil în condițiile date) ce nu poate schimbată. Deducem de aici că *logosul* este un fel de divinitate care dirijează întreaga existență după scopuri pe care mintea omenească cu greu le-ar putea surprinde. Acest *logos* primește la Heraclit numele de *foc* (*pyr*), cuvânt care poate fi luat ca un nume pentru entitatea veșnic identică cu sine însăși și responsabilă pentru tot ceea ce se întâmplă în lume. *Focul*, în această perspectivă, desemnează elementul în care se originează toate lucrurile. Din acesta provin toate aceste lucruri și tot în el se întorc. Aceasta înseamnă că *focul* “produce” lucrurile, le conferă materie și formă, le impune legea de existență și tot *focul* este cel care le distruge, le cheamă înapoi pentru ca apoi să nască alte lucruri care se vor supune acelorași reguli de succesiune. „Focul trăiește moartea pământului și aerul trăiește moartea focului; apa trăiește moartea aerului și pământul pe cea a apei. Moartea focului — nașterea aerului; moartea aerului — nașterea apei. Moartea pământului înseamnă nașterea apei, moartea apei înseamnă ivirea apei, moartea aerului înseamnă foc și invers... Drumul în sus și în jos este unul și același... Nemuritor — muritor, muritor — nemuritor....Viața unora este moartea celorlalți, iar viața acestora, moartea celor dinainte....Armonia invizibilă este mai puternică decât cea vizibilă” (*Filosofia greacă până la Platon*, Volumul I, Partea 1).

Structura logică subiacentă, posibilă (verosimilă), pe care o putem extrage din obscurele texte heraclitiene este următoarea: Există un element în calitate de principiu ordonator al întregii lumi. Acest element rămâne identic cu sine pentru că dacă s-ar transforma și-ar pierde calitatea de principiu ordonator. El trebuie să fie veșnic, identic cu sine. Trebuie, totodată, să fie și în lucrurile care se originează în el, dar și în sine, fără a-și pierde identitatea. Acest element trebuie să genereze lucrurile și totodată să le cheme la sine, într-un proces ilimitat în timp. Generarea lucrurilor este posibilă pentru că structura internă a principiului ordonator permite acest fapt. El este „un foc veșnic viu, care se aprinde și se stinge după măsură “ și care totodată are, în conformitate cu această măsură, un comportament dual. Acest foc veșnic viu este în același timp „și lipsă și prisos”. Mecanismele interne ale lipsei și prisosului formează lumea și tot aceste mecanisme fac ca lumea să fie ceea ce este.

Între această entitate-principiu și lucrurile individuale se interpun o serie de mediatori ontologici (apă, aer, foc, pământ - mari structuri ale lumii) care păstrează identitatea



principiului cu sine și care pot totodată explica felul în care acesta este prezent în lucruri, fără ca natura sa intrinsecă să fie alterată.

#### 4. Conceptul *ființei* în gândirea lui Parmenide

Parmenide (515-450 î.d.H), fixează obiectul de exercițiu intelectual al ontologiei dând nume principiului din care lucrurile își extrag obârșia și natura. Fragmentele păstrate din gândirea lui Parmenide, cu toate că au o exprimare intens metaforică, propun un set de distincții conceptuale pe care gândirea filosofică le va încorpora sistematic în discursul său. Aceste distincții conceptuale sunt susceptibile de a fi extrase din aceste texte printr-o raportare la dezvoltările ulterioare ale gândirii filosofice.

Prima problemă pe care o pune în discuție Parmenide este legată de conceptul *ființei*: Cum poate fi definită *ființa* în condițiile în care ea desemnează tot ceea ce este, tot ceea ce există, existența în ansamblul ei?

Parmenide optează pentru o definiție de natură tautologică iar perspectiva sa este una analitică. Conceptul *ființei* nu poate fi definit, decât numai prin attribute pe care le gândim noi în mod implicit în acest concept. Definiția explicită nu face nimic altceva decât sa aducă în prezență ceea ce noi gândim ca attribute implicite ale ei. Dacă *ființa* este ceea ce este și dacă în extensiunea conceptului este inclusă existența în sensul cel mai general al cuvântului, ea nu poate fi definită ca un concept obișnuit (prin gen proxim și diferență specifică) căci ea este genul suprem.

Soluția pe care o propune Parmenide vizează tautologia, dar într-un sens strict logic și ontologic. Parmenide identifică *ființa* cu gândirea. A fi e totuna cu a gândi. Aceasta înseamnă că definiția *ființei* e realizată plecând de la condițiile formale ale gândirii. Structurile logice ale gândirii instanțiază intensiunea și extensiunea *ființei*. Această strategie explicativă a fost ulterior desemnată cu sintagma condiții de inteligibilitate ale principiului.

Principiul lumii, entitatea care face ca această lume să fie unică și unitară în diversitatea manifestărilor ei, *Ființa ca ființă*, cum va fi denumită de Aristotel mai târziu, reprezintă un construct al gândirii noastre și, în acest punct, Parmenide se ocupă de o a doua distincție: între obiectul real ca obiect al percepțiilor noastre (obiect senzorio-perceptiv) și obiectul cunoașterii. *Ființa* este în planul obiectului cunoașterii. *Ființa* reprezintă o construcție a minții noastre, iar conținutul ei este dat de ceea ce mintea noastră a pus în ea. Ori mintea noastră efectuează această operație fără să vină în conflict cu ea însăși. Mintea noastră nu poate gândi neființa pentru că ar veni în conflict cu sine însăși și prin urmare, în mod constrângător logic și tautologic trebuie să deducem că *ființa*

este. Mentea noastră în exercițiul ei coerent este constrânsă de logica sa internă să admită că *ființa* are un set de atribute pe care nu le putem elimina atunci când gândim acest concept. De fapt, procedeul de gândire a acestui concept coincide cu o construcție a lui. *Ființa* trebuie să fie unică, nenăscută, nepieritoare etc. și aceste predicate se impun gândirii noastre în ciuda faptului că gândirea noastră este cea care atribuie aceste proprietăți.

A treia problemă (distanțiere) care rezultă din textele parmenidiene este legată de căile pe care filosoful grec le deosebește în cercetarea adevărului. Numită de Platon *doxa-episteme*, această distanțiere este formulată în sugestie de către Parmenide.

*Doxa* este calea opiniei, este calea formulărilor subiective și ca atare rezultatele sunt variabile în funcție de individ, timp, loc, cultură etc. Altfel spus, *doxa* reprezintă universul părerilor, al opiniilor personale care au o valoare pentru cel care le formulează, dar care nu au valoare obiectivă (transindividuală).

*Episteme* reprezintă universul opiniilor cu valoare de adevăr. Ele sunt intersubiectiv testabile și au o semnificație obiectivă în ciuda faptului că formulările aparțin unui ins/individ uman sau altuia.

Vom reveni pe larg asupra acestei distanțieri în următorul curs consacrat lui Platon.

## **2.4. Platon și tensiunea dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă**

### **1. Platon și gândirea dialogică**

Filosofia lui Platon (428-347 î.d.H) nu poate fi expusă în mod satisfăcător fără să te expui unor obiecții reale, de principiu. Întreaga filosofie contemporană, spunea undeva North Whitehead (1861-1947), reprezintă simple adnotări la gândirea lui Platon. De aceea este preferabil, fiind în concordanță și cu intențiile acestui curs, să expunem modul de gândire a lui Platon, mai precis să-i detașăm structura interioară a lui având drept criteriu problema care ne interesează pe noi: problema ontologică.

Sistemul de gândire platonician îl găsim expus în 28 de dialoguri și 13 scrisori (din care doar 3 sunt autentificate). Acesta este un sistem de gândire deschis unor multiple interpretări, ceea ce face valabilă aprecierea lui Whitehead, anume că întreaga filosofie occidentală nu reprezintă altceva decât adnotări în marginea gândirii lui Platon. În esență, putem spune că întregul program al filosofiei europene este prezent în filosofia lui Platon. Altfel spus, Platon formulează toate problemele pe care le va aduce în prim plan gândirea europeană până astăzi și tot el va indica și posibilele soluții. Mai mult decât atât, distanțierile conceptuale pe care le propune au marcat decisiv gândirea și sensibilitatea

europăeană. Programele filosofice din secolul XX, unele dintre ele manifest antiplatonice, nu au reușit să înlocuiască definitiv viziunea lui Platon asupra lumii.

Filosofia lui Platon este expusă sub formă dialogică. Această preferință exclusivă a lui Platon pentru dialog ne trimite cu gândul la ceva mai profund decât o simplă opțiune stilistică. Preferința pentru forma dialogică a filosofiei ascunde, în spatele aparenței, o concepție asupra *adevărului* și rolului filosofiei, concepție pe care Platon a preluat-o, parțial, urmând sugestiile maestrul său Socrate.

Adevărul, sugerează Platon, este un bun comun al tuturor și din această perspectivă nici un om nu are, în raportarea la adevăr, un statut privilegiat. Aceasta înseamnă că dimpreună avem acces la adevăr și că împreună trebuie să îl căutăm. Dacă adevărul poate fi căutat, asta înseamnă că trebuie să postulăm existența lui dincolo de activitatea de căutare. Adevărul, susține Platon, este ceva impersonal, are atributul universalității (este același pretutindeni și întotdeauna) și este totodată și obiectiv (în sensul că nu este supus propriilor noastre opțiuni și nici controlului voinței noastre). Așa se explică - cum subliniază de altfel mai multe studii recente - de ce Platon și-a scris întreaga filosofie împotriva sofștilor, a “neguțătorilor de înțelepciune” care susțineau că totul se oprește la convenție și că ceea ce numim noi realitate sau adevăr nu sunt nimic altceva decât simple proiecții ale omului în lume. Nimic mai mult. Ei bine, Platon nu crede că a cunoaște în mod autentic înseamnă a dobândi acordul oamenilor în privința unei probleme controversate, așa cum considerau sofștii și, până la un punct, chiar Socrate. Or, gândea Platon, în acest caz garanția este doar subiectivă. Există acord și în prejudecăți și superstiții. Din acest motiv, probabil, Platon își îndreaptă eforturile spre garanția obiectivă a cunoașterii. El caută să determine în ce constă acordul dintre noi și realitate. Acordul oamenilor în privința adevărului trebuie, așadar, el însuși înțeles și explicat. Acest acord al oamenilor se explică nu prin deciziile lor consensuale, mai mult sau mai puțin arbitrare, ci prin faptul că adevărul există “mai înainte” de a fi adus în prezență de către oameni. Oamenii posedă deja cunoștințele adevărate care sunt, într-un anumit fel date, și pe care le conștientizează în procesul cunoașterii. Ele sunt deșteptate în om și aduse în prezență printr-un mecanism complex al dezbaterii, al dialogului și dialecticii. Prin urmare, ceea ce susțineau sofștii este neîntemeiat în ciuda aparenței de adevăr. Cum arătam, sofștii considerau că ceea ce numim adevăr este un rezultat al activității intelective a omului și al proceselor de comunicare stabilite pe baza acestei activități. Altfel spus, în viziunea sofștilor, adevărul se conjugă cu opinia, cu părerea pe care ne-o facem, fiecare, despre un lucru sau altul. Opinia împărtășită de mai mulți oameni este adevăr și, prin urmare,

adevărul este o convenție între oameni. Adevărul, susțin sofistii, nu transcende umanul, este valabil în limitele umanității, iar principala sa caracteristică este relativitatea.

Această viziune relativistă este respinsă de Platon cu toată tăria, în temeiul convingerii că nu se poate trăi – dacă am accepta poziția sofștilor – cu o astfel de perspectivă. Ar trebui să desființăm știința noastră despre lume care este obiectivă, în sensul că este valabilă pretutindeni și indiferent de propriile noastre opțiuni și convingeri sau păreri. Știința, care este deci transindividuală și care, datorită acestor atribute, fundează schemele noastre de comportament și principiile de acțiune omenească eficientă.

Suntem constrânși de felul în care este organizată viața noastră să postulăm și să acceptăm ideea că adevărul preexistă, și că oamenii, prin activitatea de căutare, de cunoaștere și de numire a lui, nu fac nimic altceva decât să îl dezvăluie, să îl descopere. Această idee ar fi, în opțiunea lui Platon, mai apropiată de practicarea vieții noastre în comun, viață care nu ar fi posibilă în absența unor cunoștințe veritabile despre lume. Nu am putea trăi într-un univers în care, cum sugerează sofistii, nu avem posibilitatea de a deosebi între halucinație și adevăr.

Revenind, preferința pentru forma dialogică a filosofării indică faptul că în viziunea lui Platon, cu toții putem accede la adevăr, îl putem descoperi și totodată, îl putem aduce în prezență. Adevărul preexistă în mințile noastre într-o formă latentă. Prin dialog noi îl putem trezi, îl putem înconjura teoretic și îl putem apoi numi. Putem spune că și acest punct de vedere este preluat în totalitate de la Socrate, care, prin procedura maieutică, scotea la lumină și numea adevărul aflat implicit în sufletele oamenilor.

În paranteză fie spus, Platon este adeptul unui dialog competitiv întreținut de parteneri egali care caută adevărul împreună și nu un adept al dialogului inițiat în perimetrul căruia întrebările se pun învățătorului posesor de adevăr, cu scopul ca acel adevăr să fie dus de către discipol mai departe. În cazul lui Platon cei angajați în dialog nu știu unde ajung împreună. Ceea ce știu cu exactitate este convingerea că de unul singur nu se poate ajunge în același punct în care ajung competitorii unui dialog.

Rezumând, a cunoaște înseamnă pentru Platon a ști ceva ce cunoșteam mai dinainte. Această idee a preexistenței adevărului îi permite lui Platon să postuleze ideea sufletului nemuritor și totodată să propună o sistematică și o ierarhie a lumii într-o teorie numită în mod convențional Teoria Ideilor.

## **2. Modelul gândiri platonice. Teoria ideilor**

“Cu Platon și Aristotel filosofia ia din ce în ce mai mult un caracter “școlar” și “sistematic”, pe care le va păstra până în vremurile noastre. Ea tinde să devină un sistem de

ansamblu al universului, o privire generală și ordonatoare a întregului câmp al cunoștințelor omenești; iar filosoful ajunge un dascăl, un om învățat și cuminte, care, înconjurat de învățăcei, se întreabă și discută cu ei despre rostul și înțelesul tuturor lucrurilor” (Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică, Dimensiunea românească a existenței, I*, Editura Eminescu, București, 1992, p. 186). Odată cu această etapă a gândirii filosofice, metafizica asimilată de Platon cu filosofia, este concepută până la Nietzsche, drept o știință obiectivă. Filosoful german schimbă datele problemei pentru că el susține că filosofia este o viziune personală asupra lumii; filosofia este o proiecție subiectivă, o încercare de acord al individului cu lumea.

Axul gândirii lui Platon asupra lumii îl putem detecta în așa-zisa *teorie a Ideilor*, pe care o găsim expusă metaforic în dialogul „Republica”, cartea a VII-a. Platon propune aici o interpretare asupra lumii ca întreg, dar numai cu titlu de ipoteză. Din această perspectivă putem vedea și cele trei perioade ale gândirii lui Platon despre care vorbesc exegeții care au împărțit dialogurile, respectiv gândirea sa în trei etape distincte: perioada de tinerețe (socratică) care pregătește printr-un șir de dialoguri etice sistematica expusă de Platon în *Republica*, dialogul care face trecerea la etapa de maturitate. În această etapă se precizează construcția teoriei amintite. În sfârșit, în dialogurile de bătrânețe găsim replici critice la această construcție de maturitate. Prin urmare, dacă ne raportăm la aceste trei etape, mai mult sau mai puțin convenționale din gândirea lui Platon, putem accepta următoarea logică de construcție ontologică propusă cu titlu de ipoteză: perioada de tinerețe coincide cu propunerea ipotezei; apoi, la maturitate, urmează o perioadă de construcție și de expunere sistematică; în sfârșit, o perioadă de punere la probă, de analiză critică a propriei sale construcții, la senectute.

Așadar, expunerea filosofică platoniciană nu trebuie privită ca o dogmatică, respectiv ca un set de teze ce surprind o imagine globală asupra lumii, fără justificări critice. Platon este un spirit critic și lucid care își consideră propria sa filosofie ca o viziune în marginea ipoteticului.

Nucleul sistematicii filosofice pe care o propune Platon îl regăsim în teoria Ideilor, cu toate că ea este dominantă în perioada de maturitate a sa. Din această perspectivă putem interpreta perioada de tinerețe, în care Platon a elaborat în jur de 7-8 dialoguri, ca o pregătire a teoriei Ideilor, iar perioada de bătrânețe ca o încercare de reîntemeiere, utilizând ca instrument de analiză critica filosofică.

În sens propriu, nu putem vorbi de o teorie a Ideilor dacă înțelegem prin teorie o construcție conceptuală dispusă într-un mod algoritmic, după următorii pași: postularea

principiilor, stabilirea regulilor și definițiilor, derivarea strictă a consecințelor din principii ș. a. Prin raportare la acest model, putem susține că în opera lui Platon nu întâlnim o astfel de teorie, mai ales că expunerea viziunii sale sistematice despre lume este realizată prin apel la mit și la metaforă.

În esență teoria Ideilor (în accepția “slabă” pe care i-o dăm) cuprinde următoarea sistematică conceptuală: *lumea vizibilă, lumea inteligibilă, ideea de participare*. Prin această construcție Platon repune *problema raportului dintre Unul și Multiplu* în termenii *unității lucrurilor de același fel*. Platon se raportează la tradiția filosofică anterioară preluând nu numai sugestiile constructive, cât mai degrabă problemele care circumscriu domeniul de interes al iubirii de înțelepciune. În primul rând, Platon reformulează dintr-un orizont mai analitic problema capitală a ontologiei, pusă într-un mod implicit chiar de Thales: raportul dintre Unul și Multiplu.

Pentru a stabili acest raport, Unul-Multiplu, trebuie să reflectăm asupra raportului dintre general și particular. Altfel spus, este mai bine să cercetăm în ce constă unitatea lucrurilor de același fel, ca treaptă intermediară în rezolvarea raportului dintre Unu-Multiplu.

Lumea este una, susține Platon, continuând astfel tradițiile filosofiei anterioare lui, și ea este una pentru că există un temei al ei, prezent pretutindeni și întotdeauna, care explică de ce lumea este un Cosmos și nu o îngrămadire haotică de obiecte și relații dintre acestea. Gândirea noastră trebuie să se raporteze, pentru ca exercițiul ei să fie adevărat, la acest element de unitate; prin urmare, filosofia trebuie să cerceteze ceea ce este în mod autentic, adică acel element care se află în mod real pretutindeni și întotdeauna, altfel spus realitatea în sine, ceea ce este necondiționat. Așa se explică de ce Platon, în Republica 520 e, definește filosofia astfel: „filosofia este o răsucire a sufletului de la o zi întunecată ca noaptea, către ziua cea adevărată, o ascensiune și o revenire către ceea ce este”.

Lucrurile sunt, prin urmare, semne pentru ceva mai adânc care stă în spatele lor. Prin ele însele, lucrurile nu pot fi înțelese, sunt ininteligibile. Motivul? Comportamentul lor nu este întâmplător, întrucât toate urmăresc o anume ordine de finalitate. Din această perspectivă trebuie să postulăm că există ceva „ascuns” care le face să fie ceea ce sunt și nu altceva, ceva care le determină să stabilească aceste relații și nu altele. Cunoașterea lumii înseamnă cunoașterea esenței lucrurilor, a acelui element care este responsabil de raționalitatea evidentă a lumii.

Plecând de la aceste raționamente, Platon răspunde la o altă întrebare: cum deosebim lucrurile unele de altele? Prin formă, este răspunsul său. În sens primar, printr-o raportare

la orizontul perceptiv-senzorial al omului, lumea este un ansamblu de forme, pentru că obiectele se deosebesc între ele prin forma lor. În lume nu există două forme identice. Cu toate acestea, între ele există „înrudiri de familie”; formele sunt identice cu ele însele, dar nu sunt total diferite unele de altele. A cunoaște un lucru înseamnă a cunoaște forma acestuia, configurația lăuntrică a lui printr-o raportare la alte forme, distincte de el. „Complexele de forme” („clasele”, „agregatele”) creează identități mai largi, dar și diferențe. Evident că formele în cauză pot fi văzute dintr-o perspectivă ierarhizantă, în sensul că anumite forme subsumează alte forme. Așa ajunge Platon să elaboreze teoria formelor determinate, cât și a formelor ca forme, numită și teoria Ideilor. În limba greacă, Forma era asimilată ideilor, modelelor, prototipurilor, tipurilor și prin urmare teoria Ideilor este sinonimă, în această perspectivă, cu teoria Formelor.

### **3. Distincții conceptuale în gândirea platonice**

Cum spuneam, ceea ce se numește teoria Ideilor reprezintă o expunerea metaforică în dialogul *Republica, Cartea a VII-a*, (514a-521c), cu toate că sugestii asupra ei sunt formulate și în dialogurile de tinerețe. Prezentarea metaforică cu o puternică încărcătură mitică prin care Platon își expune teoria Ideilor a fost interpretată în fel și chip și chiar raționalizată sub forma unor structuri ce pot fi reprezentate în ordine geometrică. Schematizând pentru a reține ceea ce este esențial, teoria Ideilor propune anumite distincții conceptuale capitale pentru cultura și sensibilitatea europeană. Vom reține doar două dintre acestea:

#### **a) Distincția dintre fenomen și esență (aparență și esență)**

Pentru Platon, în corpusul lumii trebuie să distingem între aparență și esență, între fenomene (ceea ce apare) și ceea ce rămâne mereu identic cu sine, esența. Obiectele multiple ale lumii, lucrurile sensibile, sunt supuse legii devenirii; ele apar și dispar după o scurtă trecere prin lume. Aceste obiecte reprezintă aparența acestei lumi, sunt copii, existențe de gradul al doilea, pentru că ele nu își au temeiul în ele însele. Copiile nu sunt inteligibile pentru că sunt și nu sunt în egală măsură, pentru faptul că ele pier fără să lase nimic în urmă. Dar copiile, fenomenele, lucrurile sensibile, sunt semne pentru ceva mai adânc, pentru ceva care stă în “spatele” lor și care le guvernează modul acesta de a fi și de a nu fi. Aceste existențe din spatele existenței lucrurilor lumii sunt identice cu ele însele, își păstrează perpetuu ființa și modul lor de a fi. Pe de o parte deci, lumea este una a copiilor, a obiectelor perisabile, pe de altă parte lumea este structurată de Idei sau de Forme, ca prototipuri ale acestor copii. Cunoașterea noastră ar trebui să se îndrepte spre cunoașterea acestor Forme, plecând de la semnele lor în această lume — lucrurile.

Procesul înaintării spre lumea Ideilor se realizează treptat, prin operații intelective complexe, drum care coincide cu trecerea de la aparență la esență. Lucrurile *participă* la Idei, în sensul că ele le copiază structura, dar fără ca să scoată Ideile din regimul lor de existență.

Întrebarea la care a încercat Platon să răspundă în dialogurile principale de bătrânețe a fost formulată în termenii următorii: unde își au aceste Idei sediul? Lumea lucrurilor este una sensibilă, ea are proprietăți detectabile cu ajutorul simțurilor noastre. Existența acestor lucruri este pusă în evidență de simpla afirmație sau de indicarea ostensivă (“cu degetul”) a acestora. Lumea ideilor este una inteligibilă, adică o lume care poate fi gândită în mod necontradictoriu, dar care nu este obiect de percepție niciodată. Am fi tentați să susținem că lumea Ideilor este o creație a minții noastre și că sediul ei s-ar afla în mintea noastră. Or, această ipoteză este inacceptabilă pentru Platon, întrucât nu mai avem temei să susținem caracterul obiectiv al cunoașterii. În realitate, susține Platon, lumea ideilor este o lume în sine, radical deosebită de lumea copiilor. Ideile formează o lume transcendentă (lumea de “dincolo”), o lume eternă și invizibilă total separată de lucrurile sensibile. Dar atunci, cum ceea ce este total deosebit de lume întemeiază lumea și o face să fie ceea ce este? Această dificultate reală, dimpreună cu altele, discutate în dialogurile de bătrânețe, îl fac pe Platon să privească cu circumspecție propria lui construcție de maturitate. Cum spuneam, totul este propus de Platon cu titlu de ipoteză, filosofia având, în ultimă instanță, menirea de a pune mai degrabă probleme decât de a le rezolva.

b) Distincția dintre *doxa* și *epistémé* (opinie arbitrară și cunoaștere, opinie întemeiată)

Prin teoria Ideilor, Platon face distincția (enunțată inițial de Parmenide) dintre *doxa* și *epistémé*, fiind interesat să descopere mecanismele prin care mintea noastră este capabilă să ajungă la adevăr. Dar pentru a înțelege acest lucru trebuie să facem un scurt ocol lămuritor.

Pentru Platon există anumite facultăți de cunoaștere distincte între ele. Într-un fel cunoaștem un lucru obișnuit, pe care îl putem încadra spatio-temporal, și într-un alt fel cunoaștem lumea Ideilor. În treacăt fie spus, distincția între facultățile de cunoaștere, pornind de la obiectul cunoașterii, va face carieră în gândirea modernă. Platon făcea această distincție între cunoașterea prin simțuri și cunoașterea prin rațiune, întrucât este constrâns logic, într-un anumit fel, de faptul că admite existența a două lumi (lumea trancedendentă –lumea immanentă), care nu comunică între ele.



Ideea era pentru Platon Unul. (Absolutul, cum vor spune modernii). Fiecare Idee are o semnificație în sine și se raportează la un multiplu care este alcătuit din obiectele care participau la această Idee. Există de pildă Ideea de frumos în timp ce multiplul ei este reprezentat de lucrurile frumoase. Dar noi nu putem cunoaște actual această Idee (Frumosul însuși, Frumosul-în-sine), pentru că ea nu face parte din categoria obiectelor obișnuite. Unul nu face parte din planul sensibilului ci din cel al inteligibilului și accesul la acest plan este deschis pe o altă cale decât calea simțurilor. Vedem cu ochii obiectele frumoase dar nu vedem Frumosul din obiectele frumoase. Frumosul în calitatea lui de frumos nu este la rândul lui un obiect frumos pe care îl putem vedea cu ochii. Îl putem “vedea” cu gândirea și putem, cel puțin la nivel de încercare, să-l definim rațional, să “arătăm” (prin definiție) ceea ce este el. De la această “vedere” a minții provine, cum mai spuneam, *theoria*, care înseamnă, privire, contemplație, speculație.

Platon, în această privință, urmează sugestiile lui Socrate. Socrate folosea maieutica pentru a stabili definiții generale ale lucrurilor, după cum spune chiar Aristotel, dar, în mod surprinzător, el nu admite nici o definiție de ultimă instanță, (o definiție definitivă și irevocabilă). Socrate opera cu mai multe definiții, încercând să arate lipsa de întemeiere a fiecăreia dintre ele. Putem înțelege, după Socrate, că generalul, (în cazul nostru, ceea ce este comun în toate obiectele frumoase) vizat prin aceste definiții nu ar fi punct terminus în cunoaștere și prin urmare cunoaștere nu se încheie cu definiția generalului. Socrate nu ne spune ce cale trebuie să urmăm pentru a ajunge la o cunoaștere întemeiată. El rămâne totuși la o critică a cunoașterii, la faptul de a indica lipsa de temei a cunoașterilor pe care noi le socotim bine așezate, bine întemeiate.

Platon sesizează această deschidere operată de Socrate și înaintează pe calea indicată de el, depășindu-l în multe privințe. Așa se explică *trecerea de la general la universal*, căci Ideea este un universal (Unul). Ele sunt existențe în sine, sunt existențe absolute. Fiecare Idee subordonează un multiplu. În orizontul experienței obișnuite noi cunoaștem multiplul, adică lucrurile frumoase, lucrurile bune ș.a. Această cunoaștere este posibilă pentru că noi raportăm cunoașterea acestor obiecte la cunoașterea prealabilă universalului, a Ideii. Nu este vorba despre un prealabil determinat spațio-temporal în sensul că am cunoscut acum câteva zile universalul și acum raportăm obiectul individual la universal. Este vorba despre o cunoaștere universală în mod absolut, adică o cunoaștere care a fost dobândită de sufletul nostru înainte de a fi unit cu corpul nostru. Prin urmare, sufletul (*nous*-ul, inteligența, gândirea), este nemuritor.

În multe privințe Platon este un eleat, iar sintagma „a fi este totuna cu a gândi” reprezintă pentru el o axiomă. Gândirea care se exercită metodic ajunge la *ființă*, respectiv la ceea ce este, dacă și numai dacă trece dincolo de lumea aparențelor. Această lume (sensibilă) este lumea în care domnește fără opreliști părerea, opinia. Oamenii nu pot trăi în comun dacă nu stabilesc între ei relații de comunicare despre treburile cetății cât și despre treburile lor individuale. Trebuie spus că, prin natura lor, oamenii doresc să cunoască adevărul, care își are izvorul în mirare. Acest adevăr este dorit de dragul lui, fără vreun scop oarecare. Dar cum se poate ajunge la adevăr, în condițiile în care fiecare pare a avea dreptate? Sofiștii (profesorii de retorică) argumentau tocmai această teză, împărtășită de toți cetățenii Atenei. Fiecare are dreptate în felul său, iar o teză și o antiteză pot fi susținute cu argumente logice în egală măsură. Adevărul era, în viziunea lor, o convenție omenească, ceva care nu are în corpul său o necesitate logică supraindividuală. Disputa dintre *nomos* (lege, convenție, înțelegere) și *physis* (natură, esență), prezentă în vremea lui Platon, nu viza numai problema izvorului legilor cetății, ci și capacitatea minții noastre de a ajunge la adevăr. Altfel spus, binomul *nomos-physis* are și relevanță epistemologică și ontologică.

Distincția *doxa-episteme* este formulată prin raportare la identitatea dintre gândire și *ființă*. În exercițiul ei comun, obișnuit, gândirea este generatoare de opinii, de păreri, de *doxa*; ele sunt expresii ale unor convingeri individuale extrem de puternice și înrădăcinate în ființa fiecăruia dintre noi, de aceea pot fi confundate foarte ușor cu adevărul; pentru conștiința individuală, părerile sunt imagini ale adevărului, numai că ceea ce reprezintă adevăr pentru unii este fals pentru alții; prin urmare, „jungla” părerilor ne conduce la ideea că toți sunt în posesia adevărului și nimeni. Dacă admitem că *este totuna a gândi cu a fi*, respectiv că gândirea este „altul” *ființei*, modalitatea prin care ființa „vorbește”, prin care ajunge la *logos*, dacă admitem valabilitatea acestei axiome, prin urmare, atunci trebuie să vedem gândirea desprinsă de opinie și îndreptată înspre ceea ce este.

Așadar, cunoașterea ca *episteme*, cunoașterea obiectivă, cunoașterea a ceea ce este, transgresează limitele conștiinței individuale. Cunoașterea este purtătoare de *episteme*; ea nu produce ceea ce este, ci recunoaște adevărurile care au fost înscrise în ea fără voia ei.

Prin urmare, ajungem la *episteme*, la cunoașterea obiectivă, la revelarea a ceea ce este, prin dezvăluire, prin descoperire, prin eliminarea elementului de subiectivitate, altfel spus, prin eliminarea părerilor. Deci conștiința noastră se exercită dual, pe de o parte ea este izvorul opiniilor variabile și totodată ea este purtător de adevăruri înscrise fără ca ele să fie supuse controlului voinței noastre.

Prin această construcție teoretică, Platon salvează ideea de obiectivitate a cunoașterii, livrând sofistilor argumente constrângătoare în privința ideii de relativitate a adevărului. Dacă adevărul este relativ, atunci nu există adevăr; el nu este ceva real, ceva din care toată lumea se împărtășește. Or, cu opinii arbitrare noi nu putem cunoaște și trăi. Adevărul există și el este probat chiar de existența noastră omenească, de faptul că suntem ființe autonome prin cunoaștere.

## **2.5. Aristotel și constituirea modelului tradițional al metafizicii**

### **1. Raportări filosofice la tradiția filosofică. Nașterea metafilosofiei**

Așa cum cum descoperirea recentă a structurii intime a genomului uman induce ideea că noi, ca ființe biologice, reproducem de la generație la generație un model original – cu toții aparținem aceluiasi cariotip uman constituit dintr-un anumit număr de cromozomi, cu o anumită structură cromozomială și cu o anumită compoziție a lor, ce particularizează specia umană - tot astfel și filosofia în structura ei intimă și în arhitectura ei conceptuală, în calitatea ei de gândire metodică și de reflecție asupra-și, a fost “dată”, odată pentru totdeauna, în cultura greacă veche. Se pare că primul dintre filosofi care au conștientizat acest fapt ascuns privirii simple a fost Aristotel (383-322 î.d.H), gânditorul care a impus una dintre regulile de bază pe care se fundează întreaga cultură europeană: raportarea critică la tradiție sau, ceea ce este același lucru, confruntarea cu tradiția în vederea rescrierii ei. Potrivit acestei reguli, fiecare generație, mai mult sau mai puțin conștient, se simte chemată să reanalizeze, pe cont propriu, sensul acumulărilor culturale, să se confrunte cu tradiția și să o rescrie în conformitate cu propriile ei sensibilități și interese intelectuale. Din acest mod de raportare, tradiția iese îmbogățită cu noi conținuturi și înțelesuri.

Aristotel inițiază în istoria gândirii europene, cum spuneam, modelul confruntării cu tradiția. Spre deosebire de ceilalți filosofi, inclusiv de Platon, Aristotel consideră că filosofi sunt niște oficianți ai tradiției; aceștia se pun în slujba tradiției pentru că nimic nou și durabil nu poate fi construit în absența ei. Ei preiau tradiția și o predau celor ce vin. Așa se explică de ce în lucrările sale, mai ales în *Metafizica* – un anumit tip de curs destinat discipolilor – Aristotel își definește propria sa poziție, în cele mai diverse chestiuni filosofice, prin raportare la punctul de vedere și argumentația predecesorilor. În această lucrare, Aristotel a dedicat chiar un capitol special prezentării tradiției filosofice (ce-l are ”cap de serie” pe Thales) ceea ce ne permite să afirmăm că Aristotel sintetizează întreaga gândire elină de până la el. Proiectul ontologic anunțat potențial de Thales în cunoscuta

formulă: „principiul lumii se află în „apă,” se împlinește în expunerea aristotelică sub forma unei „creșteri organice”, așa cum, de pildă, stejarul matur se află în ghindă.

Raportare critică la tradiție a lui Aristotel este paradigmatică și de aceea este și astăzi un model demn de urmat. De ce? Pentru că Aristotel studiază istoria gândirii pentru ai dezvălui structura și arhitectonica ei lăuntrică, pentru a surprinde ceea ce este repetabil în această istorie, ceea ce este, paradoxal, constitutiv și neistoric. Ce structură perenă putem degaja din studiul istoriei filosofiei? Care sunt constantele modului de gândire filosofic dincolo de faptul istoric concret? Ce înseamnă filosofia și care este obiectul de studiu propriu numai ei? Care sunt problemele filosofiei și în ce constă structura ei argumentativă lăuntrică? Ce metode de cunoaștere pune ea în acțiune? Care sunt scopurile sau țințele pe care filosofia vrea să le atingă? Constatăm că aceste întrebări aduc în prim-plan natura filosofiei însăși, că filosofia este luată în cercetare tot de către filosofie. Sintetizând, filosofia se ia pe sine în cercetare și se interoghează asupra propriei sale naturi; filosofia devine astfel o cercetare filosofică a filosofiei

Acest mod de raportare este instituit de Aristotel și se numește metafilosofie, de la grecescul *meta* care înseamnă *după*, adică după filosofie, reflecție asupra filosofiei. Metafizica (observăm că, în perspectivă gramaticală detectăm aceeași regulă, *meta* după *physike*, după *natura* lucrurilor, după *esență*) poate fi văzută ca prima mare lucrare de metafilosofie din cultura filosofică europeană, iar lecția lui Aristotel are o importanță fondatoare. De fapt, modelul actual de înțelegere și interpretare a gândirii antice este, în mare măsură, modelul aristotelic. Chiar și raportarea la Aristotel însuși respectă aceeași regulă. Morala pe care o extragem din această situație este al rândul ei fondatoare: gândirea oricărui filosof, din orice timp istoric, este intim solidară (corelată ca umbra și lumina) cu interpretarea despre această gândire. Filosofia greacă veche nu poate fi interpretată în absența gândirii lui Aristotel despre această filosofie. Mai simplu spus, orice filosofie este dată într-o interpretare și de aceea studiul istoriei filosofiei deschide accesul la resursele de interpretare pe care umanitatea le-a practicat în istoria ei cultural – filosofică. Filosofia este istoria filosofiei.

## 2. Despre principiu

Cum spuneam, *Metafizica* - lucrarea pe care o avem preponderent în vedere în această interpretare a gândirii lui Aristotel - poate fi văzută ca o metafilosofie, ca o reflecție asupra a ceea ce înseamnă filosofie în ansamblul facultăților spiritului. Aristotel este teoreticianul naturii (esenței) și structurii faptului filosofic. El este primul metafilosof și, prin urmare, opera lui poate fi înțeleasă și din perspectiva exercițiului metafilosofic. El

reflectează asupra condiției filosofiei. Importante sunt – pentru Aristotel - nu elementele care au generat modul de gândire filosofic cât mai degrabă natura și structura lui.

Privitor la geneza faptului filosofic, Aristotel localizează izvorul filosofării, ca și Platon, în structurile antropologice sau psihologice umane, respectiv în facultatea noastră de a ne mirarea. Noi, în calitate de oameni, avem înscrise în structura vieții suferințe nevoia de cunoaștere. Ea stimulează în noi impulsul de a ști numai pentru dragul de a ști. Așadar, nevoia de cunoaștere, pur și simplu de dragul de a ști, este înscrisă în structura ființei noastre în mod natural, ca și dorința de a fi iubiți sau de a avea copii. În capitolul I din *Metafizica*, Aristotel se referă la acest fapt – în ființa noastră există înăscută dorința de cunoaștere de dragul de a ști, de a cunoaște pur și simplu fără ca această cunoaștere să servească la ceva practic și legat de utilitatea materială a vieții.

Aristotel, rezolvă destul de rapid și relativ comod, fără cercetări aplicate, problema genezei cunoașterii (filosofice), concentrându-se, apoi, asupra naturii și structurii gândirii filosofice printr-o raportare, cum spuneam, la istoria gândirii filosofice. Faptul este de cea mai mare importanță pentru că tradiția filosofică la care se raporta Aristotel avea trei secole de experiență. Ce este filosofia? se întreabă Aristotel. Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să fixăm, mai întâi, obiectul de studiu al filosofiei. Or, acest obiect a fost fixat, deja, de predecesori, de o istorie a gândirii ce începe cu Thales. Dar, care este tradiția la care ne raportăm? Este, arată Aristotel, tradiția acelei gândiri care caută elementul care conferă unitate lumii, care explică de ce lumea este o ordine și nu un haos, tradiția instituită de cei care consideră că în spatele aparențelor, a lucrurilor vizibile, există ceva care face ca aceste lucruri să fie ceea ce sunt și nimic altceva. Este, totodată, tradiția căutării originii și naturii comune a lucrurilor, a unității dintre lucrurile sensibile (cele despre care știm de existența lor prin intermediul simțurilor) și lucrurile inteligibile (despre care știm că există doar prin intermediul gândirii). Filosofie, în sens tradițional consideră Aristotel, înseamnă căutarea acelui element comun numit *arché*, (început, principiu) conceput ca fiind factorul explicativ al ordinii lumii, având aceeași poziție ca și axiomele în geometrie. Cum spuneam în cursurile anterioare, în lumina tradiției filosofice, lumea este o ordine și o unitate pentru că există un principiu, un *arché* al ei care o face să fie ceea ce este și nu altceva. Indiferent de varietatea lor, toate lucrurile au în alcătuirea lor intimă acest *arché*, mai precis, aceste lucruri sunt forme de manifestare ale sale. Pornind de aici, *arché*-ul explică atât unitatea lumii cât și diversitatea ei putând fi reprezentat, cum mai spuneam, destul de naiv, ca butucul care conferă unitate roții formată din diversitatea spițelor.

Dar cum dezvoltă (augmentează) Aristotel această tradiție? Definiția aristotelică a ideii de principiu are în vedere ceea ce apare invariabil la toți gânditorii care au meditat asupra naturii lui: “Trăsătura comună a tuturor acestor principii este că ele constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut” (*Metafizica*, V, 1; 1013 a). Trei sensuri cuprinde, așadar, termenul de principiu, toate trei derivate dintr-o semnificație universală, din faptul că el constituie “primul punct de plecare”. Principiul este începutul, dar un început care înfăptuiește trei condiții sub care este dat un lucru: ființa sa, matricea sa generatoare și modelul cunoașterii sale. Ca în multe alte situații, și în aceasta Aristotel produce o diferență între înțelesurile termenilor. În cazul nostru, întâi avem, pentru principiu, semnificația de “primul punct de plecare”, apoi ceea ce este derivat din aceasta, anume cele trei sensuri enunțate mai sus. Semnificația reiterează înțelesurile mai vechi. Sensurile, cele trei, “traduc” filosofic semnificația. Oarecum, Aristotel scoate din abstract gândul despre principiu al filosofilor de la începuturi. De aceea, importante sunt, pentru destinul filosofic al termenului de principiu, cele trei sensuri aristotelice. Iată motivul pentru care ne vom ocupa de ele mai departe.

Un lucru *este* datorită principiului; ființa sa, așadar, este prinsă de începutul său; ființa este chiar începutul său, de vreme ce acesta (începutul, primul punct de plecare) constituie condiția sub care *este* lucrul. Acesta nu trăiește decât prin începutul său, întru început, căci el îi este ființa.

Dar lucrul ca atare respectă aceleași “reguli” pentru faptul său de a exista? Principiul său este *ceva*; de fapt, principiul *este*, adică este ființa. Fără ființă nu poate fi nimic (altceva decât ea), prin urmare, ființa “naște” lucrurile. De asemenea, a cunoaște un lucru înseamnă a-i determina temeiul, adică a-i dezvălui ființa. “Primul punct de plecare” al lucrului (gândit în genere) este ființa însăși. Dar primul punct de plecare este altceva decât acel ceva pentru care el este punct de plecare, așa încât acestea – primul punct de plecare și întemeiatul său – se află în orizonturi ontologice diferite. Și în acest punct, trebuie să facem distincția între metafizic și fizic, între filosofie primă (metafizică și teologie) și filosofie secundă, distincție în absența căreia nu poate fi înțeleasă gândirea aristotelică și nici gândirea filosofică în genere.

### **3. Registrele contemplării filosofice. Filosofie primă și filosofie secundă**

O activitate intelectuală precum filosofia nu se poate defini simplu și univoc, așa cum solicită de obicei gândirea comună. Între altele, Aristotel se oprește și asupra următorului enunț: “filosofia se numește știința adevărului” (*Metafizica*, V, 1; 1013 a). Dar ce înseamnă acest lucru? Putem înțelege această definiție dacă avem în vedere două lucruri. Primul se

referă la ceea ce face filosoful, el încearcă o apropiere față de adevăr, iar al doilea are în vedere distincția dintre mai multe registre care împreună întregesc profilul integral al filosofiei.

Ce fel de cauze și ce fel de principii sunt acelea a căror cunoaștere constituie filosofia? se întreabă Aristotel. Și tot el răspunde: “Poate că, dacă am trece în revistă opiniile pe care ni le facem despre filosof, am ajunge mai degrabă la răspunsul căutat. În primul rând, părerea pe care ne-o facem despre un astfel de om e că el, pe cât cu puțință, știe toate, fără a poseda și știința fiecărui caz particular: apoi, el e în stare să cunoască și probleme mai grele, care nu-s ușoare pentru priceperea omului de rând. Senzația nu intră în caracteristicile filosofiei, căci ea e comună tuturor și nu implică nici un efort. A treia caracteristică a filosofului constă în aceea că, în domeniul oricărei discipline, e considerat mai capabil acela care știe să-și formuleze gândurile sale în chip mai precis și să le predea în chip mai potrivit. Apoi, știința care e cultivată pentru ea însăși, de dragul cunoașterii, e socotită ca fiind la un nivel mai înalt decât aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea, după cum, tot astfel, e socotită ca având o valoare mai mare aceea care joacă un rol conducător decât aceea care e în slujba altelei...Cât privește însușirea de a ști totul, aceasta revine în chip necesar aceluia care, în primul rând, are cunoștința universalului, căci el, prin aceasta, cunoaște oarecum tot ce e subsumat universalului”. (*Metafizica fr. 282b*).

Activitatea filosofului, așadar, este un simptom pentru ceea ce reprezintă știința pe care el o cultivă, filosofia, dar ea nu dă și indicațiile asupra logicii și structurii interne a filosofării. De aceea Aristotel distinge între mai multe registre de poziționare filosofică a minții noastre ce constituie, cum spuneam, profilul integral al filosofiei. Așa cum omul în unitatea sa este constituit dual din cele două sexe, masculin și feminin, tot astfel și filosofia ca întreg este constituită din poziționări distincte ale minții. De ce trebuie să postulăm existența a două registre distincte ale actului de filosofare? Pentru că există în fapt o deosebire fundamentală între principiu, între factorul invizibil care conferă lumii unitate de origine și natură, între cel care este prezent pretutindeni în constituția lucrurilor dar care nu poate fi detectat cu simțurile pentru că el nu este localizabil – între cel care întemeiază lucrurile și le face inteligibile, cel care ne explică de ce lucrurile sunt așa și nu altfel, de ce ele se nasc și mor, care este menirea lor etc. – și lucrurile întemeiate, lucrurile sensibile, cele pe care le putem detecta cu simțurile. Este clară, așadar, diferența pe care Aristotel o face între două regimuri de existență; cel al principului și cel al atributului (care, existențial, corespunde însușirii unui lucru). Dar există aici și o diferență a planurilor de

discurs teoretic, căci într-un fel se poate vorbi despre principiu și altfel despre lucrurile pe care le întemeiază (le naște, le dă consistența existențială, le face să moară). Aristotel ne îndeamnă așadar, cu argumente constrângătoare, să disociem între două tipuri de filosofie: între *filosofia primă* și *filosofia secundă*.

Există în *Metafizica* mai multe referiri la această problemă, dar cinci sunt fragmentele esențiale. Primul se referă la faptul că “cercetătorul speculativ ...se ocupă cu universalul și substanța primă. E adevărat că și fizica este o știință, dar nu este filosofia primă” (fr.105 b); “Sunt prin urmare trei științe teoretice: matematica, fizica, teologia. Fără îndoială dacă există undeva elementul divin, el nu poate fi decât într-o astfel de fire nemișcătoare și separată...printre științele teoretice teologia este cea care ocupă cel mai înalt rang...ne-am putea întreba dacă această filosofie primă se ocupă cu universalul sau cu un gen particular sau cu anumite realități...răspundem: dacă n-ar exista substanță decât acelea alcătuite de natură, fizica ar fi știința fundamentală...dar dacă există o substanță nemișcată, știința ce se ocupă cu aceasta trebuie să fie anterioară, și ea trebuie să constituie *filosofia primă* (subl. n.), care este și universală, întrucât e primă. Iar obiectul ei va fi de a trata despre Ființă ca fiind, totodată în esența sa, cât și despre atributele ce-i revin în calitatea ei de ființă.” (fr. 1026 a); filosofia secundă, numită și *fizică*, are ca obiect natura substanțelor sensibile. (fr. 1037 a); “știința pe care o căutăm (filosofia primă n. n.) se referă mai degrabă la ceea ce este universal, căci orice definiție și orice știință are ca obiect universalul, nu indivizii. Astfel, ea nu ar fi altceva decât știința genurilor supreme, adică a Unului și a Ființei, căci acestea sunt mai ales genurile pe care le putem socoti că cuprind toate lucrurile...dacă ar dispărea Unul și Ființa, ar dispărea odată cu ele toate celelalte lucruri”. (fr. 1060 a).

Referințele aristotelice sunt clare. Aceste două discipline - filosofie primă, filosofie secundă - se deosebesc în ceea ce privește pe de o parte, obiectul lor de studiu (filosofia primă tratează despre Ființă ca fiind, iar filosofia secundă, despre substanțele sensibile) și, pe altă parte, în ceea ce privește rangul. Astfel, ordinea firească a cunoașterii este de la filosofia primă către cea secundă, deoarece numai după ce am lămurit cunoașterea obiectului cognoscibil în cea mai mare măsură (Ființa ca fiind, pentru acest context) putem cunoaște și ceea ce-i este subordonat (substanțele sensibile). Așadar, putem închipui un unic discurs despre lume, în care partea ce are ca obiect Ființa ca fiind să stea în fața celui ce se ocupă cu substanțele sensibile.

Filosofia primă și filosofia secundă sunt fețe ale filosofiei însăși. Filosofia primă este totodată ontologie și teologie. Ea cercetează temeiul suprem al existenței, universalul (Unul), principiul, Ființa ca fiind, în sine, în structura sa internă. Ea este o meditație asupra principului lumii în sensul în care gândea



Parmenide. Dacă admitem că este tot una a gândi cu a fi, așa cum spunea Parmenide, atunci filosofia primă este o meditație asupra șanselor minții noastre de a cunoaște ceea ce în principiu nu poate fi cunoscut. Așadar, filosofia primă este o meditație asupra puterilor minții noastre de a-și însuși teoretic lumea, plecând de la ceea ce este prim și necondiționat. Filosofia secundă se referă la natura lucrurilor, la ceea ce sunt ele în esența lor, în timp ce filosofia primă reprezintă o reflecție asupra condițiilor de posibilitate ale filosofiei secunde.

Această distincție între filosofia primă și filosofia secundă a fost interpretată de către discipolii lui Aristotel ca o distincție între metafizică și fizică. Se cuvine să reamintim aici că editorii și comentatorii lui Aristotel, dornici să-i prezinte opera într-o ordine riguroasă și exhaustivă, vor numi *Metafizică* (în două cuvinte *meta ta physika*) cele 14 cărți venind, în opinia lor, după *Fizica*. Așa se prezintă, de pildă, catalogul operelor lui Aristotel elaborat de Andronicos din Rhodos în primul secol al erei creștine. Părea că o intenție pur ontologică stă la baza primelor clasificări. Doar mult mai târziu metafizica va lua sensul de ceea ce este deasupra, dincolo de fizică, și se va scrie într-un singur cuvânt (în secolul VI, în catalogul lui Hesychius, și îndeosebi începând cu secolul al XII-lea și cu întrebuintarea pe care i-o dă Averroes). Ea va trimite la cunoașterea rațională a lucrurilor divine și a principiilor naturale ale speculației și acțiunii.” (Anne Baudart – *Aristotel*, în vol. *Istoria filosofiei. I. Gândirile fondatoare*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000, p. 64.) Așa se explică de ce termenul de metafizică, în mod paradoxal, nu apare niciodată în *Metafizica* lui Aristotel.

#### 4. Reconstrucția individualului în filosofia lui Aristotel

Vom înțelege mai bine distincția dintre filosofia primă și filosofia secundă, respectiv dintre metafizică și fizică, dacă avem în vedere modul concret în care Aristotel filosofează asupra lucrurilor lumii, asupra individualelor.

Ca și antecesorii săi, Aristotel este interesat să stabilească originea și natura lucrurilor. Or, pentru aceasta, Aristotel face distincția dintre filosofie primă și filosofie secundă, cum spuneam, asimilate mai târziu cu distincția metafizică și fizică, pentru a deosebi modul în care ne poziționăm mintea atunci când ne întrebăm asupra originii și scopului lumii, în deosebire de felul în care cercetăm natura acestor lucruri. Totodată Aristotel are în vedere și modul obișnuit de poziționare a minții realizat în practicarea curentă a vieții, chestiune asupra căreia nu vom insista.

Mintea este poziționată “fizic” atunci când întreprindem o construcție coerentă asupra felului în care lucrurile se manifestă în conformitate cu individualitatea lor și

participă totodată la ceea ce este comun tuturor. Aceeași minte omenească spunem că este poziționată în orizontul “metafizic” dacă ea se îndreaptă spre interogația: cum este posibilă o construcție explicativă a lumii, sau ceea ce este același lucru, cum este posibilă fizica?

Plecând de la această distincție, Aristotel își expune întreaga sa sistematică cu ochii îndreptați înspre individual. Raționamentul lui, expus într-o ordine didactică, este simplu: Lumea este compusă dintr-un număr indefinit de lucruri, fenomene și relații. Fiecare dintre acestea își păstrează propria sa individualitate; lumea este deci formată din lucruri individuale și, prin urmare, nu există două lucruri identice; toate sunt ceea ce sunt și nimic altceva. Așadar, proprietatea „primă” a lumii constă în aceea că ea este o unitate armonică de lucruri individuale. Și omul, spune Aristotel, este un individual, fiind plasat în lume ca toate celelalte lucruri. Relația lui cu lumea, comerțul omului cu lumea, nu poate fi înțeles fără a stabili statutul individualelor.

Într-o primă perspectivă, principala proprietate a acestor individuale este identitatea cu ele însele; lucrurile sunt ceea ce sunt în ființa lor. Din această identitate deducem apoi că ele sunt în egală măsură și deosebite; în ciuda identității manifeste, lucrurile sunt înrudite, participă la ceva ce le este comun. Am putea spune că proprietatea generală a acestor individuale constă în faptul că, dintr-o perspectivă logică, ele mai înainte sunt și, abia după aceea, ele sunt cu proprietăți; altfel spus, proprietatea generală ale lucrurilor individuale este dată de faptul existenței lor, de faptul lor de fi lucru individual înainte de a fi lucru individual cu proprietăți. Putem vorbi, spune Aristotel, despre individ în genere, ca schemă și model a ceea ce reprezintă fiecare lucru individual luat în parte. O teorie asupra lumii, respectiv o reprezentare globală a ei este o reprezentare a individualelor, un “tablou” al relațiilor armonice dintre ele.

Problema capitală pe care trebuia s-o rezolve ontologia clasică era aceasta: Cum se poate trece de la Ființa ca ființă la lucruri, de la Unul la Multiplu? Identitatea este totdeauna cu sine. Parmenide are dreptate. Ființa ca ființă își este suficientă sieși. Pentru a exista Ființa ca ființă nu are nevoie de nici o condiție. Ea este condiția tuturor condițiilor. Dar cum se trece de la identitate la unitate, pentru că lucrurile sunt înrudite, pentru că ele sunt într-o unitate integrată. Lucrurile nu apar ca izolate ci ca elemente aparținând unor clase de obiecte. Ele apar, cum a arătat Platon, ca lucruri de același fel.

Aristotel propune o soluție extrem de ingenioasă, introducând în demonstrația sa categorie de substanță. Ea este clasa cea mai generală în care sunt incluse obiectele lumii. Ea este, spune Aristotel, permanent subiect fără să se afle într-un subiect concret. Cu alte

cuvinte, despre ea vorbim în permanență atunci când ne referim la lucruri, pentru că ea intră în compunerea tuturor lucrurilor, fără ca la rândul ei să fie un lucru. Prin urmare, ea este un substrat, temei al lucrurilor. Astfel, Aristotel, poate trece în demonstrația lui de la identitate la unitate, cum spuneam, prin ceea ce se poate numi simetrie structurală. Între Ființă și substanță există o simetrie structurală. Ce înseamnă acest fapt? Anume că despre substanță putem vorbi într-un mod necontradictoriu în calitate de temei a lucrurilor, altfel spus de clasă a tuturor claselor de obiecte. Între Ființa ca ființă și substanță există o simetrie structurală. Ființa ca ființă este nume pentru principiul lumii, și, în această calitate, rămâne identică cu ea însăși. Despre ea nu putem altceva spune decât că este. Ființa ca ființa este ceea ce este, fără să-i putem atribui alte determinații. Substanța, în schimb, se identifică în ultimă instanță cu ceea ce reprezintă individualul, ea fiind văzută ca existența primă, existență prin excelență. Dintr-o perspectivă logică, substanța este întotdeauna subiect, cu toate că ea nu se găsește niciodată într-un subiect individual, iar din punct de vedere ontologic, substanța este realitatea de la care plecăm întotdeauna și care are ca unic atribut existența.

Existența nu se argumentează ci se afirmă, altfel spus, despre substanță în mod propriu nu putem spune nimic altceva decât că ea este prin predicatele ei universale, numite de către Aristotel categorii. În sens strict, categoriile sunt predicate ale substanței.

Asimilarea substanței cu individualul implică o serie întreagă de dificultăți teoretice pe care Aristotel le rezolvă prin distincția dintre substanță și substanță primă. Individualul generic este substanța, iar individualitățile concrete sunt considerate de Aristotel substanțe prime.

Individualul generic posedă ca proprietăți primare materia și forma, adică un anumit conținut și, respectiv, o anumită structură. Această distincție este realizată de Aristotel plecând de la sugestiile individualităților concrete. Lucrurile concrete se deosebesc între ele prin materie și formă, prin conținuturi și contururi. Forma este hotărâtoare în ceea ce privește individualitatea unui lucru concret; identitatea unui lucru este dată de forma lui. Așa se explică de ce Aristotel acordă ideii de formă universalitate. Lucrurile individuale pot fi văzute într-o ierarhie existențială prin faptul că există o ierarhie a formelor, structurată după principiul mărimii (nu în sens cantitativ). Lucrurile (individualele) sunt identice cu ele însele prin materia și forma pe care o au, dar, în același timp, forma fiecărui lucru este plasată într-o ierarhie a formelor care determină o asociație a lucrului individual cu lumea în care este plasat. Prin materie și formă Aristotel explică atât individualitatea lucrurilor, cât și participarea lor la universal.

Reconstrucția individualului de către Aristotel presupune o permanentă pendulare a minții de la abstract la concret și de la concret la abstract. Aristotel vorbește despre substanța primă, despre individualitatea concretă, ca despre singura existență reală în lume și, totodată, despre substanță și despre individualitate în genere ca fiind cele mai generale realități ale lumii, fără de care lumea nu poate fi înțeleasă. Lumea devine inteligibilă în planul gândirii dacă postulăm existența unui principiu care guvernează toate lucrurile și care le conferă natura lor și, în același timp, lumea devine inteligibilă dacă postulăm existența lucrurilor individuale participante la principiul existent în fiecare dintre ele.

## **2.6. Ontologie și etică în filosofia elenistică**

### **1. Criza gândirii clasice grecești**

Expresia „cultură elenistică“ acoperă în mod convențional, perioada cuprinsă între moartea lui Alexandru cel Mare (323 î.d.H.) și cucerirea Egiptului de către romani (31 î.d.H.). Această sintagmă aparține istoricului german Droysen și desemnează un nou model de raportare intelectuală și spirituală a omului la lume. Civilizația și cultura elenistică reprezintă o reacție la criza în care a intrat societatea clasică greacă și la schimbările modului de viață a oamenilor acelor timpuri. După moartea lui Alexandru cel Mare, cultura clasică greacă intră în criză prin faptul că valorile-scop care au susținut mentalitatea și sensibilitatea grecului clasic sunt transformate în valori-mijloc. Termenul de criză nu are accepțiunea actuală (lipsă, sărăcie), ci aceea de mutație a valorilor, de schimbare a tablei de valori, de trecere de la un model de reprezentare a lumii la alt model.

Pentru a înțelege noile valori pe care le propune elenismul, trebuie să aducem în prim plan supozițiile generale care au constituit un fundament al întregii culturi grecești clasice. Aceste supoziții sunt convingeri extrem de adânci, nesupuse judecății critice fiind considerate evidente prin ele însele și neproblematic. Pe scurt, aceste supoziții erau considerate ca adevăruri de la sine înțelese. Din punct de vedere teoretic este dificil să decelăm aceste supoziții într-un mod individual, pentru că ele se intersectează și dobândesc identitate din relația cu celelalte supoziții.

În primul rând, ideea de cosmos, de ordine prestabilită a lumii se impune ca idee centrală a culturii clasice grecești. Lumea are o raționalitate, o ordine și o finalitate. Întâmplarea nu este nimic altceva decât măsura ignoranței noastre. Mintea omenească poate să cunoască această ordine și această raționalitate pentru că există o corespondență structurală între ea și lume. Ființa lumii poate fi gândită de către mintea noastră pentru că

este un element al ei. Când noi gândim ființa, ființa gândește în noi. Perspectiva optimistă privind posibilitatea cunoașterii în aceste convingeri își are izvorul.

A doua supoziție majoră se circumscrie ideii de polis, de cetate și, în prelungire, ideii de animal social. Pentru grecul clasic polisul reprezintă centrul lumii, o expresie a ordinii și raționalității lumii. Aristotel considera că cetatea aparține lucrurilor naturale. Ea este un dat natural. Mai mult decât atât, cetatea era considerată anterioară indivizilor ce o compun, așa cum organismul este anterior logic părților componente. Întregul este mai mult decât părțile care intră în compoziția sa. Cetatea conferă indivizilor și comunității grecești clasice stabilitate și coerență. Viața comunității reprezintă un ideal pentru fiecare individ. Altfel spus, civismul conferă idealul de umanitate. Reacțiile dintre oameni devin transparente, creându-se un orizont de așteptări constant pentru faptul că toți cetățenii doresc binele public sau comunitar. Modelul cetățeanului perfect, care își sacrifică viața pentru binele comunitar, chiar dacă această comunitate dorește să îl expulzeze din rândurile ei, este Socrate. Așa se explică de ce activitatea intelectuală, idealul etic și comportamentul politic sunt intim corelate reprezentând fețe complementare ale omului trăitor în Grecia clasică.

A treia supoziție de ordin general privește configurația teoretică în care se realizează cunoașterea, respectiv modul în care relația de cunoaștere este percepută în raport cu alte relații pe care le stabilește omul cu lumea. În viziunea grecului clasic, cunoașterea este plasată în câmpul trebuințelor umane vitale, alături de nevoia de hrană, îmbrăcăminte, securitate. Modelul cunoașterii perfecte, respectiv al cunoașterii de dragul cunoașterii este dat, în știința vremii respective, de modelul geometric al lui Euclid. Acest model a fost denumit în teoria filosofică a cunoașterii „modelul categorico-deductiv“ și propune următoarea strategie: pentru a cunoaște în mod universal și obiectiv, trebuie să ne asigurăm că punctul de pornire în cunoaștere a fost epurat de orice fel de eroare. Dacă principiile de la care plecăm sunt pe deplin întemeiate, rezultatele la care vom ajunge vor fi adevărate. În acest proces, dificultatea constă în a descoperi acele principii care sunt capabile să fundeze certitudinea și adevărul. Așa se explică de ce toți filosofi, de la Thales până la Aristotel, sunt în căutarea principiilor din care putem deduce toate consecințele explicative. Până la Aristotel convingerea tuturor filosofilor este că aceste principii există și că mintea omenească le poate dezvălui; din nefericire oamenii încă nu au avut, încă, șansa de a aduce în prezență întregul adevăr. Chiar dacă filosofi își discutau opiniile distincte privind natura și numărul acestor principii, între ei exista o convingere puternică că într-o zi cineva va face această descoperire în privința filosofiei, așa cum Euclid a realizat-o în geometrie.

Optimismul acesta a produs emulația, inexplicabilă pentru noi, de a căuta, timp de secole, ceva care încă nu a putut fi adus în prezență de nimeni. Convingerea că omului îi este hărăzit accesul la adevăr, că omul este făcut pentru adevăr și că acesta poate fi dobândit cu efort reprezintă pentru grecul clasic ceva ce ține de domeniul evidenței.

## **2. Filosofia elenistică – între idealul de cunoaștere și idealul de viață**

Elemente care au contribuit decisiv la configurarea mentalului societății clasice grecești vor fi puternic contestate de către civilizația elenistică, ce considera că vechea cultură nu este o izbândă a omului, cât mai degrabă un eșec. Din această perspectivă putem caracteriza elenismul ca o paradigmă concurențială paradigmei clasice grecești. Ceea ce pentru grecul clasic însemna scop, pentru omul elenistic înseamnă mijloc.

Valorile aduse în prim plan de civilizația elenistică sunt cosmopolitismul și individualismul.

Cuceririle lui Alexandru Macedon diseminează limba greacă în întreg spațiul oriental. Limba și cultura greacă se universalizează devenind limba și cultura elitelor orientale. Imperiul lui Alexandru Macedon era un conglomerat de etnii și de tradiții culturale, dar care se raportau la un numitor comun: cultura și civilizația greacă. Elenismul este în esență un rezultat al simbiozei dintre cultura clasică greacă și diversele culturi orientale.

Decăderea polisului produce destrucția idealurilor politice și civice ale grecului clasic. Centrul lumii este acum pretutindeni și nicăieri. Zenon din Kition, de pildă, spunea despre sine că este un cetățean al lumii. Destrucția polisului aduce în prim plan și individualismul. Dacă centrul lumii este peste tot și nicăieri, aceasta înseamnă că nu mai există bine comunitar, că valoarea supremă trebuie atribuită individului, aflat de unul singur, aruncat în lume. În consecință, cosmopolitismul și individualismul produc o nouă textură culturală cu adânci efecte asupra modului de a înțelege și practica filosofia. Filosofia este concepută în esență ca înțelepciune și nu ca un mod de a cunoaște pentru a ști. Ea trebuie să reconstruiască lăuntric omul, să-l edifice, respectiv să-l facă apt de a rezista în fața presiunilor de tot felul, naturale și sociale. Omul elenistic conștientizează drama singurătății sale în lume. Ne năștem și murim singuri. Mai mult, omul elenistic conștientizează precaritatea vieții, anume faptul că ființa umană nu se află în grija nimănui. Filosofia va fi un răspuns teoretic elaborat la această nouă condiție umană survenită în urma dispariției polisului și a preeminenței valorilor comunitare.

### 3. Curente filosofice dominante în

### perioada elenismului

Trei sunt filosofii care își dispută întâietatea în spațiul intelectual al elenismului: stoicismul, epicureismul și scepticismul. Diferite în substanța lor interioară, aceste filosofii cultivă cu precădere un discurs etic, meditănd asupra aspectelor morale ale vieții omului. Acestea au încercat, pare-se, cel puțin din perspectiva din care privim astăzi lucrurile, să răspundă la o întrebare la care nici noi, acum la început de nou mileniu, nu putem răspunde satisfăcător: Ce trebuie să facă omul în condițiile unui evident relativism valoric?

Filosofiile eleniste sunt în esența lor etice și de aceea preocupările de ontologie sunt preocupări de fundal. Natural că reflecția asupra valorilor morale angajează o imagine globală despre lume, fapt evident mai ales în gândirea stoică. Cu toate acestea însă, persoana umană este adusă în prim planul reflecției filosofice. Așadar, elenismul aduce în istoria gândirii un nou mod de a înțelege și de a practica filosofia, distinct, deși nu total deosebit, prin raportare la filosofia clasică grecească. Curente dominante din această epocă: stoicismul, epicureismul și scepticismul sunt mai sensibile la problemele morale prin faptul că gânditorii acestei perioade conștientizează în mod acut starea de precaritate a ființei umane. Aceste trei filosofii sunt reacții intelectuale la insecuritatea vieții omului și la ceea ce numim, de la Nietzsche încolo, relativitatea valorilor.

#### a) Stoicismul

Stoicismul, reprezintă alături de celelalte filosofii din perioada elenistică, o explicație la această condiție precară a ființei omenești și o soluție de reconstrucție interioară și de rezistență la presiunile mediului ostil în care e plasat omul. Creatorul stoicismului este Zenon din Kition (336-264 î.d.H.) iar numele de stoicism vine din grecescul *poikilê stoa* care înseamnă „portic cu coloane“, locul în care se adunau discipolii în jurul lui Zenon. De aceea stoicii sunt considerați filosofi ai porticului.

Din lumea greacă, școala stoică trece în lumea romană prin Seneca, Epictet și Marc Aureliu cu prelungiri până în epoca modernă la Michel de Montaigne, Blaise Pascal (Vasile Pârvan la noi). Distincția fundamentală pe care o fac stoicii în legătură cu viața omului se referă la lucrurile care stau în puterea noastră și cele care sunt independente de voința și puterea noastră. Altfel spus, distincția dintre controlabil și incontrollabil. Iată de pildă, în ce termeni face Epictet (50-139), această distincție: “Există printre realitățile care ne stau în față unele în puterea noastră și altele independente de voința și puterea noastră. Țin de noi: părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, pe scurt, tot ceea ce reprezintă propria noastră activitate. Sunt în afara voinței noastre trupul, faima, forța de conducător, pe scurt,

tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă.“ (Epictet, *Manualul*, Editura Minerva, București, 1977).

Nefericirea, de pildă, își are originea în dorința noastră de a obține și controla ceea ce nu stă în puterea noastră. Lucrurile din această lume aflate în exteriorul nostru și care acționează asupra noastră într-un mod negativ, nu ne pot afecta dacă vom avea o reprezentare clară asupra felului în care se oglindesc în conștiința noastră. În mintea noastră sunt prezente reprezentările lucrurilor și, prin urmare, dacă eliminăm aceste reprezentări sau le ținem în frâuul voinței, ceea ce provoacă durere poate fi ușor de stăpânit. Nu putem deduce de aici că stoicii sunt fachiri, dimpotrivă, stoicii susțin că suferința înrobește, că ea produce printr-un raport cauzal durerea, numai că, în mijlocul suferinței trebuie să ne păstrăm conștiința de sine. Stoicul suferă, dar nu se confundă cu trăirile lui vitale pentru că viața sa interioară, lumea pe care și-o construiește stoicul este asemănătoare unei fortărețe ce nu poate fi cucerită.

„Boala este o piedică pentru trup, nu pentru gândire, dacă gândirea însăși nu vrea. Șchiopătatul reprezintă o piedică pentru picior, pentru gândire însă nu. Fă această reflecție cu ocazia oricăreia din întâmplările ce ar surveni și vei găsi că poate fi un obstacol pentru altceva în afara ta, dar nu pentru tine“. (Epictet, *Manualul* p. 25). În viziunea stoicului nu lucrurile în sine îi tulbură pe oameni cât mai degrabă părerile lor despre aceste lucruri. „De exemplu, moartea în sine nu este o primejdie fiindcă nici lui Socrate nu i s-a părut astfel, dar fiindcă opiniile asupra morții o consideră un pericol în aceasta stă de fapt pericolul“ (*Ibidem*).

Stoicul propune și o altă distincție pe care trebuie să o aducă în planul conștiinței orice om care se vrea filosof/înțelept. Distincția între lucrurile care ne procură plăcere/satisfacție și lucrurile care ne procură durere/suferință.

Înțeleptul trebuie să fie virtuos, să trăiască în conformitate cu natura. Tot ceea ce provoacă trăiri violente și de scurtă durată nu este în acord cu natura noastră omenească. Bunurile pe care le dobândim trebuie să întrețină flacăra vieții, trebuie să ne mulțumim cu puțin și să nu pretindem să avem ceea ce nu stă în puterea noastră.

Stoicii sunt fataliști considerând că viața omului este plasată într-un univers ordonat în interiorul căruia fiecare individ îndeplinește un rol care scapă înțelegerii comune, obișnuite. Altfel spus, fiecare om, ca și specia umană în genere, își trăiește viața prin raportare la destin; nimeni nu poate lupta împotriva destinului fapt care procură stoicului imense satisfacții intelectuale. Dacă ți se întâmplă ceva în viață, indiferent dacă este bine sau rău, trebuie să fii mulțumit că ți se întâmplă numai ție, că tu ai fost ales să îndeplinești



un rol care urmează ordinea universală a lucrurilor. Prin urmare, viața oricărui om, oricât de modest ar părea, intră în mecanismul ordinii universale, astfel încât această ordine s-ar prăbuși dacă ea nu și-ar extrage seva din întâmplările pe care le traversează orice om. Totul este predestinat. Totul este prescris. Libertatea este măsura propriei noastre ignoranțe. Universul, la rândul său, are o viață prescrisă, pentru că toate lucrurile vor sfârși în final într-un foc purificator. În consecință, stoicismul propune o filosofie a supraviețuirii în condițiile în care oamenii trăiesc într-un spațiu social securizant.

#### b) Epicureismul

Această școală filosofică s-a format după inițiatorul ei, filosoful grec Epicur (341-270 î.d.H.). Învățătura a fost preluată mai apoi de Lucrețiu (99-55 î.d.H.) la Roma. Ca și stoicii, epicureii considerau că filosofia nu este un mod de a gândi și a teoretiza, respectiv un mod de a cunoaște lumea de dragul de a ști. Filosofia este înțelepciune, adică un mod de viață. Ea este concepută ca o preocupare intelectuală ce trebuie să se concretizeze în norme și sfaturi de viață menite să atingă scopul final pe care îl urmăresc toți oamenii: fericirea.

Toate acțiunile noastre, spun epicureii, sunt mijloace pentru atingerea fericirii care nu este niciodată mijloc în atingerea altor scopuri și, prin urmare, ea este scopul suprem al vieții. Cu toate că dorim cu toții fericirea, aproape nimeni nu ajunge la ea. Cum se explică acest fapt, se întreabă epicureii?

Principalul motiv stă în multitudinea de prejudecăți care ne încorsetează și ne domină mintea. Aceste prejudecăți ne înfățișează într-o lumină falsă căile prin care putem ajunge la fericire. De exemplu, spun epicureii, se crede că gloria, averea, bogăția, capacitatea de a porunci altora și alte însemne exterioare sunt mijloace pentru a dobândi fericirea. Nimic mai fals! În realitate, singurul bun pe care îl posedăm cu adevărat este propriul nostru corp, iar adevărul este dat în totalitate de simțurile noastre. Tot ceea ce nu este sau nu poate fi în principiu verificabil prin simțurile noastre sunt închipuiri false. Ca de exemplu zeii. Lumea, spun epicureii, nu este făurită de zei. Aceștia există, dar nu intervin în desfășurarea cursului lumii. Întreaga lume este formată în exclusivitate din atomi, care prin compunere și descompunere formează lucrurile. Universul nu are nici o finalitate, nici un scop pe care trebuie să-l realizeze. Prin urmare trebuie să ne îndreptăm atenția spre singurul nostru bun: corpul.

Pentru a dobândi fericirea trebuie așadar să întreținem anumite relații cu propriul nostru corp, să nu încălcăm legile după care se conduce corpul în calitate de sediu al sufletului. Pentru a dobândi fericirea trebuie să ne concentrăm asupra plăcerii, pentru că, în fapt, plăcerea însoțește fericirea în timp ce neplăcerea însoțește suferința. Scopul vieții

noastre este, așadar, urmărirea plăcerii. Cert este, însă, că plăcerea nu poate fi obținută în toate condițiile. Altfel spus, programul maximal de dobândire a fericirii nu poate fi realizat. Există însă un minimum de obținere a fericirii care constă în eliminarea durerii și a suferinței. Acesta este programul minimal al dobândirii fericirii pe care epicureii îl recomandă tuturor. Chiar și dușmanilor. Așadar, plăcerea maximă nu poate fi obținută, în schimb poate fi minimizată durerea. Căile și mijloacele de în obținerea acestui ideal le prescrie înțelepciunea și omul înțelept.

Acuzat că propune o „morală a porcilor” în loc de a propovădui o viață virtuoasă, așa cum făceau stoicii, Epicur argumentează că, atunci când vorbește de plăcere, are în vedere plăcerile sufletești și că propune și el, precum stoicii, o viață în acord cu natura.

Cum spuneam valoarea centrală a sistemului etic propus de către Epicur este dobândirea înțelepciunii, ideal care poate fi atins numai prin cultivarea prieteniei. Prietenia văzută ca o comunitate în gustarea plăcerilor, amintește de modul în care Aristotel definea prietenia: „un suflet în două corpuri”. Dacă reușim să practicăm virtuțile împreună cu prietenii noștri, atunci cu siguranță că am atins cea mai înaltă plăcere și, prin urmare, suntem niște oameni fericiți.

### c)Scepticismul

„Într-adevăr, școala sceptică mai este numită “căutătoare” (*zetetică*) de la activitatea ei consacrată căutării și cercetării; se mai numește și “suspensivă” (*ephektică*) după starea ce se produce în căutător după cercetare. Mai poartă numele de “dubitativă” (*aporetică*) fie pentru că se îndoiește și caută orice lucru...fie că se găsește în imposibilitatea de a-și da adeziunea sau a respinge un lucru. I se mai zice și “pyrrhoniană” din faptul că...Pyrron a îmbrățișat scepticismul într-un chip mai concret și mai lămurit decât predecesorii săi” (Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, Vol. I, Editura Academiei, București, 1965, p.21-22).

Astfel descrie Sextus Empiricus, medic și filosof sceptic (sec. II d.H.), modul în care s-au perceput scepticii înșiși prin raportare la celelalte filosofii și tot el definește acest curent de gândire. “Scepticismul este posibilitatea de a opune – prin antiteze – atât lucrurile sensibile, cât și lucrurile inteligibile în toate felurile, o însușiet căreia noi ajungem, în virtutea forței egale de argumentare, determinat de lucruri și aserțiuni opuse, mai întâi la suspendarea judecății și, apoi, la netulburare” (*Ibidem*).

Și scepticismul dorește să ajungă la starea de echilibru preconizată de stoici și epicurei la netulburare (*ataraxia și apatheia*), numai că pe calea criticii cunoașterii. Scepticii, își reprezintă cu toată tăria dramatismul ființei omenești, ființă care este prinsă în plasa neștiinței pe măsură ce înaintează în cunoaștere. Paradoxală și tragică situație. Cu cât

omul cunoaște mai mult, cu atât el se afundă mai mult în starea de necunoaștere, provocându-i suferințe pentru care nu există nici un fel de alinare. Această experiență tragică, gândesc scepticii, ar putea fi stopată dacă noi am arăta tuturor că nu este posibilă cunoașterea absolută, cum pretind filosofii dogmatici.

Întreaga filosofie sceptică este în căutarea acelor tehnici de argumentare menite să demonstreze că nu este posibilă cunoașterea. Principala tehnică intelectuală care susținea atingerea acestui scop mediu – scopul final este dobândirea ataraxiei, a liniștii – este compusă din doi pași: se expun mai întâi motivele de îndoială (într-o formă standard sub numele de tropi) și apoi se suspendă judecata. Rezultatul: nimeni nu este în posesia adevărului; și unii și alții par a avea de partea lor adevărul; în realitate și unii și alții se contrazic cu o asemenea tărie încât trebuie să ne suspendăm judecata. Scepticii vorbesc despre zece astfel de moduri de suspendare a judecății, moduri pe care Sextus Empiricus le expune (în lucrarea citată) cu un talent desăvârșit.

În legătură cu modul critic de filosofare al scepticilor, cu faptul că ei au ca instrument de cunoaștere îndoiala, s-a făcut, încă din antichitate, următoarea remarcă justă: scepticii se îndoiesc de toate filosofii, de toate pozițiile exprimate în orizontul contemplației filosofice, numai de poziția lor nu se îndoiesc niciodată. Regula de filosofare sceptică se aplică altora și nu filosofiei sceptice însăși. Iar atunci când îndoiala este aplicată și scepticismului se extrage, în mod paradoxal, o concluzie contrară principiului sceptic. Dacă ne îndoim de adevărul tuturor lucrurilor din această lume, nu ne putem îndoii totuși de propria noastră îndoială. Prin urmare, obținem certitudinea unui fapt dedus chiar din îndoială. Așa au gândit Aureliu Augustin și, pe urmele lui, Descartes.

## **2.7. Gândirea în epoca romană și programul filosofiei ca înțelepciune**

### **1. Cicero și nașterea filosofiei romane**

Întâmplarea are uneori un rol tot atât de esențial și în lumea culturii ca și în viața noastră. Uneori se întâmplă ca ea să dețină un rol hotărâtor în prescrierea itinerarului pe care se angajează o viață sau o cultură. Iar dacă cele spuse se verifică în general, atunci cu certitudine se aplică, în mod strict chiar, și în cazul culturii filosofice romane. Întâmplarea în acest caz se numește Cicero (Marcus Tullius n.106 – 43 î.d.H), pentru că de nașterea lui a depins, pare-se, întreaga configurație a filosofiei romane.

O prezentare și o analiză a filosofiei romane trebuie să învingă o prejudecată larg răspândită în cultura europeană, preluată din păcate și la noi, conform căreia gândirea sistematică din Roma antică parazitează gândirea greacă prin faptul că toate școlile

reproduc fenomene de gândire care erau deja consumate în Grecia. Această judecată de valoare este de multe ori extinsă, fără ezitare în mai toate cazurile, asupra întregii culturi romane. Aceasta este văzută ca fiind structurată de criteriile practice de raționalitate, romanii fiind un popor practic și obsedat de organizarea administrativă a vieții. De la ei, semnificativ în orizont cultural, ne-a rămas doar codul civil.

O analiză a acestei culturi filosofice impune, așadar, cu necesitate o abordare a două probleme distincte dar, cum vom vedea conexe între ele. Este vorba de problema raportului dintre culturi și problema originalității acestora. Pentru cultura greacă nu s-a pus această problemă pentru că ea, în ordine istorică, a avut privilegiul de a fi prima. Modelul cultural grecesc, pentru noi modelul de a face filosofie a grecilor, este singurul autentic? Altfel spus, modelul grecesc al filosofiei este chiar filosofia? Pe un plan mai general modelul cultural grecesc trebuie copiat ca singurul model autentic s-au sunt și variante la acest model? Să recunoaștem că este o problemă și pentru noi, dacă nu principala problemă culturală pe care intelectualii români din prezentul punctual trebuie s-o rezolve: în ce constă specificul și originalitatea culturii din spațiul românesc de limbă? De aceea, înainte de prezenta filosofia din Roma antică, trebuie să facem o astfel de analiză pentru că romanii au indicat ce cale trebuie, poate, să urmăm și noi în această privință.

Filosofia în Roma începe cu Cicero. Acesta trece un filosof prea puțin original iar în manualele de școală, atunci când îl pomenesc, este de cele mai multe ori marginalizat. Cicero aproape că nu încapă în manualele de filosofie fiind eliminat sub cuvinte grele și parcă inestetice. El este socotit ca neavând sensibilitate filosofică și ca fiind un eclectic. De fapt aceasta este formula grea sub care Cicero este aproape strivit de lumea modernă și, mai ales, de lumea noastră. Trecând peste faptul că această idee de ecletism este discutabilă, cel puțin în semantica tradițională, Cicero trebuie judecat altfel. Cu totul altfel.

Cicero a fost conștiința mare și conștiința gravă a filosofiei romane. El avea gândul și intenționalitatea ctitoririi întrucât avea de ales, ca oricare altul în fața unei experiențe filosofice deja constituite, între luarea de la început a filosofiei astfel încât romanii să-și facă o istorie filosofică proprie reluând, așadar, filosofia de la capăt și repetând pe cont propriu experiența greacă. Prin urmare, ar fi trebuit să treacă prin aceleași etape prin care au trecut și grecii; adică să fie un Thales roman, un Aristotel roman ș.a.m.d. Dar o asemenea cale, mai ales privind lucrurile din perspectiva actuală, s-ar fi dovedit inutilă. Oricum, timpul era altul. Conștiința romană avea o altă orientare și alte sensibilități, chiar solicitările exterioare ale vremii aveau alte dominante; apoi experiența greacă de gândire era totuși exemplară și strivitoare.

Aici se pune oarecum problema mai generală a raportului între culturi din care putem extrage și următoarea “morală”: atunci când avem de-a face cu o cultură exemplară și, cultura greacă era exemplară, nu are rost ca din dorința expresă de originalitate cu orice preț, am putea spune din trufie, să se ocolească și să se refacă, repetându-se poate mai rău ceea ce este deja instituit. Acesta pare a fi primul mare gând al lui Cicero.

Altă cale pe care putea s-o ia și s-o taie Cicero pentru gândirea romană era cea mimetică. Deja filosofia greacă în timpul lui Cicero era cristalizată, cum am văzut din cursurile anterioare, în câteva mari școli care erau cunoscute la Roma; mai mult chiar toți tinerii romani care îmbrățișau calea studiului trebuiau să treacă și pe la Atena, locul care încorona pregătirea la nivelul excelenței formative. Deci, urmând aceasă cale mimetică ar fi trebuit ca la Roma să fie o școală de filosofie romană pitagorică, o alta stoică, o altă școală romană platonice, o alta aristotelică, ș.a. deci să fie un fel de replică cam în felul în care în există replici în statuare: replică romană la cutare statuie greacă a cutăria ș.a. Cicero, bănuind probabil un asemenea pericol și având în mod deliberat, fără îndoială, conștiința metodică de întemeiere, a recurs la acest mult hulit eclecticism. De pildă în lucrarea *Despre supremul bine și supremul rău*, în cele câteva dialoguri ale lui (lucrarea este expusă sub formă dialogală), Cicero pune în discuție o filosofie sau alta: filosofia platonice, filosofia aristotelică, pe aceea stoică, filosofia epicureică, cu atașamente sau cu rezerve; sunt puse așadar puse în discuție marile filosofii.

Cicero se ține în rezervă față de toate filosofiele, deși în alte scrieri lasă să se întrevadă o “slăbiciune” pentru platonism. El aplica “echidistanța filosofică” despre care se tot vorbește astăzi, într-un mod metodic și consecvent. Și aceasta, parcă, cu scopul de a face o pedagogie filosofică și o pedagogie socială. Mesajul pe care Cicero voia să-l transmită mai departe, este clar: cu toții trebuie să învățăm din aceste experiențe grecești fără să rămânem însă la ele.

Cicero recomanda o atitudine probabilistă, singura filosofie la care, în fapt, a aderat. Dacă vrem să-l asimilăm pe Cicero unei școli filosofice, atunci trebuie să-l apropiem de probabilism. Dar acesta nu era o doctrină, cât mai degrabă o metodă. Ea propunea acele grade de probabilitate care impunea o prudență, o anumită înțelepciune, acel *phronesis* care era pentru greci o înțelepciune teoretică și practică cu relevanță pentru comportamentul care urmează raționalitatea lucrului. Este vorba aici, pe urmele lui *phronesis* în înțeles aristotelic, de o unitate între *theoria* (contemplație) și *făptuire*. *Phronesis*-ul grecesc trece la romani în *prudentia*. În acest cuvânt însă nu trebuie să vedem determinația ei de mai târziu ca o atitudine mai chibzuită și, de ce să n-o spunem, mai meschină, ci ideea de a voi

să știi cât mai mult pentru a făptui cât mai bine și mai mult. Acest gen de înțelepciune viza lucrul bine făcut, pentru a utiliza limbajul praxiologiei contemporane.

Filosofia, pentru romani, era considerată ca o *prudentia*, ca un lucru bine făcut pentru a veni în slujba sufletului; ea era concepută ca un sprijin pentru suflet. Seneca (Lucius Anneus, 4 î.d.H. – 65 d.H.) reprezentatul cel mai de seamă al gândirii romane, vorbea, de pildă, că așa cum medicul este tămăduitorul pentru trup tot astfel filosoful este tămăduitorul pentru suflet. În această calitate filosofia romană, ca *prudentia*, trebuia să fie participantă la construcția și modelarea sufletului. Sufletul era într-o determinație naturală, nemuritor pentru unii, pentru platonicieni și pentru Cicero însuși de pildă, muritor pentru alții, pentru epicurei, pentru Lucrețiu, oricum muritor ori nemuritor, sufletul trebuia configurat uman, adică structurat cultural. Or această devenire umană era, în primul rând, sarcina filosofiei, rostul ei care trebuia să fie răspunzătoare de modul de a fi al sufletului.

Deci Cicero a ales o filosofie foarte prudentă, pornind și propunând o construcție în limbaj. El spune la un moment dat că limba latină nu s-a bucurat de privilegiul limbi grecești de a poseda un limbaj filosofic atât de bogat. Limba filosofică latină pare mai săracă decât cea greacă - spunea Cicero- mai săracă în mod actual, dar virtual poate să fie cu mult mai bogată. Plecând de la această realitate culturală Cicero oftează la un moment dat cu multă durere zicând: *Ne-au învins, învinșii greci!* Și pe bună dreptate, pentru că grecii militar fusese învinși și nu mai reprezentau politic aproape nimic în Imperiul roman, pe fondul în care Grecia culturală învinsese. Roma se ducea la Atena pentru lumina spiritului. Cicero acceptă această situație ca pe o fatalitate și întreprinde o operație de traducere și de construcție în limbaj. Termenii de bază ai lexicului filosofic roman și, apoi ai celui medieval, prin limba latină medievală, respectiv termenii de bază din modernitatea europeană, sunt de invenție ciceroniană. Fără îndoială că opera lui Cicero este imperfectă în această privință, dar el este cel care dă echivalențele primare, acelea care, apoi, ca niște vase - cum zicea Apostolul Pavel despre limbaj – în care se pun conținuturi din ce în ce mai bogate și mai rafinate.

Trebuia mai întâi creat acest fond de bază al limbajului filosofic. Căci una era limba naturală romană, respectiv limba latină care primise în decursul secolelor prin plăsmuirile sale mitice și poetice o importantă bogăție de sensuri și modulații subtile, o limbă care avea o istorie și o personalitate distincte, și altceva limba în se vorbește filosofie. Limba latină nu vorbea înainte de Cicero filosofie. Așadar, el construiește o limbă latină filosofică în care avea să “locuiască” și gânditorii medievali, din medievalitatea latină, evident.

Ceea ce face Cicero este irepetabil în cultura romană și, am putea spune, în întreaga istorie culturală europeană. Această faptă a lui Cicero a fost, într-un limbaj actual, o pre-condiție care trebuia îndeplinită pentru ca ceilalți filosofi romani să decupeze și să se raporteze la modelele devenite paradigmatic, de pe acum, ale filosofiei grecești. Lucrețiu de pildă era epicurian, dar într-unul de limbă latină ceea ce n-ar fi fost posibil în absența operei ciceroniene. Deci, în limbajul filosofic roman se pun sensuri ale filosofiei epicuriene. La fel stoicii. Natural că și ei participă la îmbogățirea lexicului filosofic roman, dar de pe poziții determinate. Așadar în acest context general trebuie judecată filosofia romană și ideea de originalitate.

## **2. Programul filosofiei ca înțelepciune și reconstrucție lăuntrică**

Termenul roman pentru filosofie este *sapientia*, un cuvânt care decupează alte realități spirituale, este adevărat complementare filosofiei grecești, dar nu identice cu înțelesurile consacrate ale ei. Cicero nu a folosit termenul de filosofie pentru că aceste înțelesuri erau prea grecești, în sensul în care termenul de filosofie era solidar cu întrebuirile lui grecești manifeste. De aceea el a mers pe echivalentele latine după regula “cele mai mari depărtări” pentru a da șanse altei limbi. Decuparea unui nou orizont lingvistic impunea folosirea unor anume rigori. El alege nu numai termeni care erau specific latini ci și termeni care aveau o anumită tradiție mito-poetică, s-au care în limbajul comun, aveau o istorie apreciabilă. Cicero s-a ghidat după acele cuvinte care exprimau într-un anumit fel o viziune filosofică aflată în mod latent și natural în limbă. Cicero alege, așadar, un cuvânt pur roman pentru a desemna, prin echivalent, ceea ce se înțelegea în lumea culturii grecești prin filosofie. Acest cuvânt este *sapientia* și el are prin raportare la ceilalți termeni filosofici o poziție privilegiată. Îl folosește Cicero îl folosește Lucrețius și totodată Seneca.

Înțelepciunea ca *sapientia* este și cauză și efect. S-au într-un limbaj aristotelic, ea este cauză finală pentru că sufletul înțelept era și rezultat al acțiunii înțelepte a sufletului. Să luăm cazul lui Seneca, filosof de orientare stoică, exemplar din acest punct de vedere. El pune filosofia în condiția de agent și cauză finală pentru suflet. Filosofia trebuia să fie purificatoare și mângâietoare pentru suflet, iar în momentele de restriște pentru stoci, filosofia era consolatoare și întremătoare. Filosofia ca razim al sufletului trebuia să fie apoi marea armă a sufletului. Sufletul în ofensivă era cel educat filosofic. Unul dintre *Dialogii* lui Seneca, *De clementia* este ilustrativ în acest sens. Vorbind de despre clemență Seneca, apelează la alegoria mătcii, a reginei din stupul de albine. Matca este stăpână peste comunitatea albinelor - alegoria trimite cu gândul la stăpânii lumii evident - dar ea nu are

ac. Stăpânii lumii trebuie să ia în seamă la așa ceva. Ei trebuie să fie mai degrabă slujitori ai tuturor și să nu aibă la îndemână mijloace care să amenințe viața supușilor. Era o înțelepciune subtilă dar și transparentă în același timp. Să nu uită că ne aflăm pe timpul lui Nero care în ultimii 7 ani a guvernat într-un total arbitrar și că Seneca ia fost îndrumător în cele filosofice.

Prin Seneca, în fapt pentru toți stoicii chiar, programul filosofiei ca înțelepciune a însemnat între altele și luarea de atitudine politică și civică. Filosofia era scutul care te apăra, dar care era bun de folosit și în ofensivă. În timpul lui Nero, în Senatul roman, partida stoică era partidă de rezistență față de tirania neroniană. Seneca, trebuie spus, a trăit stoic, el fiind conștiința acelei rezistențe dar nu ca persoană “fizică” ci ca filosof stoic.

*Sapientia* nu era așadar iubire de înțelepciune în sens strict grecesc. La greci iubirea de înțelepciune, filosofia așadar, devenise tot mai mult expresia îndreptării minții noastre către ea însăși. Filosofia devenise, în acest înțeles grecesc, tot mai mult ca o reflecție a minții asupra-și. Filosofia a luat tot mai mult forma examenului critic astfel încât mintea să depună garanție pentru sine însăși de capacitatea ei de a înțelege ceea ce nu este elementar cognoscibil. Adică tot mai mult filosofia trecuse în Grecia, mai ales filosofia de vârf cu Platon și Aristotel, trecuse în speculație. Drumul reflecției filosofice grecești s-a îndreptat, în sensul bun, către speculativ necesar minții noastre pentru că fără de acest examen critic al filosofiei mintea noastră se putea prăbuși în sine. Filosofia a stimulat cercetarea posibilităților de cunoaștere a minții, i-a îndreptat atenția critică asupra mijloacelor, asupra șanselor și asupra limitelor ei. Or, în mentalitatea romană lucrurile stăteau altfel. Filosofia speculativă nu era pentru sufletul roman. Filosofia lor ca înțelepciune, ca *sapientia*, viza practicitatea minții, faptul de a fi al sufletului într-o situație sau alta. Așa se explică de ce stoicismul văzut ca morală a avut atâta răspândire în lumea romană în timp ce la greci parcă aspectul moral, fără să lipsească, era de fundal.

Trebuie să facem distincția așadar, între ideea de stoicism la greci, de comportament stoic la greci, și stoicismul în variantă romană. Există apoi și o semantică creștină a stoicismului. Stoicismul la romani era o întărire a sufletului, iar paradigmatică este lucrarea lui Seneca, *Scrisori către Lucilius*. În această lucrare se trasează programul filosofiei stoice ca filosofie morală a cumpătării. Stoicismul roman a influențat stoicismul creștin în condițiile în care, este știut, Seneca a fost contemporan cu Apostolul Pavel și că la Roma erau comunități creștine în regim de catacombă. Fără o bună reprezentare a stoicismului roman, nu putem înțelege nici morală creștină chiar dacă fundamentele acesteia sunt divine.



Valorile cultivate de către stoici au influențat decisiv - așa cum multe voci susțin - morala creștină hotărnicită de Sfinții Părinții ai Bisericii creștine? Fără îndoială că au existat anumite influențe numai că este foarte greu de “măsurat” intensitatea lor. S-a și inventat o corespondență între Seneca și Apostolul Pavel, este adevărat apocrifă, dar care dă totuși seama de conștiința acestei preocupări a influențelor. Un contact direct și semnificativ între stoicii romani și comunitatea creștinilor nu a avut loc. Lucru este explicabil, în ordine istorică, dacă avem în vedere un fapt elementar: creștinii erau atunci o sectă a defavorizaților, iar lumea cultă romană nu se apropia de el pentru că imaginea în epocă era total negativă. Noi nu trebuie să judecăm creștinismul primar după ceea ce avea să devină, cu toate că există în *Scrisori către Luciliu* anumite pasaje care sunt foarte apropiate de ideea creștină. Oricum fundamentele creștinismului sunt altele, iar valorile morale chiar dacă sunt numite uneori cu aceleași cuvinte ce amintesc de stoici și stoicism, conținutul lor sufletesc și de trăire este altul.

## **2.8. Problematika ontologică în antichitatea târzie. Philon din Alexandria**

### **Plotin și neoplatonismul**

#### **1. Considerații generale. Plotin în istoria filosofiei**

Plotin ( 205-270 d.H.) este ultimul mare filosof păgân, un gânditor care continuă spiritul grec de filosofare pe fondul prăbușirii civilizației antice și a culturii greco-latine. Inițial Plotin și-a transmis învățătura oral. Îndemnat apoi cu insistență de către discipoli, Plotin își redactează opera. Porphyry, cel mai fidel discipol, a grupat manuscrisele în șase grupe de câte nouă disertații pe care le-a numit *Enneade*. În elină, *ennadicos-i-on* este o calificare adjectivală însemnând “compus din nouă”, iar *i-eneea* înseamnă timpul scurs în nouă zile consecutive.

Plotin este întemeietorul neoplatonismului, dar și fondatorul misticismului filosofic. Influența gândirii sale a fost imensă. Spiritul *Enneadelor* este prezent la neoplatonici, Iamblicos (sec.IV), Proclus (sec. V) și Simplicius (sec. VI), dar și în gândirea lui Augustin ori Marsilio Ficino în Renaștere. Ficino realizează și prima traducere în latină a *Enneadelor*. Spiritul neoplatonic l-a influențat pe Maister Eckhart, iar în perioada modernă îl regăsim la Spinoza, Leibniz, Schellind, Hegel, Schopenhauer. Mai aproape de noi, Henri Bergson (1859-1941) gândește într-o profundă afinitate cu neoplatonismul. La noi în țară, Plotin a fost comentat de Blaga, Nae Ionescu, Emil Cioran, Mircea Florian, Mircea Eliade etc., iar în 1923 i s-a consacrat o monografie scrisă de către Grigore Tăușan. În ultima vreme, numai în România s-au susținut doctorate cu teme extrase din gândirea lui Plotin, s-

au publicat studii, articole și cărți, semn că neoplatonismul este o gândire vie și un izvor permanent și proaspăt de învățăminte. În fond, explicația este simplă. Ori de câte ori cunoașterea omenească dorește să treacă, prin mistică, dincolo de posibilitățile și structurile raționale și logice ale gândirii, își îndreaptă atenția spre Plotin.

Plotin este un neoplatonic și, prin urmare, trebuie să vedem în gândirea sa o resuscitare dacă nu chiar o renaștere a gândirii lui Platon. Este Plotin, în calitate de neoplatonic, un simplu comentator al lui Platon? Hotărât, nu! Mai degrabă putem vorbi despre un nou platonism, despre o filosofie care se raportează permanent la Platon cu un scop precis. Anume, de a-i corecta limitele prin eliminarea contradicțiilor interne izvorâte din conceptul *participării* lucrurilor sensibile la Idei, la lumea inteligibilă, pe de o parte și, pe de altă parte, de a o adapta gândirea lui Platon la noi realități culturale și intelectuale. Prin Plotin, filosofia grecească (clasică și elenistică, în mod special Platon și stoicii) primește o nouă modelare rezultată din întâlnirea ei cu gândirea orientală, în mod special, cu sinteza filosofică iudeo-elenă a lui Filon din Alexandria. Neoplatonismul este, așadar, o nouă filosofie chiar dacă sursa de inspirație este Platon și filosofia din *Dialoguri*.

Raportarea lui Plotin la Platon este creatoare în măsura în care **principiul ordonator** al lumii, așa cum era văzut de vechii greci, este transformat de Plotin în **principiu creator**, urmând sugestiile filosofiei orientale. Acest fapt implică o răsturnare a modului grec de a gândi natura principiului, în condițiile în care Plotin filosofează în aceleași cadre grecești de gândire. Plotin, prin urmare, realizează o răsturnare a modului grecesc (clasic și elenistic) de a gândi, dar în condițiile reafirmării tradiției grecești de filosofare. Această reorientare a spiritului grecesc de filosofare s-a realizat prin transferul unei idei străine gândirii grecești în chiar inima platonismului, respectiv în viziunea asupra Binelui. Este vorba despre ideea **emanației**, configurată în mod explicit în filosofia lui Filon din Alexandria. Pentru a înțelege ce a rezultat din această fuziune cât și pentru a avea o bună reprezentare asupra arhitectonicii lăuntrice a gândirii lui Plotin trebuie să facem un scurt ocol în gândirea posthelenică.

## 2. Filosofia iudeo-creștină a lui Filon din Alexandria

Filon din Alexandria cunoscut în istoria filosofiei și sub numele de Filon Iudeul (c. 20 î.H. – c.50 d.H.), este cea mai importantă figură de a gândirii posthelenice. Filosof eclectic, el a încercat să îmbine religia iudaică cu platonismul, pitagorismul și stoicismul. Credința tradițională iudaică primește, astfel, o întemeiere filosofică în timp ce filosofii grecești enumerate, dobândesc prin Filon, o aură mistică și alegorică. Pentru prima dată în istoria gândirii este aruncată o punte între revelația biblică și filosofia greacă. Sunt

descoperite astfel similitudini ascunse între gândirea greacă (platonism și stoicism) și credința iudaică: ideea existenței unei divinități unice, credința în demoni și îngeri mijlocitori între om și Dumnezeu, ideea purificării morale.

Filon este considerat totodată și unul dintre întemeietorii gnosticismului, curent teosofic reprezentat de Valentin din Egipt și Vasilide din Siria, cu un răsunet imens în opera lui Raymundus Lullus, Giachino da Fiore, Dante Alighieri, Campanella, Giordano Bruno, Nicolaus Cusanus, Pico dela Mirandola, Dimitrie Cantemir, Giovanni Battista Vico. Originea gnosticismului este obscură fiind, de regulă, pusă în legătură cu scrierile esenienilor și cu opera lui Filon. Un fragment dintr-o scriere gnostică definește Gnoza astfel: “Cunoașterea a ceea ce suntem, a ceea ce am devenit; a locului de unde venim, aceluia în care am căzut; a țelului către care ne grăbim să mergem, a stării din care am fost răscumpărați; a naturii nașterii noastre și a aceea a renașterii noastre”. Gnosticii sunt în căutarea perfecțiunii având ca instrument cunoașterea după principiul: “ Cunoașterea omului este începutul perfecțiunii, cunoașterea divină este împlinirea perfecțiunii”. (Pe larg, *Despre cărțile gnostice descoperite în Egiptul de sus și Filon din Alexandria și esenienii* în Constantin Daniel, *Orientalia mirabilia*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976). Omul nu se poate mântui, susțin gnosticii decât prin cunoaștere. Ei pleacă de la tensiunea existentă dintre *gnosis* (cunoaștere) sau *gnosticos* (care cunoaște) și *pistis* (credință), cu scopul de a le unifica într-o cunoaștere mistică a lui Dumnezeu și a tainelor adânci ale lumii. Gnosticismul reprezintă o sinteză eclectică de credințe și mistere, de teze filosofice și religioase preluate de la preoții vechiului Egipt și ai Babilonului, de la magii persani adoratori ai lui Zarathustra, de la secta israelită a esenienilor ori de la misterele practicate în vechea Eladă.

În paranteză fie spus, teosofiile actuale continuă oarecum spiritul gnostic antic. De pildă, doctrinele întemeiate de Hélène Blavatsky ori cea predicată de Renè Guènon ( doctrina guènonistă a fost preluată și de Vasile Lovinescu, iar George Vâlsan, la Paris, a fost redactorul șef al renumitei *Études traditionnelles*) sunt urmașele moderne ale gnozei. Revenind, în mediile gnostice se practicau procedee extatice fizice sau toxice similare celor ale șamanilor. După obținerea unor astfel de stări de deschidere spre “cunoaștere” se trecea la o interpretare alegorică a textelor vechi pentru a descoperi sub sensul literal tainele ascunse privirii neinițiaților. Sensurile tainice ale textelor considerate sacre erau de asemenea scoase la lumină prin aplicarea unei tehnici mistice, bazate pe recombinații de litere și cifre. Literele din alfabetul grec sau ebraică aveau, cum se stie, și o valoare numerică: de pildă  $\alpha$  avea valoarea 1, lui  $\beta$  îi corespundea cifra 2, lui  $\gamma$  cifra 3 ș. a. Plecând

de aici, un cuvânt era descompus în litere, iar acestuia i se acorda o valoare numerică determinată. Apoi se urmăreau diferite ocurențe și se extrăgea un sens final. Sistemul numit de talmudiști *ghematric*, a fost practicat de egipteni, de Pithagora atingând la gnostici rafinamente necunoscute anterior. *Kabala* ebraică, avea să distingă mai târziu, pe urmele gnosticilor, pare-se, numai puțin de nouă metode de interpretare a unui termen prin transpunerea algoritmică a unui termen în numere, sau prin folosirea unui alfabet în care ordinea literelor era alta decât cea uzuală. (A se vedea, Constantin Daniel, *Op. cit.* p. 50-55 și pe larg, Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, Editura Humanitas, București, 1992). O altă sursă de interpretare o constituia amfibolile intenționale, adică jocurile de cuvinte create prin omiterea unor consoane sau vocale similare oarecum cu practicile rebusistice actuale. Gândirea gnostică cultiva, într-un exces evident, gândirea alegorică, simbolul și metaforele, în general toate resursele lingvistice creatoare de ambiguități și paradoxuri. Pentru aceste motive, cât și pentru multe altele, gnosticii au fost atacați din toate părțile. Nu numai Plotin a combătut gnosticismul într-o lucrare intitulată *Contra gnosticilor*, ci și gânditorii creștini fără excepție.

Filon din Alexandria este considerat, cum spuneam, un părinte al gnosticilor pentru faptul că a utilizat în opera sa toate mijloacele prezentate anterior, dar cu aplicație la Biblie. Astfel, el considera că înțelepciunea iudaică cuprinsă în Biblie și exprimată în limbajul viu al imaginilor, alegoriilor și simbolurilor nu este nimic altceva decât o transpunere echivalentă a principiilor și conceptelor filosofiei grecești. Pe de altă parte, Filon este considerat un precursor al gnozei pentru că el a fost cel dintâi care a teoretizat un concept specific al acesteia: emanația.

Trebuie spus că termenul emanație, provenit din grecescul *éklampsis* ce însemna strălucire, radiație, a mai fost folosit de către Empedocle, Leucip și Democrit pentru a desemna proprietatea obiectelor de a afecta simțurile noastre, printr-un fel de emisie de atomi. Corpurile emit atomii care ajung la organele noastre de simț și astfel iau naștere senzațiile prin intermediul cărora noi cunoaștem lucrurile. De pildă, simțim existența oțetului după miros sau gust, întrucât substanța conținută de acesta se “scurge”, este emisă sau emanată în atmosferă.

Filon folosește cuvântul emanație – și după el Plotin – în cu totul alt sens. Împreună au în vedere procedeul de apariție (creație) a domeniilor inferioare ale existenței din cele superioare, a lucrurilor multiple din principiul lumii, din Unul. Emanația, cum vom vedea, oferă un răspuns intuitiv și satisfăcător, până la un punct, la întrebarea metafizică: “dacă Unul, de ce multe”? Filon unește, cum s-a mai spus, revelația biblică și filosofia greacă

prin descoperirea unor similitudini ascunse între gândirea greacă și credința iudaică. Astfel, ideea de *lógos* proprie filosofiei grecești este considerată de Philon ca fiind sinonimă, în credința iudaică exprimată în Biblie, cu Mesia, respectiv cu “Fiul lui Dumnezeu”, “primul născut”, “icoana dumnezeirii”. Ceea ce grecii numesc prin *lógos* – susține Philon – noi evreii numim prin “Fiul lui Dumnezeu”. Istoria *lógosului* grecesc (în sens de rostire, justificare rațională, principiu subiacent de organizare al universului, proporție etc.) este extrem de complexă întrucât ea începe cu presocraticii, cu Heraclit. Este apoi preluat de Platon și discutat cu precădere în dialogurile *Phaidon*, *Theaitetos*, *Republica* și *Sofistul*. Aristotel se folosește de acest concept în *Metafizica* și *Ethica Nicomahică*. (pe larg, Francis Peters, *Termenii filosofiei grecești*, pp. 161-163).

Termenul grecesc de *lógos* este folosit în tradiția alexandrină a comunității iudaice, odată cu traducerea Bibliei în limba greacă de către cei 70 de înțelepți. În *Septana* sau *Septuaginta* textul alegoric și mistic ebraic al Vechiului Testament primește, prin traducerea în limba greacă, sensuri filosofice și conceptuale care-l depersonalizează pe Dumnezeu. De aici cuvântul *lógos* care a fost preluat de autorii Noului Testament, folosit cu predilecție de Sfântul Ioan în Evanghelie, în Epistolă I și în Apocalipsă {La început era Cuvântul (*lógos*) și Cuvântul era la Dumnezeu. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără el nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Ioan, I, 1,2,3; Cuvântul (*logos*) trup s-a făcut Ioan 1, 14}, de apologetii și scriitorii bisericești de mai târziu.

Revenind, Philon folosește *lógos*-ul pentru a denumi cea dintâi creație a lui Dumnezeu. Ființa divină crează lumea nu printr-o intervenție nemijlocită ci prin puterea Verbului, a Cuvântului a *Lógos*-ului, prin emanație de sine. *Lógos*-ul este imaginea lui Dumnezeu, iar omul este creat după imaginea acestei Imagini. În felul acesta, Dumnezeu, principiul creator al lumii nu iese din sine din condiția sa perfectă și atemporală care se confundă cu Legea Eternă. Astfel, *Lógos*-ul este, în raport cu Dumnezeu, *Fiul*, iar Dumnezeu este *Tatăl*. Prin *Fiul* lumea se poate mântui, se poate întoarce la Dumnezeu și se poate izbăvi de păcatul legat de materie, de simțuri și de dorințe.

Această transformare cu consecințe asupra întregii civilizații europene este surprinsă plastic de Mircea Florian în cuvintele: *Lógos*-ul grecesc, principiu al lumii și “mijlocitor” între om și Dumnezeu, nu putea dobândi o semnificație religioasă, fiindcă *Lógos*-ul rămânea prea străin de om, ca o divinitate îndepărtată și rece. Pentru a deveni putere religioasă *Lógos*-ul trebuia să vorbească inimii, dar pentru aceasta trebuia să se personifice, să îmbrace forma omenească. Și tocmai iudaismul avea în sânul său o legendă ce umaniza

*Lógos*-ul, ca mântuitor al lumii; era credința într-un Mesia...mântuitorul, intermediarul între om și Dumnezeu; el avea o realitate vie, însă era lipsit de caracterul metafizic de principiu universal și etern, caracter pe care îl dobândește la Philon prin contopirea Mesiei iudaice, realitate fără idee, cu *Lógos*-ul grecesc, idee fără realitate. (Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Științifică, București, 1992, pp. 115-125).

### **3. Ontologia neoplatonică. Plotin – sistemul Binelui și triada ipostazelor**

Aceasta era atmosfera și contextul spiritual al epocii în care a trăit Plotin. Constatăm că, spre deosebire de lumea greacă veche, provocările intelectuale și realitățile sufletești erau cu totul altele. Pretutindeni domnea o stare religioasă și mistică generalizată care l-a influențat pe Plotin, cu toate că el filosofează în continuarea spiritului argumentativ și demonstrativ grecesc, cu toate că tema principală a filosofiei sale preia o mai veche temă contemplativă grecească. Este vorba despre reflecția sistematică asupra Binelui (*agathón*), care își are începutul în chiar înțelepciunea greacă originală. Această înțelepciune începe cu sfaturi și îndemnuri de a urma binele. Thales îndemna: “deprinde-te și tu și deprinde-I și pe ceilalți cu ceea ce e mai bun” iar Bias din Priene spunea: “în tinerețe fă-ți provizii de fapte bune”, în timp ce Periandros din Corint îi învăța pe concetățeni că: “democrația este mai bună decât tirania”. Socrate este însă cel care plasează întreaga filosofie în jurul lui *agathón*, iar destinul său tragic se explică, în parte, și prin dorința de atingere a idealului de “bun cetățean”. (Pe larg, Vasile Muscă, *Filosofia în cetate*, Apostrof, Cluj, 1999). La fel cum proceda și maestrul său, Socrate, Platon îi rezervă Binelui o aceeași poziție centrală. (Pe larg, Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Articolul: *Bine* p. 238-251).

În *Republica*, de pildă, Platon plasează Binele în vârful ierarhiei ideilor și îl asemuiește cu principiul lumii. Câteva fragmente extrase din *Republica* (504e-509e) sunt revelatorii pentru ceea ce înseamnă Binele pentru Platon: “...ideea Binelui este cunoașterea supremă, ideea prin care și cele drepte și celelalte bunuri devin utile și de folos....eu îl numesc pe Soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci ceea ce este Binele este în locul inteligibil, în raport atât cu inteligența, cât și cu inteligibilele, același lucru este Soarele față de vedere și de lucrurile vizibile...în domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui...ea este anevoie de văzut, dar că odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-I drept și frumos; ea zămislește în domeniul vizibil lumina și pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil, chiar ea domnește, producând adevăr și intelect...” Aristotel, ca și în cazul altor concepte, îl critică pe Platon fiind totuși de acord cu el în cazul următoarei

definiții: “Binele este cel spre care aspiră toate” (*Etica Nicomahică*, I, 1094a), în timp de stoicii identifică Binele cu ceea ce este folositor.

Evident, că principală sursă de inspirație în modul de a concepe Binele de către Plotin, o constituie gândirea lui Platon. Dar încă o dată, Plotin nu se plasează pe pozițiile unui simplu exeget sau comentator. Aceasta și pentru faptul că transformă ideea platonice a Binelui ordonator în ideea unui Bine creator.

Pentru Plotin, Binele este izvorul creator al tuturor lucrurilor din lume, cum spunem noi astăzi, din univers. El este numit de Plotin și cu termenii: *Dumnezeu, Principiul unic, Zeul suprem, Unul, Eternul, Existența, Inexistența (Nimicul) Infinitul, Ființa absolută, Ființa perfectă* etc. Vom folosi și noi aceste cuvinte pentru a desemna Binele, în funcție de context, întrucât ele nu sunt altceva decât nume diferite atribuite același entități. Binele este Unul și este perfect. Fiind perfect este și bun. Ceea ce este rău actual va fi bine în viitor sau a fost bine în trecut. Unul (Binele) este Existența singură. Ea este autogenerată și primordială. Înainte de Unul și fără el nu a fost nimic și nu poate fi ceva. Tot ce există este o *emanație* a sa. Pentru a exemplifica intuitiv înțelesul ideii de emanație, Plotin apelează la o experiență obișnuită. Așa cum lumânarea aprinsă poate răspândi în jurul ei sau în depărtare lumina, fără să se disloce și să se amestece ea însăși cu substanțele concrete pe care le iluminează, cu lucrurile luminate așadar, tot astfel se întâmplă și cu emanația. Ea se împarte pretutindeni fără să se dividă pe sine, fără să-și piardă unicitatea ei. Tot astfel și Binele – dacă și-ar pierde unicitatea n-ar mai fi perfect. Plotin, prin urmare, nu este panteist, întrucât Dumnezeu nu este prezent în interiorul lucrurilor. Dacă am admite acest fapt, atunci proprietatea sa fundamentală, perfecțiunea, s-ar pierde. Principiul unic nu poate fi răspândit în multiplicitatea lucrurilor fără a-și ieși din propria lui condiție, fără a se pierde pe sine. Rezumând, Binele posedă proprietăți pe care nu le au lucrurile individuale gândite împreună. Binele este unitatea originară (Unul), este perfect, absolut, universal, indivizibil și nedeterminat. El nu poate fi gândit ca fiind nici subiectiv nici obiectiv. Binele este etern și infinit și nu este supus nici măsurii, nici numărului. El este simplu și nemărginit. Nu are figură nici părți și nici formă. El este neexistență în măsura în care lucrurile lumii au existență; nici esență nu este pentru că el este condiția esenței. Binele în sine nu este o ființă inteligentă și nici nu I se poate atribui gândirea. De ce? Pentru că a căuta lumina cunoașterii, susține Plotin, este dat celui ce are nevoie de ea. Gândirea omenească caută această lumină pe când lumina nu caută lumină. Binele fiind lumină și necăutând lumină (pentru că numai gândirea caută lumină) trebuie să admitem că el nu este gândire și nici inteligență. Constatăm, prin raportare la Platon, că Plotin

epuizează parcă posibilitățile logice de descriere a Binelui, pe care îl încercuiește treptat în condițiile în care Binele în sine, în calitate de Principiu unic, nu poate fi descris. Plotin creează o pânză conceptuală în jurul Binelui, o rețea și un sistem de concepte exprimate logic când pozitiv când negativ. Plotin anticipează astfel, gândirea creștină, respectiv cele două căi de cunoaștere a ființei divine moștenite din teologia patristică: **calea catafatică** sau afirmativă (ce indică ceea ce este Dumnezeu în raport cu realitățile create, văzute, luate ca simbol al său; Dumnezeu este cunoscut din prezența și din lucrările sale în creație, atribuindu-i-se însușirile acesteia), și **calea apofatică** sau negativă (este modalitatea de cunoaștere prin negare și înaintare; se afirmă ceea ce nu este Dumnezeu și astfel dobândim o “cunoaștere de înaintare” până la trăirea misterului divin). Spre deosebire însă de Platon și Aristotel (de Întreaga tradiție greacă de altfel) care afirmă că principiul unic este inteligența în ipostaza ei supremă, Plotin afirmă că Dumnezeu fiind el însuși gândire el nu trebuie să gândească. Această teză a absenței inteligenței din constituția ființei divine, a Unul-ui fără gândire, este îndreptată polemic nu numai înspre filosofii de tradiție și prestigiu grecești, cât și împotriva doctrinei creștine pentru care Dumnezeu este atotștiutor, este inteligența absolută.

Binele este, totodată, inalterabil, perpetuu și absolut liber. Este absolut liber pentru că nu este supus la nimic altceva decât la sine însuși, atât în ordinea exteriorității cât și în aceea a interiorității. Binele este veșnic și nenăscut; el nu poate fi produsul întâmplării pentru că el nu a fost produs de o altă cauză decât propria sa cauză. Eternitatea și veșnicia Binelui se deduc din perfecțiune. Perfect este o stare din care nu lipsește nimic. În această stare, susține Plotin, ființa nu aspiră la nimic și nici nu poate regreta ceva, prin urmare, ea este Tot, și e Tot *actualmente* fără a câștiga ceva mai târziu și fără a pierde ceva acum față de trecut. Ființa Unul-ui fiind perfectă este, prin consecință, eternă. Eternitatea (*eon*) așadar, derivă logic din perfecțiune fiind întotdeauna (*ai eon*).

Binele, cum s-a mai spus, este creatorul lumii și, într-un anumit fel, existența sa este postulată plecând de la lucrurile sensibile, de la ceea ce există în mod concret. Nimeni nu poate întreba și căuta un sens lumii în care trăim cu toții, și faptul are o valabilitate permanentă, dacă nu postulează că exista ceva care este prezent pretutindeni și nicăieri, un principiu al lumii după cum susțin vechii greci și, după ei, Plotin. Numai că trecerea de la Unul la Multiplu, de la Creator la lucrurile create este extrem de greu de înțeles. Problema pe care o pune Plotin (de fapt pe care o readuce în fața conștiinței pentru că ea este problema capitală a întregii filosofii grecești – numită și *problema generării*) este acesta: Cum Dumnezeu ca ființă perfectă **crează** o lume diferită de el? Cum și de ce perfecțiunea



crează imperfecțiunea? Evident că Plotin nu lasă fără răspuns această întrebare dar, cum este de așteptat, argumentația sa este laborioasă și foarte stufoasă (dacă nu chiar neclară). Simplu spus, Unul nu iese din condiția sa pentru a crea, întrucât creația este ceva ce ține de propria sa natură. Unicitatea sa nu se dizolvă în multiplicitate pentru că Divinul creează prin **ipostazele sale emanate** și nu în mod nemijlocit. Argumentația lui Plotin este extrem de ingenioasă dacă avem în vedere înțelesul termenului “ipostază”. Acest cuvânt provine din grecescul *hypostasis* și înseamnă mască, față către față, fiind sinonim cu cuvântul *prosopon*, persoană. Acest din urmă termen a pătruns în vocabularul trinitar creștin pentru al exprima pe Dumnezeu, Ființă în trei persoane. Ei bine, Plotin susține că Binele emană într-o primă instanță *Inteligența (Nous-ul)*, urmându-l aici pe Philon, și apoi că într-o a doua etapă este emanat *Sufletul*. În ce constă prima emanație? Pe scurt, prin emanația *Inteligenței* Binele ordonează lumea în conformitate cu Ideile sau cu Formele despre care vorbea Platon, (lumea devenind astfel inteligibilă, luând forma unui ansamblu ierarhic, ordonat de forme) în timp ce prin emanația *Sufletului* putem explica de ce lumea este animată și într-o mișcare și rotație neostoită. Inteligența este întoarsă intuitiv către Unul ca primă ipostază a sa; din ea emană Sufletul lumii. Din Sufletul lumii emană sufletele particulare – demonice, omenești, animale și vegetale care sunt la rândul lor întoarse către corpuri. Unul, Inteligența și Sufletul alcătuiesc cele trei ipostaze (substanțe) ale Divinului, o trinitate după modelul căreia se va forma și trinitatea creștină: Tatăl (Unul), Fiul (Inteligența, Logosul) și Sfântul Duh (Sufletul).

Creația înseamnă așadar, “coborârea” Binelui prin emanație în ipostazele sale, proces numit de către Plotin procesiune. Aceasta constă într-o “degradare” treptată a perfecțiunii. De pildă, sufletul omului este o ipostază “degradată” a Sufletului întrucât el este întemnițat în corp, în materie. Există însă și posibilitatea reîntoarcerii lui la perfecțiune, la Unul proces numit de Plotin conversiune și izbăvire. Scopul spre care se îndreaptă sufletul omenesc este revenirea la Dumnezeu și poate fi atins prin contemplație intuitivă, prin ceea ce Plotin numește extaz mistic. Acesta este o stare de trăire (cunoaștere) a lui Dumnezeu care nu poate fi atinsă cu ajutorul gândirii obișnuite și obligate să opereze cu dihotomia subiect-obiect. Stare de grație poate fi atinsă numai dacă ducem o viață virtuoză; ea este, totodată, atinsă de cei care au o cultură morală desăvârșită fiind apanajul celor puțini dintre noi. Prin intuiție, prin percepție directă și trăire sufletească deplină putem dobândi, spune Plotin, o cunoaștere a Unul-ui fapt care ar trebui să constituie rațiunea de a fi a tuturor oamenilor.

### **3. Filosofia creștină**

#### **3.1. Problematika ontologică în filosofia creștină.**

##### **Teologie versus Filosofie**

##### **1. Un concept controversat – filosofie creștină**

Sintagma „filosofie creștină“ este percepută deseori, ca fiind auto-contradictorie, similară logic cu sintagma „pătrat rotund“ sau „coarnele unui iepure“, și aceasta pentru că așează la un loc ideile de credință și de devoțiune sufletească pe care le promovează creștinismul, cu ideea de întemeiere rațională pe care o propune filosofia. Cum s-a creat această percepție? S-ar părea că înțelesurile didactice ale filosofiei au contribuit la fixarea acestor convingeri. Astfel, manualele universitare definesc, de regulă, filosofia printr-o raportare la știință și la religie, considerându-se că obiectul și metodele filosofiei sunt distincte de celelalte două strădanii intelectuale omenești. De pildă, se consideră că există între religie și filosofie, și opinia este larg răspândită în toate mediile intelectuale, un raport de contrarietate logică. Filosofia aparține orizontului cunoașterii omenești; ea este a activitate a gândirii contemplative (speculative) care își are scopul în sine (satisfacă nevoia noastră de cunoaștere numai de dragul de a ști) și, totodată, care are ca domeniu de exercițiu intelectual scrutarea metodică a adevărului lumii ca întreg (totalitate). Prin filosofie se dezvăluie adevărul acestei lumi, adevăr care este o valoare prin el însuși, fiind considerată, din această pricină, ca expresia omenească cea mai rafinată de cuprindere și înțelegere a lumii. Pe scurt, filosofia este circumscrisă domeniului cunoașterii raționale, în timp ce religia este credință, trăire, atitudine și contemplare a orizontului divin; religia este domeniul credinței și revelației divine, în timp ce filosofia aparține domeniului gândirii și cunoașterii raționale, omenești. În consecință, ideea de filosofie creștină pare a fi vidată de conținut.

În realitate însă, dacă recompunem conceptual logica interioară a mișcării gândirii europene, suntem constrânși să admitem că în perioada Evului Mediu, în care valoarea sacralului a avut o poziție dominantă, preocupările de filosofie sistematică nu au încetat. Filosofia a însoțit permanent experiența religioasă, iar conștiința care participa la această experiență a recunoscut prezența filosofiei și cunoașterii raționale; credința nu a fost în nici un moment concepută ca fiind în opoziție cu cunoașterea după celebra formulă a lui Augustin: cred pentru a înțelege. Spre deosebire însă, de actualele prejudecăți legate de cunoaștere – de exemplu, prejudecata că știința se autofundează și că ea este liberă de orice presupuziții– omul evului de mijloc era convins de faptul că temeiul cunoașterii se

fundează pe credință și pe postularea existenței lui Dumnezeu. Mai mult chiar, în perioada Evului de Mijloc detectăm noutăți conceptuale în ordinea filosofiei, tot atât de importante precum noutățile realizate de gândirea elenă.

Contrar opiniei comune, putem admite, așadar, că sintagma „filosofie creștină” este relevantă și plină de conținut, mai ales dacă ne imaginăm istoria filosofiei ca o succesiune de paradigme, de modele prin intermediul cărora oamenii s-au raportat la lume și la ei înșiși în mod diferit în epoci diferite de cultură și civilizație. Expresia „filosofie creștină” acoperă, așadar, realitățile intelectuale originale produse în orizont filosofic în perioada Evului de Mijloc, și în perimetrul căreia, așa cum vom remarca, distincțiile și controversele legate de natura divinității pot fi văzute ca distincții cu relevanță filosofică.

Spre deosebire de gândirea greacă clasică și de cea elenistică, filosofia creștină propune noi coordonate de înțelegere a ființei omenești. În esență, filosofia creștină aduce cu sine o schimbare a modului de gândire al oamenilor prin raportare la filosofia anterioară.

## 2. Coordonate ale modului de gândire creștin

Coordonatele acestui nou mod de gândire pot fi expuse (sintetic și simplificator) în ordinea următoare:

1. Neîncrederea în mintea omenească de a putea găsi, prin mijloace proprii, adevărul. De aceea, gândirea umană în această perioadă caută sprijin în afara ei, în Dumnezeu, în revelația divină, în dogmă. Calea privilegiată de cunoaștere pentru creștin este calea dogmatică, respectiv calea ce îi permite accesul la adevărul divin, la adevărul absolut, la ceea ce însuși Dumnezeu a dorit ca noi să aflăm.

Dogmele sunt formule de cunoaștere revelate (dezvăluite) de Dumnezeu însuși unor oameni aleși de el pentru a-I propovădui învățătura. Chiar dacă aceste dogme în calitatea lor de adevăruri revelate sunt formulate într-un limbaj logic contradictoriu – de pildă dogma centrală a creștinismului, *dogma trinității* enunță: “Dumnezeu este o ființă în trei persoane” - noi nu putem pune la îndoială adevărul lor pe motiv că nu înțelegem. Dogmele depășesc puterea noastră de înțelegere și de aceea se adresează credinței. Formulele dogmatice conțin în “substanța” lor, în structura lor lăuntrică, adevăruri pe care mintea omenească le-a înregistrat, dar pe care nu ea le-a produs. Faptul că atare este plin de urmări: dogma este adevăr divin, este expresia în care divinitatea s-a vrut dezvăluită omenirii și, prin urmare, ea trebuie transmisă cu fidelitate, fără omisiuni sau adăugiri. Prin cunoașterea dogmatică avem acces la Dumnezeu și la Adevăr. Adevărul nu este o proprietate a propozițiilor cum spunea Aristotel. Adevărul se confundă cu ființa divină

însăși în conformitate cu expresia biblică: *Eu sunt Calea, Adevărul, Viața*. Cărturarul, necredinciosul ce crede cu trufie în puterea proprie de a gândi și propovăduiește această trufie omenească, nu numai că nu are acces la adevăr dar ratează și mântuirea.

2) Scopul filosofiei este de natură hermeneutică. Ea trebuie să interpreteze textele sfinte, în care se află mascat adevărul, expus, de cele mai multe ori, într-un mod metaforic. Adevărul este de esență supranaturală și el a fost revelat odată pentru totdeauna în Biblie. Biblia este considerată, în întregul Ev Mediu, “o scrisoare personală adresată de Dumnezeu fiecăruia dintre noi”. Prin urmare, contactul cu textele sfinte pune mintea noastră într-un regim privilegiat de căutare a adevărului. Nu lectura din filosofii păgâni ne aduce cunoașterea și liniștea sufletească ci contactul permanent cu Sfânta Scriptură, cu textul sacru. În momentul în care efectuăm actul lecturii și interpretării textului sacru, suntem în contact cu adevărul dezvăluit nouă și pentru uzul nostru de către Dumnezeu însuși.

Problema interpretării textului biblic a devenit în această perioadă problema capitală a preoților-filosofi. Începând încă din primele secole creștine apar variante și tehnici distincte de interpretare, fapt care va conduce la configurarea unei hermeneuticii cu o influență până în zilele noastre. De fapt, transformarea filosofică a hermeneuticii din secolul al XX-lea nu ar fi putut avea loc fără lecția hermeneuticii creștine.

În forma ei clasică, hermeneutica creștină sau, ceea ce este același lucru, exegetica textului biblic se constituie în secolele XII-XIII. Ea este structurată de patru linii de interpretare ale textului biblic, considerate ca egal îndreptățite și deci complementare. Este vorba despre exegeza celor patru sensuri: literal sau istorial, tropologic sau moral, alegoric și anagogic. Sensul literal sau istorial, trimitea cu gândul pe interpret la folosirea textului biblic ca sursă fundamentală de înțelegere a istoriei lumii și omului. Biblia din acest punct de vedere este o oglindă a faptelor trecute, prezente și viitoare. Tropologia este o lectură având drept cheie înaintarea morală a omului spre desăvârșire, în timp ce alegoria este o lectură a Vechiului Testament având drept cheie întruparea lui Isus. Spre deosebire de acestea, anagogia propune o lectură a evangheliilor, având drept cheie viața creștinilor după Judecata de Apoi.

Pentru a înțelege diferența dar și complementaritatea acestor lecturi se recurge de obicei la exemple: “de pildă, untdelemnul, după sensul literal, este uleiul de măsline, folosit ca aliment, cosmetic, medicament, combustibil; după sensul alegoric, uleiul și mirul de ungere cu care sunt consacrați regii sunt o prefigură a harului divin care prin Hristos se va revărsa asupra omenirii; după sensul moral, uleiul, care înmoaie și vindecă, simbolizează blândețea, iubirea; în fine, după sensul anagogic, uleiul combustibil folosit în lămpi trimite

la incandescența iubirii de Dumnezeu, care va fi starea sufletelor mântuite”(Pe larg, Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Polirom, Iași, 1999, Cap. *Tradiția răsăriteană*).

3) Lumea nu este constituită din principii raționale, așa cum o înțelegeau filosofii păgâni. Sensul lumii scapă posibilității noastre de cunoaștere. Lumea este o taină întrucât creatorul acestei lumi, Dumnezeu, nu a prezentat oamenilor intențiile sale. Așa se explică de ce cunoașterea lumii este înlocuită cu iubirea față de creator; rațiunea este înlocuită cu credința în Dumnezeu. Cunoașterea reală a ființei divine poate fi realizată prin intermediul intuiției, a trăirilor, printr-o viață de curățenie sufletească. Așadar, este vorba despre o cale afectivă a cunoașterii divine pe care nu o putem exprima rațional în totalitate. Sunt momente în viață – unele dintre ele, regulate, de exemplu, rugăciunea – în care simțim prezența divinului, dar nu o putem exprima rațional. Experiența lui Pascal de pildă, cel care trăiește revelația este sugestivă. Atunci când își propune să dea seama “rațional” de ceea ce I s-a întâmplat, nu o mai poate face decât într-o formă cu totul aproximativă și oricum nedoveditoare pentru altul. Cum se știe, Pascal apelează la cuvinte de genul: “foc”, “pară” etc.

Calea proprie experienței divinului, care implică și “cunoașterea” lui Dumnezeu este calea mistică. (de la gr. *myein*, a închide ochii sau buzele). Mistica înalță spiritual pe om, de aceea ea presupune purificarea, concepută, aproape în toate religiile, ca renunțare la dorințe, la afecte, la răutăți, în general. Starea purificată așează pe om în poziția celui care merită asistența divină. Căci omul impurificat – omul în starea sa “naturală” – este prea legat de spațiul exercițiului său nevolnic, al administrării nevoilor, iar greutatea aceasta “materială” îl trage în jos. Purificarea însă este prima treaptă a drumului către contopirea cu divinul. Urmează iluminarea (potrivit unui scenariu cu deschidere universală), care constă în înțelegerea condiției umane, a limitelor sale și a datoriilor față de sine și față de divin. Iluminarea este continuată de unire, unirea cu divinul. Iluminarea este o treaptă intermediară, necesară celei finale, unirea. În momentul unirii, Eu-l individual ori se “dizolvă” în divin, ori crește în așa măsură încât cuprinde cu sine divinul. Oricum, momentul unirii reprezintă refacerea unității spirituale. De aceea el a fost imaginat, uneori, în forma căsătoriei.

4) Cercetările naturii devin marginale. Interesante sunt, pentru filosoful creștin, faptele morale și viața interioară a omului. Principala preocupare a vieții nu este cunoașterea abstractă, ci cunoașterea vieții, astfel încât omul să poată dobândi mântuirea. Viața pământească este o sintagmă auto-contradictorie pentru filosoful creștin, întrucât ea este o

trecere spre viața veșnică. Ideea de viață este corelată cu ideea de veșnicie, de recuperare a paradisiului pierdut, a stării inițiale în care omul nu trăia între opoziții și stări contradictorii. Desăvârșirea sufletească, reconstrucția lăuntrică în raport cu valorile abstragerii din lume, sunt valorile esențiale ale filosofiei creștine.

Filosoful creștin este preocupat de dobândirea și cultivarea virtuților. Prin virtute (de la gr. *aretii*, lat. *virtus* – merit, vigoare, valoare) orice filosof creștin înțelegea o facultate a voinței și libertății omenești care constă în capacitatea de a transforma credința într-un stil de viață, într-o disciplină morală. Spre deosebire de ordinea materială, sensibilă care este supusă unor legi și mișcări fizice, ordinea spirituală depinde de om și se bazează pe libertatea acestuia de a coopera cu harul dumnezeiesc. De aceea progresul în virtute este analogic și concomitent cu progresul în cunoașterea lui Dumnezeu.

### **3. Gândirea creștină și instanțierea principiului creator al lumii**

Principiul lumii este conceput de filosoful creștin ca un principiu creator și nu ordonator. Filosoful grec era convins că lumea este dată, că ea este un cosmos, o ordine care își păstrează identitatea de sine, în ciuda manifestărilor aparente ale lucrurilor. Pentru filosoful grec, distincția fundamentală era între fenomen (ceea ce apare) și esență (ceea ce se află în spatele lucrurilor și care întemeiază și condiționează lucrurile aparente). Ceea ce percepem cu simțurile este un mod de manifestare a ordinii lumii la care putem ajunge numai cu ajutorul gândirii. Prin urmare, lumea reală este lumea inteligibilă, cea care are drept attribute ordinea și armonia. Răul nu are existență ontologică. El este o aparență, de aceea răul înseamnă lipsa binelui, este ceva privativ, nu ceva ce poate fi afirmat. Pentru filosoful creștin lumea este creată. Grecii nu s-au întrebat cine a făcut lumea. Existența lumii era considerată ca ceva de la sine înțeles, ceva ce ține de ordinul evidențelor constrângătoare logic. Filosoful creștin concepe principiul în ordine creatoare, și nu rațional-ordonatoare. Pentru a înlocui evidențele raționale care întemeiau principiul în vechea filosofie greacă, gânditorii creștini au postulat existența dogmelor. În Noul Testament cuvântul *dogmă* este folosit cu mai multe sensuri: edict sau decret imperial (Fapte 17, 7; Evreii 2, 23); poruncă sau regulă a Legii iudaice (Ef. 2, 15; Col. 2, 14); hotărâre cu caracter obligatoriu pentru credința a comunității apostolice din Ierusalim: “Și când treceau prin cetăți, le predau învățăturile (dogmata) apostolilor și presbiterilor din Ierusalim” (Fapte, 16, 4). În literatura patristică, *dogma* indică învățăturile fundamentale ale creștinismului, cele care au fost primite de la Dumnezeu însuși, iar în vocabularul sinoadelor ecumenice acest cuvânt este sinonim perfect cu norma de credință. Constatăm că *dogma* se corelează intim cu *credința*, ca aversul și reversul într-o medalie. Sensurile

creдинței sunt fixate de greci prin cuvântul *pistis* iar de latini prin cuvintele, *credens* (credincios) și *fides* (cunoaștere, încredere). În viziune creștină, credința este facultatea omenească capabilă să primească revelația divină, să intre în contact cu lumea supranaturală, (pentru a o “cunoaște”), de a trece într-o altă ordine de existență. Credința este punte de legătură între divin și uman, este “temelia celor nădăjduite, dovada celor nevăzute” (Evr. 11, 1). Pe scurt, prin credință se primesc dogmele, formulele prin care Dumnezeu s-a revelat oamenilor, enunțuri ale căror adevăruri sunt de natură extramundană. Ele nu sunt adevăruri omenești, și, prin urmare, nu pot fi puse sub semnul precarității (al interogației și analizei critice). Dogma este un adevăr relevant, cu originea în principiul creator al lumii și ininteligibil, respectiv, dogma este un adevăr de credință.

Admiterea principiul creator și a capacității de a comunica cu el prin credință, a schimbat radical idealul de viață al oamenilor reflexivi. Idealul de viață al filosoful grec era unul civic. Reprezentarea paradigmatică a acestui ideal îl găsim în ideea “bunului cetățean” care este dispus să-și sacrifice viața pe “altarul” acestei idei. Socrate este, fără îndoială, personificare acestui ideal. Pentru gânditorul creștin ideal de viață îl reprezintă accesul la principiul creator al lumii, la Dumnezeu. Altfel spus, viața dobânda cu adevărat un sens pentru că toate energiile umane erau îndreptate într-un singur punct: cunoașterea lui Dumnezeu. Dar cum poate fi cunoscut Dumnezeu care în principiu nu poate fi cunoscut? Cum putem cunoaște ființa ce posedă predicate (proprietăți) care semnifică perfecțiunea: lucrul maxim, cauza primă, ființa necesară, lucrul cel mai mare, ființa omniscientă etc.? Cum omul, creatura, ceea ce este imperfect și muritor poate să-l cunoască pe creator? Cum poate fi conceput Dumnezeu, imaginat sau reprezentat într-un fel omenesc, dacă între modul omenesc de a fi, aflat în exercițiul obișnuit al vieții sale, și modul de a fi al lui Dumnezeu se află o distanță infinită? Dionisie Areopagitul afirma că Dumnezeu este cel dincolo de toate, cel care nu ne poate fi dat, ca atare, în nici o experiență a noastră. Cu toate acestea, gânditorii creștini au teoretizat două căi de cunoaștere teologică a lui Dumnezeu. Este vorba despre teologia catafatică (afirmativă, numită și *theologia naturalis*) adică teologia care îl concepe pe Dumnezeu în categorii sau în descrieri pozitive folosind predicate absolute de tipul: omnisciență, omnipotență etc., și teologia apofatică (negativă; *theologia negativa*), cea care susține imposibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu în vreun fel, în afara căii mistice. Un celebru teolog grec contemporan, Christos Yannaras face distincția între teologia apofatică a esenței, de tradiție occidentală, și teologia apofatică a persoanei, de tradiție orientală. Cea dintâi este rațională și constată doar limitele înțelegerii Divinității prin rațiunea noastră. Cealaltă este

radicală, afirmând cunoașterea în necunoaștere a lui Dumnezeu, cunoaștere (în necunoaștere) non-rațională, bazată pe o relație empirică al cărei centru este tot un act cognitiv, ca și în cazul teologiei apofatice a esenței, dar un act cognitiv care coordonează mai multe componente: senzații, intelectie, judecată, imaginație, abstracție, inducție, sentiment, percepție, intuiție etc.

Apofatismul persoanei, practicat în Orient, după cum crede Christos Yannaras, are ca element structurant *persoana*, divină și omenească. El are două premise: una teologică, anume distincție dintre Esența divină și divinele Lucrări, și una antropologică, anume putința omului de a participa, ca persoană, la relația cu Dumnezeu.

Dincolo de diferențierile pe care operează teologul grec, trebuie să acceptăm faptul că teologia catafatică (naturală) a coexistat cu teologia apofatică și că, din perspectiva unei filosofii în sensul tradiției europene, occidentale și orientale totodată, cele două se completează și, într-un fel, ele își sunt necesare: cel puțin pentru ca una să o limiteze pe cealaltă. (Pe larg, Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, Editura Anastasia, București, 1996, în mod special, p.14-40).

Cum se explică apariția și izbânda creștinismului? “Trei factori foarte generali par a-i fi favorizat supremația în raport cu celelalte moduri de raportare la lume: a) Creștinismul ia naștere, în primul rând, într-un climat de universalitate și capătă curând un caracter ecumenic. Dincolo de orice distincție națională, rasială, lingvistică sau culturală, el consideră umanitatea ca alcătuind un singur corp; socotește că destinele ei fac un tot, că istoria ei nu poate fi tratată și înțeleasă decât din unghiul unității și al totalității; b) În al doilea rând creștinismul înțelege să se întemeieze pe o revelație istorică, marcată de o serie de evenimente sacre și consemnate de Cartea Sfântă; c) În al treilea rând, spre deosebire de elenism, lumea este percepută de creștini drept creată odată cu timpul și trebuind să sfârșească odată cu el. Iar creația, timpul intermediar și Judecata ultimă sunt unice. Iar acest univers creat și unic, care a început și se va sfârși odată cu timpul e o lume finită, mărginită la ambele capete ale istoriei sale. Reperul central al creștinismului este venirea lui Iisus. Întruparea este un fapt unic. Cristos nu a murit pentru păcatele noastre decât o dată, o dată pentru totdeauna. Jertfirea sa nu este un eveniment reiterabil, ce s-ar putea produce de mai multe ori. Desfășurarea istoriei a astfel guvernată și orientată de un fapt unic, radical singular. Și, prin urmare, destinul umanității în întregul ei precum și destinul particular al fiecăruia dintre noi, se joacă de asemenea o singură dată, într-un timp concret, de neînlocuit care e cel al istoriei și vieții. Prin urmare, atunci când vorbim de creștinism



trebuie să avem în vedere cele trei elemente în corelația lor” (Henri-Charles Pueh, *Enquete de la gnose*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 8-9).

### **3.2. Filosofie și teologie în viziunea lui Thoma d’Aquino. Dovezi raționale ale existenței lui Dumnezeu**

#### **1. Preliminarii**

La începutul Evului Mediu lumea europeană a pierdut, în ordine filosofică, contactul cu marile paradigmatică ale cugetării antice. Prăbușirea marilor orașe ca centre de civilizație datorată invaziei popoarelor migratoare, transmutarea vieții oamenilor de la oraș la sat, pierderile și distrugerile operelor create de antici, ideea că sfârșitul lumii este aproape ș.a., au influențat contextul filosofic. Prăbușirea orașelor s-a soldat cu pierderea (temporară) a marilor opere filosofice ale Antichității. Astfel, din vechile opere ale Antichității s-au păstrat doxografiile și lucrările ne semnificative. Aristotel, de pildă, era cunoscut numai prin două cărți aparținând corpusului *Organon: Despre interpretare și Categoriile*. Din Platon se știa doar dialogul *Timaios*. Lucrările lui Platon și Aristotel vor fi recuperate relativ târziu, pe filieră arabă, reintrând în circuitul gândirii filosofice.

Până în secolul al IX-lea, nu putem vorbi într-un mod propriu de activitate filosofică, de reflecție filosofică sistematică. Pe lângă mănăstiri, totuși, intelectualii vremii (exclusiv preoți) au copiat o serie de manuscrise de importanță filosofică minoră și le-au transmis din generație în generație. Despre marii filosofi ai Antichității se vorbea, în exclusivitate, din perspectiva creștină. Păgânii (filosofii Antichității) erau interesați prin opera lor dacă sprijineau într-un fel sau altul învățătura creștină. Distrugerile provocate de năvălirile migratorilor și căderea Imperiului roman au produs o discontinuitate evidentă în mișcarea culturii și civilizației europene. Acest fapt este evident în filosofie, mai ales că în secolul al VI-lea (529), ultima școală de filosofie (neoplatonică) este desființată din ordinul lui Justinian. Din secolul al IV-lea (313 – Edictul de la Milan), când creștinismul devine religie oficială a Imperiului roman, filosofia devine o preocupare marginală și ancilară (anexă a teologiei).

Reformele lui Carol cel Mare vor schimba radical această situație prin organizarea unor școli pe lângă mănăstiri, școli în care se predau cele șapte arte liberale în două cicluri distincte. Acest învățământ este cunoscut sub numele de scolastică (lat. *scolae* = școală); de aici și numele de filosofie scolastică, dată acelor preocupări filosofice dezvoltate pe lângă școlile medievale.

Filosofia scolastică cuprinde aproximativ secolele IX-XIII. Întreaga ei tematică, inclusiv stilistica gândirii și expresia ei lingvistică (este o filosofie “universală” prin limba folosită, latina) s-a împlinit în gândirea lui Thoma d’Aquino (1225-1274), cel care a elaborat o viziune atotcuprinzătoare asupra lumii printr-o interpretare rațională a fundamentelor filosofiei creștine (catolice).

În mod riguros, trebuie să-l vedem pe Thoma ca pe un interpret al lui Aristotel. Atunci când vorbea despre sine însuși se considera a fi un peripatetician. Importanța lui Aristotel este atât de mare în viziunea lui Thoma, încât numele acestuia se confundă cu cel al „Filosofului”. Principala întreprindere intelectuală pe care Thoma și-a propus-o a fost aceea de a armoniza gândirea rațională a „Filosofului” cu dogmele gândirii creștine. Suprema fericire pentru Thoma, consta în atingerea acelei stări de conștiință în care este instituită deplin armonia între rațiune și credință.

Principala operă filosofico-teologică a lui Thoma se numește *Summa Theologiae*, cuprinzând mai multe de volume și punând sub privirea critică a rațiunii, cu intenție de justificare sistematică, toate temele de reflecție ale teologiei creștine. *Summa* (compendiu, tratat) era scrisă în conformitate cu canoanele stilistice ale timpului, sub forma unor întrebări și răspunsuri. În *Summa Theologiae*, cât și într-o altă lucrare de proporții: *Summa contra gentiles* (*Tratat împotriva păcătoșilor*), Thoma apără adevărul religiei creștine întărind o distincție capitală pe care și astăzi o regăsim în varianta catolică a creștinismului: distincția dintre teologia revelată și teologia naturală (sau filosofia), respectiv distincția între credință și rațiune. Credința și rațiunea sunt în armonie, susține Thoma, respectiv teologia revelată și cea rațională, întrucât ele reprezintă două poziționări complementare ale minții noastre spre a accede la adevăr. Credința și teologia revelată reprezintă chipul omenesc prin care ființa noastră poate accede la adevărurile divine. Aceste adevăruri depășesc puterea noastră de înțelegere și trebuie, prin urmare, acceptate ca atare. Adevărul dogmelor creștine este suprauman și transindividual. Expresia materială a acestui adevăr o recunoaștem în textele sacre. Credința și adevărurile obținute prin credință nu pot fi supuse îndoielii noastre, chiar dacă formularea lor este ilogică pentru noi. Chiar dacă, de pildă, transsubstanțierea, adică prezența trupului și a sângelui lui Iisus Hristos în hrana noastră sau în vinul pe care îl bem, nu poate fi explicată prin mijloace omenești, nu este un motiv ca noi să-I contestăm adevărul.

Pe de altă parte, mintea omenească are posibilitatea, până la un anumit punct, să argumenteze, să așeze pe principii raționale omenești, adevărurile obținute prin credință. Prin urmare, teologia rațională (filosofia) poate să traducă în limbajul înțelegerii noastre

adevărurile supraumane. Armonia dintre rațiune și credință poate fi menținută dacă și numai dacă se aplică următorul principiu metodologic: în cazul în care rațiunea intră în conflict cu credința, ea trebuie să cedeze în favoarea credinței, pentru că ceea ce nu poate ea să înțeleagă este de natură divină.

Pe această bază, a armoniei dintre rațiune și credință, Thoma respinge teza dublului adevăr a filosofului arab Averroes, care considera că există un paralelism sistematic între rațiune și credință, în sensul că, cu ajutorul rațiunii ajungem la un tip de adevăr, iar cu cel al credinței la un alt tip de adevăr. Prin urmare, atât știința omenească cât și credința revelată sunt egal îndreptățite. Adevărul uneia nu contrazice adevărul celeilalte. Fiecare își are un drum propriu care nu se intersectează niciodată.

Thoma respinge teza dublului adevăr, utilizând argumentele logicii aristotelice prin punerea în acțiune a principiului bivalenței și al terțului exclus. Raționamentul lui Thoma ar putea fi expus, într-o ordine didactică, astfel: Adevărul este unic. Nu există două adevăruri pentru că, dacă ar exista, am avea o pluralitate de adevăruri. Or, noi nu putem concepe o pluralitate de adevăruri pentru că ideea de pluralitate vine în conflict cu definiția adevărului. Adevărul este calitatea enunțurilor. Un enunț este adevărat sau fals, a treia posibilitate fiind exclusă; prin urmare un enunț nu poate să aibă două adevăruri. Pe acest schelet logic, Thoma așează doctrina creștină a cărei adevăr este unic și indubitabil. Dacă admitem că în Biserică nu există un singur adevăr, ci două sau mai multe, ar însemna să ne abatem de la învățătura creștină care este unică după cum și Dumnezeu este unic. Am introduce, susține Thoma, eroarea omenească în corpusul doctrinei unice a bisericii, ceea ce ar contrazice ideea că biserica este o instituție divină, eternă și deasupra puterilor și intereselor omenești. Pentru această învățătură, cât și pentru altele, Thoma d'Aquino a fost canonizat, pentru motivul că *Summa Theologiae* a fost scrisă sub inspirație divină.

## **2. Argumente ale existenței lui Dumnezeu**

În primul tratat al *Summei Theologiae*, *Despre Dumnezeu*, Thoma își propune să argumenteze rațional, prin readucere în prezență a învățăturii „Filosofului“, dogma centrală a creștinismului — existența lui Dumnezeu — prin cinci argumente pe care mintea noastră le poate invoca în a susține rațional existența sa.

Înainta de a ne prezenta cele cinci argumente (căi) raționale pe care Thoma le aduce în sprijinul credinței în Dumnezeu, trebuie spus că în tradiția teologico-filosofică apuseană se vorbește despre existența, în principal, a trei argumente care probează rațional existența lui Dumnezeu: argumentul ontologic, argumentul cosmologic și argumentul teleologic (argumentul finalității). Propriu-zis, nu este vorba despre câte un singur argument, ci

despre un grup de argumente înrudite pentru fiecare tip în parte. Nu există, de pildă, un singur argument ontologic, ci un șir de astfel de argumente care consideră că din proprietățile esențiale pe care le atribuim lui Dumnezeu, cu alte cuvinte din ideea de esență a lui Dumnezeu, deducem existența sa. Astfel, argumentul ontologic este elaborat, într-o primă versiune, de către Anselm în celebrul *Proslogion*, reluat apoi de Thoma, de Descartes în *Meditații metafizice* (*Meditația a V-a*), de către Kant (*Critica Rațiunii Pure*), și mai recent, în spațiul anglo-saxon, de către Norman Malcom și Alvin Platinga. În spațiul filosofic românesc, argumentul ontologic este dezbătut, recent, din perspectiva logicii modale de către Adrian Miroiu în lucrarea, *Metafizica lumii posibile și existența lui Dumnezeu*.

Interesant de remarcat este și faptul că aceste argumente-dovezi aduse în sprijinul susținerii raționale a existenței lui Dumnezeu, nu au fost elaborate numai de filosofi sau teologi creștini. De pildă, argumentul teleologic, sau argumentul proiectului sau al finalității cum I se mai spune, a fost gândit inițial de către Aristotel în *Fizica*, de către Cicero în *De Natura Deorum*: “ce poate fi mai limpede și mai evident, în momentul în care privim în sus și contemplăm cerurile, decât existența unei divinități sau a unei inteligențe superioare”? Argumentul a fost apoi reluat de către Thoma, Kant, Hegel, ș.a.

Vom reproduce, în sinteză, structura internă a celor trei argumente pentru a înțelege mai bine la ce se referă cele cinci căi raționale propuse de Thoma, respectiv, care este noutatea conceptuală a demonstrației lui. Vom urmări îndeaproape excepționala prezentare a acestor argumente, în lucrarea unui cunoscut profesor de la Oxford. (A se vedea, Brian Davies, *Introducere în filosofia religiei*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 42-95).

#### a) Argumentul ontologic

Versiunea “clasică” a argumentului ontologic o datorăm filosofului (episcop) englez Anselm, care a trăit în secolul al XI-lea. Dumnezeu, spune el, este “ceva mai mare decât care nimic nu se poate imagina”. Anselm se întreabă dacă Dumnezeu, astfel înțeles, există, iar răspunsul său ia forma unui argument de tipul *reducere la absurd*, adică a unui argument al cărui scop este să demonstreze că o propoziție este adevărată pentru că negația ei ar implica o contradicție sau o altă formă de absurditate. Anselm citează începutul psalmului 53: “Zis-a cel nebun întru inima sa: *Nu este Dumnezeu*”. Nebunul, spune Anselm, înțelege cel puțin a cui existență o neagă, căci el nu ar putea nega dacă ideea de Dumnezeu nu ar fi în intelectul său. Dar dacă Dumnezeu, continuă el, este în plus ceva mai mare decât care nimic nu se poate imagina, atunci el trebuie să fie cu mult mai mult decât o simplă idee în mintea cuiva, fiindcă altminteri nu ar fi ceva mai mare decât care nimic nu se poate

imagina. Rezultă de aici, conchide Anselm, că Dumnezeu trebuie să existe atât în realitate cât și în intelect.

În felul acesta Anselm pare să deducă existența reală a lui Dumnezeu din conceptul de Dumnezeu și, din acest motiv, se poate spune despre argumentul său că este *a priori*. Un astfel de argument se bazează nu pe analiza unor stări de fapt, ci pe analiza unor sensuri, idei și definiții.

Descartes, va formula, la rândul său, o versiune personală a argumentului ontologic, bazat pe ideea că Dumnezeu este o ființă absolut perfectă. Or, în ideea de perfecțiune este prezumată și ideea de existență. Esența lui Dumnezeu este chiar existența sa. (B. Davis, *Op.cit* pp. 42-44)

#### b) Argumentul cosmologic

Cu toate că Thoma formulează prima variantă sistematică a acestui argument, istoricii filosofiei se opresc la varianta lui Leibniz, poate și pentru a ilustra ingeniozitatea demonstrației. Leibniz consideră că pentru existența lucrurilor trebuie să existe o rațiune (motivație, temei, cauză) de vreme ce există o rațiune pentru care există un lucru anume și nu un altul. Leibniz mai susține că dacă se realizează una din două posibilități existente, lucrul acesta se datorează unei cauze. Din moment ce posibilitatea ca lucrurile să existe a fost realizată, în detrimentul posibilității de a nu exista nimic, există a cauză a existenței lucrurilor, o cauză a cărei existență nu ar depinde de nimic ce s-ar găsi în afara ei.

În natură, faptul că ceva există în loc să nu existe are o rațiune. Este vorba despre o consecință a marelui principiu potrivit căruia nimic nu se întâmplă fără o cauză și potrivit căruia existența unui lucru și nu a altuia trebuie să aibă o rațiune. Această rațiune trebuie să se găsească într-o entitate sau cauză reală. Or, cauza nu este nimic altceva decât o rațiune reală. Această entitate trebuie să fie necesară, altminteri trebuie căutată în exteriorul ei o cauză a faptului că există în loc să nu existe, ceea ce ar fi contrar ipotezei. Această entitate este rațiunea ultimă a lucrurilor. Ea poate fi numită Dumnezeu. De aceea prevalează o cauză a faptului că existența prevalează asupra non-existenței; sau *ființa necesară este creatoare de existență*. (Brian Davis, *Op. cit* pp. 61-62)

#### c) Argumentul teleologic

*Télos*, în limba greacă veche însemna, între altele, împlinire, încheiere, scop. Această etimologie dă o bună sugestie privitoare la ceea ce ar putea însemna argumentul teleologic al existenței lui Dumnezeu. Este vorba despre argumentul care, în diferite variante, susține că lumea nu este o îngrămădire haotică de evenimente, ci un cosmos, o ordine și că desfășurarea acestor evenimente se îndreaptă spre o țință, către un scop final preconstituit

sau prestabilit de o inteligență. Prezența scopului în lume, a existenței unui sens în desfășurarea evenimentelor lumii, probează faptul că în “spatele” ei există un proiect hotărât de o inteligență supraumană (supremă), pe care o numim Dumnezeu.

### 3. Thoma și demonstrația rațională a existenței lui Dumnezeu.

Revenind la Thoma și la cele cinci argumente-căi ale sale aduse în sprijinul existenței lui Dumnezeu, trebuie subliniat că, în ordine logic formală, ceea ce susține Thoma nu este o noutate în istoria filosofiei. Aceste argumente se găsesc expuse, în diverse contexte, de către Aristotel în lucrările *Metafizica* și, mai ales, *Fizica*. Dacă privim însă din unghiul filosofiei creștine, Thoma realizează, la acea vreme, o răsturnare de perspectivă cu aceste argumente, întrucât sintetizează două paradigme ale gândirii care nu au comunicat până la el. Este vorba despre sinteza între modelul gândirii antice clasice cu modelul creștin de raportare la lume. Operația se realizează prin “creștinarea” lui Aristotel, pe de o parte și, pe de altă parte, prin adaptarea gândirii creștine la modelul antic de cugetare.

În vederea argumentării raționale a existenței lui Dumnezeu, Thoma distinge, pe urmele lui Aristotel, între *substanță și accident*, respectiv, între *esență și existență*. Aceste distincții sunt implicate în argumentația sa în sensul în care, de pildă, Thoma susține că numai în ființa divină esența și existența coincid, în timp ce pentru lucrurile individuale existența este ceva distinct (despărțit) de esență. Iată cum argumentează această distincție: Toate lucrurile care compun lumea se deosebesc între ele și pentru faptul că posedă esențe distincte, adică proprietăți care le fac să fie ceea ce sunt și nu altceva. Nu confundăm, de pildă, un trandafir cu o pisică pentru că ele posedă esențe distincte, adică proprietăți specifice plantelor în primul caz și animalelor în al doilea caz. Dar orice esență poate fi gândită fără să se știe nimic despre existența sa actuală. De exemplu, putem gândi esența omului, faptul de a fi animal rațional, fără să avem indicații că omul există. Pot gândi esența inorogului, cabalină cu corn în frunte, independent de faptul existenței. Deci, esența poate fi gândită separat de existență. Existența nu aparține lucrurilor întrucât ele nu sunt cu adevărat. Lucrurile sunt vremelnice, apar și dispar, se nasc și mor. Existența lor este dată de ceva din exteriorul lor. Apariția și dispariția lor nu este cauzată din interior, din esență, ci este din exterior. Locul în care existența se întâlnește cu esența poate fi concepută în ființa divină, în Dumnezeu.

Cele cinci căi (argumente) ce probează rațional existența lui Dumnezeu sunt: argumentul schimbării (mișcării), argumentul primei cauze, argumentul necesității și contingentei, argumentul gradației ființelor, argumentul finalității. Trebuie să spunem că

primele trei dintre acestea formează substanța argumentului numit cosmologic, cu toate că variante ale lui pot fi detectate, cum spuneam, încă la filosofii greci.

Prima Cale se referă la schimbare. Unele lucruri se găsesc într-un proces de schimbare, nimic nu se schimbă prin sine însuși. Producerea schimbării nu poate fi realizată de o serie nesfârșită de lucruri. Există o cauză a schimbării, pe care nimic nu o determină să se schimbe la rândul ei. Altfel, s-ar produce o regresie la infinit, iar schimbarea nu ar fi inteligibilă. Natural că această cauză este Dumnezeu.

A doua Cale se referă la noțiunea de cauzalitate. “Nu observăm și nici nu am putea vreodată observa, spune Thoma, că ceva se cauzează pe sine însuși, fiindcă acesta ar însemna că se precede pe sine însuși, ceea ce nu este posibil.” (*Summa theologiae, Despre Dumnezeu, Quaestio II*) Simpla existență a unui lucru necesită cauza lui. Cum nu există lucruri care să fie cauzate de ele însele, trebuie să postulăm existența unei Cauze Prime. Aceasta este Dumnezeu.

A treia cale se referă la necesitate și contingentă. Toate lucrurile sunt pieritoare. Ele sunt contingente în sensul că modul lor de a fi, configurația lor internă și externă, sunt determinate nu de ele însele ci de cel care le-a generat. Existența lor este întâmplătoare și nu necesară. Dar, pentru a înțelege regimul de existență al lucrurilor trebuie să postulăm existența unei ființări necesare. “...suntem constrânși să presupunem că există ceva care trebuie să fie și care nu își datorează existența unui alt lucru în afară de sine însuși...” (*Ibidem, Summa theologiae, Quaestio II*). Aceasta este Dumnezeu.

A patra cale se referă la gradele descoperite în lucruri: un lucru are mai mult sau mai puțin dintr-o calitate, de exemplu bunătatea, mărimea, noblețea etc. prin raportare la un lucru maxim, care este cauza tuturor lucrurilor ce aparțin genului pentru care este maxim; trebuie să existe ceva ce este cauza bunătății, mărimii, nobleței și acesta este Dumnezeu.

A cincia probă vorbește despre guvernarea lucrurilor; toate lucrurile din natură se îndreaptă către un scop; dar ele, nefiind inteligente, nu pot fi conduse prin propriul scop; urmează că ele sunt conduse de Dumnezeu.

Prin urmare, cele trei Căi, expuse succint, formează conținutul argumentului cosmologic, argument care se referă la ordinea acestei lumi și la creatorul ei: Dumnezeu. Celelalte două Căi, al gradației ființelor se referă la ideea de perfecțiune și de imperfecțiune, respectiv la faptul că Dumnezeu a creat lumea cu un anumit scop.

#### **4. Filosofia în Renaștere**

##### **4.1. Gândirea Renașterii și redescoperirea paradigmelor antice de înțelegere și practicare a filosofiei. Noi contexte de situare a ontologiei**

## 1. Considerații generale

“A circumscrie Renașterea prin producțiile sale intelectuale, mentale, artistice, politic, religioase, înseamnă a examina o perioadă a istoriei umane - a cărei datare exactă pune și astăzi probleme – și a pune în lumină un fenomen în curs de profundă și notorie înnoire. Conceptul de renaștere ne trimite, într-adevăr, al o nouă naștere, la o reînnoire, la un nou avânt de idei, de invenții, la o regenerare a sufletului și a ființei umane. *Renascibilitas* desemnează faptul de a renaște în toate sensurile cuvântului, inclusiv cel religios”. (Anne Baudart, *Renașterea*, în *Istoria filosofiei*, II, *Inventarea lumii moderne*, coordonată de Jacquelin Russ, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000).

Aceste aprecieri globale asupra fenomenului Renașterii se aplică și filosofiei cu toate că nu înregistrăm, sub aspect conceptual, mari inovații în această perioadă care să fi influențat, decisiv, dezvoltarea ulterioară a speculației filosofice. Simplu spus și contrar orizontului obișnuit de așteptări culturale care atribuie Renașterii o schimbare radicală de model cultural în toate domeniile de creație și de exercițiu intelectual, prin raportare la Evul de mijloc, în domeniul filosofiei nu asistăm chiar la o “re-naștere”. Renașterea a însemnat, fără îndoială, și o primenire a discursului filosofic, dar nu a creat o filosofie originală semnificativă într-o “istorie internă” a filosofiei. Producțiile filosofice renascentiste sunt importante doar într-o “istorie externă”, într-o istorie culturală a filosofiei nu într-o istorie filosofică a filosofiei.

Renașterea în orizont filosofic este intim legată de Evul mediu și de Antichitatea clasică, de sinteza dublă a celor două moșteniri, elenică și biblică și de abordarea dublă a gândirii: laică și religioasă. Filosofii Renașterii sunt cărturari plurivalenți. Călătoreau de la universitate la alta, țin prelegeri itinerante consta cost, propun conferințe despre arta versificației latine, despre Vergiliu, Horațiu sau Ovidiu ori despre filosofia lui Platon. Erau primiți pretutindeni, cu mai mult sau mai puțină prietenie. Oricum, ei sunt purtătorii unui nou mod de a vedea lumea, unui nou fel de raportare la ea și la Dumnezeu. Cum s-a mai spus, filosofii Renașterii au contribuit decisiv la laicizarea intelectuală a omenirii. Prin acțiunea lor, universalitatea vieții medievale pe tărâm religios, politic și cultural, care s-a sedimentat într-o economie universală, într-o știință universală (scolastica), într-o jurisprudență și o orânduire socială universală, divizată ierarhic, încep să se descompună într-o diversitate individualistă. Umanismul, îndatorat inițial unui ideal de resurrecție a literaturii și a limbilor clasice, plasează omul în centrul atenției, dezvoltând o nouă relație a omului cu lumea, cu natura în primul rând. Arta Renașterii proslăvește corpul uman și frumusețea lui, literatura și filosofia se axează pe “*homo liberalis*”, omul cu adevărat liber



care se pune în slujba unității dintre Adevăr Bine și Frumos. ( A se vedea considerațiile lui Peter Kampitz, *Între aparență și realitate, O istorie a filosofiei austriece*, Editura Humanitas, București, 1999).

Idealul Renașterii îl găsim descris în chip pitoresc de către Rabelais și expus în formula. “ fă tot ce vrei”. Este un ideal de libertate exprimat față de autoritățile tradiționale dar și de libertatea în știință, în artă în viața morală. Viața pământească este prețuită în sine, ca un bun, ca o valoare intrinsecă și nu ca o pregătire pentru “lumea de dincolo”. Trebuie spus clar că Renașterea nu trebuie concepută ca fiind dușmana creștinismului și a bisericii, chiar dacă cercetarea naturii pe baza fizicii și mecanicii, a istoriei profane a omenirii, se aflau în centrul umanismului. Renașterea propune, de fapt, o nouă modelare a chipului lui Dumnezeu și a Bisericii în raport cu ceea ce reprezintă poate cea mai mare (re)-descoperire a sa: omului și plasarea sa în centrul unui univers deschis. Altfel spus, cel puțin în ordine filosofică, antropocentrismul pare a fi cea mai importantă idee a Renașterii în jurul căreia gravitează, precum plantele în jurul soarelui, toate celelalte mari idei: natura, universul infinit ori modelul “perfect al culturii antice” etc.

Filosofia Renașterii este eclectică și, prin urmare, originalitatea ei este de natură stilistică. Ea se exersează exegetic și hermeneutic plecând de la textele marilor opere ale antichității recuperate de Europa occidentală, ca rezultat al întâlnirii cu filosofia și cultura arabă. Cum se știe, marile opere filosofice ale antichității necunoscute gândirii scolastice medievale - până la Thoma erau cunoscute doar *Categoriile* și *Despre interpretare*, două dintre cărțile *Organon*-ului lui Aristotel, iar din opera lui Platon se știa doar de *Timaios* – au fost păstrate, traduse și comentate de către gândirea arabă timp de secole.

Evident că nu trebuie să privim simplist această relație a filosofilor Renașterii cu modelele consacrate de gândirea antică. Ei nu sunt niște imitatori, ci veritabili hermeneuți. Or, cum se știe, orice act de interpretare este, până la urmă, el însuși un act de creație. Filosofii Renașterii vor să-și rezolve propriile lor probleme intelectuale și sufletești, numai că o fac printr-o raportare permanentă la model. Modelele de gândire antice sunt considerate summa a tot ceea ce a gândit umanitatea. De aceea trebuie plecat de la ele, întrucât sunt, cum am spune noi astăzi, modele de excelență științifică, standarde de realizare a excelenței gândului filosofic omenesc. Operele filosofice sunt percepute și tratate ca modele exemplare în rezolvarea oricăror probleme specifice timpului Renașterii. Astfel, gândirea antică este acum pusă să vorbească limbajul specific Renașterii și să propună soluții la provocările unui nou timp istoric. Trebuie spus că filosofia veche antică

a trecut cu succes acest test, din moment ce gânditorii Renașterii își dobândesc o identitate proprie prin raportare la un curent filosofic antic ori prin invocarea, în calitate de patroni spirituali, a numelor lui Pitagora, Platon sau Aristotel. Vom ilustra această realitate spirituală prin prezentarea a două dintre cele mai influente școli de gândire renașcentiste, Academia de la Forența (școala care a preluat tradiția platonice și neoplatonică de filosofare) și Școala de la Padova care va lua drept model de gândire aristotelismul și neoaristotelismul.

## **2. Academia platonice din Florența**

Apariția Academiei platonice este datorată, ca atâtea altele, lui Cosimo dei Medici. Impresionat de prezența intelectuală a unui mare cărturar bizantin, Georgios Gemistos Plethon (1355-1452), venit la Florența, pentru a participa la Conciliul de unificare a celor două biserici din 1438 (Plethon îl prezenta, în conferințele și convorbirile cu elita intelectuală florentină, pe Platon ca pe un posesor al înțelepciunii universale) Cosimo dei Medici l-a însărcinat pe Marsilio Ficino (1433-1499) cu întemeierea unei noi Academii în care să se reia tradiția învățaturii lui Platon. Marsilio Ficino a fost un mare cunoscător al culturii vechi și, cu precădere, al culturii grecești. Studiase nu doar opera unor Platon ori Plotin, ci și gândirea esoterică a lui Hermes Trismegistul, Orfeu sau Pytagora. Știa Homer, îi citise pe neoplatonici, pe Porfyr, Proclus și Iamblicos, studiase gnoza și operele Sfinților Părinți. A tradus în întregime operele lui Platon și Plotin. A scris mult și a avut o influență considerabilă în răspândirea ideilor platonice și neoplatonice în gândirea europeană. Avem de-a face, prin urmare, cu un om ce posedă înzestrări excepționale.

Marsilio Ficino a fost la început un adept al lui Platon. Treptat, sub influența lecturilor din Thoma și din Sfinții Părinți, Marsilio Ficino este tot mai mult preocupat să realizeze o sinteză (împăcare) între Platon (neoplatonici) și creștinism. Această pendulare permanentă a lui Marsilio Ficino între Platon și învățătura creștină nu s-a realizat lin, fără cutremurătoare crize sufletești. Lecturile din Aureliu Augustin îi aduc marea liniște. Pe urmele acestuia, Marsilio Ficino consideră că scriitorii neoplatonici susțineau în fond aceleași lucruri ca și părinții Bisericii. Ei au fost influențați de învățătura lui Hristos și, ca urmare a acestui fapt, neoplatonicii au fost singurii care au înțeles cu adevărat gândirea lui Platon. Totodată se reia acum și legenda (pusă în circulație de filosofi alexandrini, pare-se de Philon) după care Platon însuși și-ar fi extras propriile idei din Vechiul Testament. Așa se explică de ce Marsilio Ficino îl va comenta pe Platon prin neoplatonici, considerându-l ca fiind singurii interpreți ce au înțeles mesajul creștin pe care îl transmite structura de adâncime a gândirii lui Platon. Sau cum spune Marsilio Ficino însuși: “De dumnezeiasca

lumină a creștinilor sau folosit platonicii ca să interpreteze pe divinul Platon. Aceasta au arătat-o sfântul Vasile cel Mare și sfântul Augustin, care au dovedit că neoplatonicii au “uzurpat” tainele avanghelistului Ioan. Și eu am găsit cu siguranță că Numenius, Philon, Plotin, Iamblich, Proclus au luat tainele lor de căpetenie de la Ioan, Paul, Ieroteu, Dionisie Areopagitul; tot ce au zis ei mai de minune despre inteligența divină, despre îngeri și despre celelalte lucruri privitoare la teologie, “au uzurpat” de la aceia” (Pe larg, P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, Editura Eminescu, București, 1986, pp. 132-231)

Cum se explică această încercare a lui Ficino de al creștina pe Platon? De ce învățătura creștină nu-și este sieși suficientă în explicarea lumii și de ce sunt invocați acum, de către Ficino, cu ardoare, filosofii păgâni? Psihologic, găsim aceeași explicație ca și la Thoma. În primul rând, tradiția religioasă în expresia ei simbolică și catehetică este destinată oamenilor simpli care sunt îndrumați, pe calea dreaptă, de către cei care au primit învățătura creștină prin studiul textelor sfinte și a hotărârilor Conciliilor ecumenice. Oamenii simpli sunt îndrumați să se conducă după această tradiției și să creadă necondiționat în adevărul revelat al ei. În realitate, arată Ficino, învățătura creștină nu este așa de simplă cum cred oamenii din popor. Ea se susține și pe argumente raționale și chiar și pe filosofia păgână care a pregătit apariția creștinismului. În fond, filosofii păgâni au vorbit despre aceeași credință, susține Ficino. Fiind trimiși chiar de Dumnezeu pentru a propovădui existența și prezența sa în lume. Zoroastru în Persia, Mercur Trismegistul în Egipt, Orfeu în Tracia, Pitagora și Platon în Grecia au propovăduit în esență același adevăr al credinței sub haină rațională. Prin urmare, Ficino identifică filosofia antică cu religia. Filosofia nu este altceva pentru el decât religie raționalizată. Pe de altă parte, recursul la filosofie și la argumentarea rațională este necesar, susține Ficino pe urmele lui Thoma, pentru a putea fi combătuți necredincioșii care își întemeiază rătăcirea lor invocând rațiunea și adevărul logic. Or, învățătura creștină poate arăta, în orice clipă, că sub simbolismul religios se ascunde adevărul care poate fi pus în lumină cu ajutorul rațiunii și argumentelor.

Marsilio Ficino este preocupat, în multe privințe ca și Thoma, de teologia rațională, respectiv de susținerea credinței cu mijloacele rațiunii și ale filosofiei. Numai că spre deosebire de Thoma, Ficino interpretează, cu dorința de a le întemeia filosofic, dogmele catolicismului prin neoplatonism. Faptul acesta este explicit formulat în *Prefață* la o celebră lucrare a sa *Theologia platonica*: ”Scopul meu este să ajut ca mințile perverse ale multora, care nu cedează cu ușurință numai autorității singure ale legii divine, să se lase cel puțin convinse de argumentele pe care doctrina lui Platon le aduce în sprijinul religiei, și să

ajungem astfel ca toți cei ce separă cu impietate filosofia de sfânta credință, să-și de-a seama că rătăcirea lor nu e mai mică decât a celor ce, de dragul înțelepciunii, dau cu piciorul roadelor ei”. (Apud, P.P. Negulescu, *Op. cit.* p. 178).

Articolul de credință cel mai important pe care Marsilio Ficino vrea să-l întărească rațional, chemând în ajutor filosofia, este cel a nemuririi sufletului. Cum se știe, viața veșnică, mântuirea, ispășirea păcatelor, învierea etc., în fapt nucleul de sens al creștinismului, se fundează pe ideea nemuririi sufletului. Învățătura creștină susține că substanța care face omul om, ca ființă liberă, personală și nemuritoare este sufletul. “Pentru că ce-I va folosi omului dacă va câștiga lumea întreagă, iar *sufletul* îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru *sufletul* său?” (Mt.16,26). În ce privește geneza sufletului, aceasta este o taină a Creatorului (Ps. 139, 13-16). El nu este constituit dintr-o materie preexistentă ca trupul, care se alcătuiește din trupul părinților. Sufletul are altă poziție și funcție în raport cu trupul, pentru că el este de o altă natură decât trupul. Sufletul este creat din voința lui Dumnezeu, prin suflu divin, într-un mod cunoscut numai de Creator. Sufletul are viață prin sine și ființă pentru el însuși. După moartea fizică se desprinde de trup pentru un timp, cu speranța vieții veșnice și în așteptarea învierii trupului. Cum spune Vasile cel Mare: “Sufletul care este nemuritor locuiește într-un templu pieritor; iar creștinii, care peregrinează un timp în mijlocul a ceea ce se destramă, așteaptă nestricăciunea din ceruri”. (*Despre Sfântul Duh*, p. 43). Nemurirea sufletului este pentru creștinism o normă de credință ce-și are izvorul în Revelație.

Marsilio Ficino nu dorește să rămână doar la cunoașterea dogmatică a nemuririi sufletului, așa cum se mulțumesc de altfel, toți creștinii de pretutindeni. El este un admirator al dialogurilor lui Platon. El a tradus în latină pentru prima oară în istoria culturii europene *Phaidon* și a rămas impresionat de celebrele argumente ale nemuririi sufletului. Interesant este că el nu reia, cum ne-am aștepta, argumentele lui Platon pentru a le duce mai departe sau pentru a cerceta critic tăria lor. Nicidecum! Ficino preia ideile lui Platon în chestiunea nemuririi sufletului prin interpretare neoplatonică (din motivele cunoscute deja), și le combină cu învățătura creștină convins fiind că astfel dogma nemuririi sufletului iese întărită ca rezultat al aplicării acestui procedeu argumentativ. Iată, de pildă, cum comentează Ficino raportul dintre trup și suflet în ordine creștină, dar având în minte celebra remarcă pe care o face Platon în *Phedon* – sufletul comandă, corpul se supune. “Sufletul face toate acele lucruri care sunt atribuite acțiunii omului; iar corpul le suferă; această înseamnă că omul este numai suflet, iar corpul este acțiunea și instrumentul omului...Așadar dacă sufletul acționează prin el însuși asupra unui lucru oarecare,

înseamnă că el există și trăiește fără îndoială prin el însuși...Dacă sufletul există prin el însuși, atunci I se cuvine cu toată dreptatea o existență care să nu fie comună și corpului”. (Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, în vol. Platon, *Banchetul*, Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 139).

Încercarea lui Ficino de al creștina pe Platon, folosindu-se de neoplatonici ca instrument de interpretare, devine evidentă în comentariul pe care îl face la *Banchetul* lui Platon, extinzând ideea platonice de iubire la întregul univers și plasând-o în chiar constituția interioară a divinității. “Iubirea este aceea care face și care păstrează totul...Dorința de ați crește propria perfecțiune este iubirea. Cea mai înaltă perfecțiune se află în puterea cea mai înaltă a lui Dumnezeu. Inteligența divină o contemplă; iar voința divină vrea mai departe să producă în afara ei; și prin această dorința de înmulțire, care este iubire, sunt create toate lucrurile. De aceea a spus Dionisie: Iubirea divină nu l-a îngăduit Regelui să se oprească întru totul în sine fără a plăsmui ceva din sine” (Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, *Ed. cit.*, p. 127).

### 3. Școala din Padova

Întemeiată la începutul secolului al XIII-lea, Universitatea din Padova era vestită în Europa prin orientarea sa către medicină, astrologie, astronomie și “științele naturii”. Deschiderea ei către studiul naturii se explică, în parte, prin influența gândirii naturaliste și științifice a lui Aristotel, pe care europenii l-au redescoperit, cum se știe, prin intermediul culturii arabe. Redescoperirea lui Aristotel a fost solidară, totodată, cu importul unor interpretări arabe celebre a operei Stagiritului, în fruntea cărora se situează Averroes (1126-1198) numele latinizat al filosofului și medicului arab, născut la Cordoba (Spania), Ibn-Roșd, Abul-Valid Mohammed ibn Ahmed Mohammed. Opera lui Averroes este imensă. El a scris numeroase comentarii după Aristotel, eseuri de fizică, tratate asupra inteligenței, trei tratate despre acordul dintre religie și filosofie, lucrări de medicină și politică. Întreaga lui reflecție se revendică de la Aristotel, considerat de Averroes un model de perfecțiune umană. (Pe larg, Claude Cals, *Filosofia islamică*, în *Istoria filosofiei*, II, *Inventarea lumii moderne*, *Ed. cit.* pp. 101-122).

Averroes s-a simțit și el chemat să rezolve principală problemă a islamului de totdeauna: concilierea rațiunii cu credința. Filosofia europeană reține din filosofia sa, în această privință, de regulă, două mari idei: ideea dublului adevăr și ideea imposibilității învierii corpului.

Plecând de la distincția aristotelică a celor trei tipuri de argumente, demonstrativ, dialectic și persuasiv, Averros stabilește o ierarhie a discernământului, respectiv o ierarhie

a modului în care oamenii își întrebuințează “facultățile de gândire” fondate pe aceste tipuri de argumente. Astfel, oamenii demonstrației, filosofii, au capacitatea de a cunoaște adevărul și de a-l transforma într-un bun comunicabil. Astfel, *Coranul*, depozitarul adevărilor divine, este interpretat de filosofi dincolo de sensul aparent, printr-o “cufundare” până la adevărurile ultime ascunse privirii ignoranților. Oamenii argumentului dialectic sunt teologii. Și ei se avântă în interpretări, dar rezultatele lor stârnesc neliniște și îndoieli. Oamenii persuasiunii, ignoranții, oamenii obișnuiți, nu pot depăși înțelegerea adevărului *Coranului*, dincolo de simboluri și legende. Evident că cei care sunt mai aproape de structura de adâncime a textului coranic, filosofii, sunt și mai aproape de adevăr. Dar de aici nu trebuie să deducem că teologii sau oamenii obișnuiți nu au și ei acces la adevăr. *Coranul* nu-și va dezvălui niciodată în întregime secretele sale și, printr-o minune, el permite toate cele trei lecturi ca fiind la fel de adevărate. Lectura filosofică a lui, cu toate că este “mai adevărată”, nu contrazice în fond adevărul celorlalte lecturi. De aici și teza “dublului adevăr”.

Imposibilitatea învierii corpului și a nemuririi sufletului în înțeles dogmatic creștin și islamic (ambele religii împărtășesc aceleași convingeri privitoare la suflet și la destinația lui după moarte, fiind religii ale *Cărții*) este argumentată de Averroes plecând, firesc, tot de la Aristotel. După Aristotel, lucrurile sunt în același timp sensibile și inteligibile. Ideile nu au o existență separată; universalele au aderență la lucruri. Realul este dat de individuale, de substanțele prime. Speciile și genurile sunt substanțe secunde care se predică despre individual. Fiecare lucru individual este o sinteză între formă (universalul) și o materie, o unitate între posibilitatea determinată și actul determinat. Actul îi permite să existe, posibilitatea să devină. Sufletul ca substanță primă nu se deosebește de celelalte substanțe. El nu este o substanță inteligibilă, pentru că nu există o lume inteligibilă așa cum susțin Platon și neoplatonicii. Prin urmare, sufletul nu poate fi nemuritor, iar corpul nu poate să reînvie. Cu toate acestea, putem vorbi despre nemurirea sufletului dar nu la nivel individual, ci numai la nivelul speciei umane. Sufletul omenesc posedă în el două funcții distincte: pe de o parte el se confundă cu sensibilitatea noastră, cu trăirile noastre individuale, cu capacitatea de a avea în sine imagini ale lucrurilor iar, pe de altă parte, el posedă o parte activă (intelectul activ) comun cu sufletul pe care îl posedă divinitatea. Partea activă este impersonală în sensul că posedăm cu toții anumite facultăți de gândire și de cunoaștere ca specie, fără ca ele să se particularizeze în noi. De pildă capacitatea de a ne mira sau de a judeca, de a compara aceste judecăți, de a deduce propoziții din alte propoziții, aparține omului generic și nu individului uman. Ca reprezentant al speciei

umane este purtător de suflet activ. După moartea lui sufletul individual are aceleași destin cu trupul (dispare), în timp de sufletul activ, impersonal al omenirii este nemuritor. Această teză nu intră, însă, în conflict cu ceea ce spun teologii sau oamenii persuasiunii despre nemurirea sufletului. Teza dublului adevăr ne permite să acceptăm și acest punct de vedere ca adevărat, concomitent cu teza nemuririi sufletului pe despre care vorbesc teologii.

Idei lui Averroes au devenit, cu timpul, centrale în Universitatea din Padova cu toate că ele au fost atacate, nu de puține, din chiar interiorul școlii padovane, dar tot de pe poziții aristotelice și nu platonice și neoplatonice. La fel, pe la mijlocul secolului al XIV-lea, averroismul era influent la Veneția, la Bolonia cât și în multe alte cercuri de admiratori ai lui Aristotel.

Ceea ce a fost Marsilio Ficino pentru Academia platonicească din Florența, a fost pentru Școala din Padova, Pietro Pomponazzi (1462-1525). A fost numit și păstrat timp de 15 ani, cât timp nu a deranjat autoritățile catolice, profesor la Universitatea din Padova, în urma unor celebre dispute cu Alessandro Achillini, supranumit “Aristotel al II-lea”. Achillini este un averroist fanatic care îl prezenta pe Averroes (“Marele comentator”) prelucrat după toată tehnica scolastică a disputelor. Pomponazzi l-a învins, pare-se, pe același teritoriu al averroismului pentru că a apelat la o armă “secretă”: invocarea gândirii lui Aristotel însuși, pe care îl studia în original fără intermediari.

În fondul gândirii sale, Pomponazzi este un aristotelician și un averroist fervent, cu toate că, în anumite privințe, îl depășește și-l completează pe Averroes. Lucru devine evident dacă avem în vedere aceeași problemă a nemuririi sufletului care sensibiliza întreaga lume cultă a timpului.

Pomponazzi este de acord, în privința nemuririi sufletului cu Averroes în măsura în care acesta nu s-a depărtat de Aristotel. Or, recitind *Despre suflet*, celebra carte a lui Aristotel, Pomponazzi devine radical. Nici chiar Aristotel nu rezolvă această problemă. Prin urmare, ea este insolubilă întrucât nici rațiunea și nici experiența nu ne îndreptătesc să admitem posibilitatea existenței sufletului independent de corp. (Pe larg, C. Bălăceanu Stolnici, *Anatomiaștii în căutarea sufletului*, Editura Albatros, București, 1981). A afirma că sufletul este nemuritor și de a decide în mod arbitrar “cu voință”, dincolo de ceea ce ne este permis să afirmăm îndreptățiți rațional, poate să o facă numai credința. Credința poate afirma tot ceea ce dorește, chiar dacă știința nu poate confirma. Și în acest punct, Pomponazzi trece mai departe de Averroes. Știința și credința sunt nu numai deosebite ci chiar opuse. Știința se întemeiază pe gândirea rațională care posedă structuri și legi pe care nici ea însăși nu le poate încălca. Dimpotrivă, credința se întemeiază pe voință, care la

rândul ei este întemeiată pe viața afectivă. Sunt situații în care afectivitatea omenească este mai puternică decât gândirea imprimându-I acesteia propria ei “logică”. Cu toate acestea, chiar dacă gândirea se retrage în fața acestui atac, ea nu poate să treacă totuși peste ceea ce nu poate fi gândit, peste legile care a guvernează, pe scurt, peste propria ei natură. Cu aceste gânduri, greu de acceptat în epocă, Pomponazzi, reafirmă teza dublului adevăr. Și pentru el, ca și pentru alții, această teză a constituit o salvare față de autoritățile religioase ale vremii. Astfel, Pomponazzi susținea că, în problema nemuririi sufletului, ideile sale filosofice sunt adevărate întrucât nimeni nu a găsit argumente raționale pentru a proba teza contrară, în timp ce în calitate de creștin el crede în nemurirea sufletului.

Credința în nemurirea sufletului nu poate fi susținută rațional nici prin apel la ceea ce Pomponazzi numește intelect practic. Omul posedă trei inteligențe distincte, susține Pomponazzi. (Actualmente, psihologii americani consideră că noi posedăm nouă inteligențe). O inteligență speculativă care îi permite omului accesul la adevăr; o inteligență practică care l-a înzestrat pe om cu făptuirea și recunoașterea binelui; o inteligență operațională care explică succesele noastre tehnologice. Teza nemuririi sufletului nu poate fi probată nici prin inteligența speculativă și nici prin cea practică. În conduita reală a vieții lor, oamenii nu devin mai virtuoși dacă împărtășesc dogma nemuririi sufletului. Dimpotrivă. Cei care făptuiesc și preferă să facă binele înaintea răului cu gândul la răsplată, nu sunt cu nimic mai virtuoși decât cei care fac și iubesc binele dezinteresat. Necredinciosul este mai demn de respect pentru că el îl iubește pe aproapele său ca pe sine însuși, dezinteresat și fără să fie cu ochii îndreptați către recompensa divină.



## 5. Filosofia modernă

### 5.1 Premise ale gândirii moderne. Reforma metafizicii

#### 1. Periodizare

Tratatele recente de istoria filosofiei ezită să folosească expresia “filosofie modernă”. Motivul? Dezbaterilor din ultimele două decenii asupra modernității, modernismului și postmodernismului, au creat un halo de ambiguitate în jurul termenului “modern”. Nu mai știm acum ce realități istorice europene desemnează termenul “modern” și nici care este segmentul de fapte intelectuale (filosofice) la care îl putem aplica cu certitudine.

În ciuda acestei situații generatoare de inhibiții, din considerente didactice și urmând stilistica unor tratate mai vechi de istoria filosofiei, vom folosi sintagma “filosofie modernă” pentru a desemna perioadă istorică de reflecție filosofică cuprinsă între ultima parte a secolului al XVI-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea. Astfel, dacă ne reprezentăm istoria gândirii filosofice europene ca o trecere de la o paradigmă la alta (de la un mod de a înțelege și practica filosofia la un altul total distinct), atunci putem admite că între secolul al XVI-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea există, în ciuda diversității sistemelor filosofice, aceeași paradigmă de gândire pe care o putem numi cu sintagma “filosofie modernă”. Termenul de *paradigma* îl folosim în sensul consacrat de Thomas Kuhn în gândirea secolului XX, în înțeles de model cognitiv ce desemnează totalitatea credințelor care sunt împărtășite de o comunitate profesională, constelația de valori, convingerile și metodele înăuntrul căreia se formulează întrebări, se elaborează și se evaluează răspunsuri. (A se vedea, Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Humanitas, București, 1999).

Această perioadă subîntinde marile expuneri filosofice de la René Descartes (1595-1650) la Fr. Nietzsche (1844-1900), perioadă care ar putea fi și ea divizată în trei subperioade distincte: a) Filosofia de la Descartes până la Kant; b) Filosofia lui Kant; c) Filosofia de la Kant la Nietzsche.

Gândirea lui Descartes va imprima perioadei în discuție, un nou stil și o nouă sensibilitate filosofică, precum și nouă evaluare a problemelor așa-zis filosofice. Întreaga filosofie modernă este preocupată aproape în exclusivitate de problema cunoașterii. Pusă de Descartes, această problemă a fost reluată și de ceilalți filosofi care l-au succedat, până la Hegel, inclusiv, cu toții încercând să găsească noi și noi metode de gândire în căutarea adevărului. Pe scurt, filosofia modernă propune o nouă paradigmă de gândire (inițial îndreptată polemic împotriva filosofiei scolastice) care constă, în esență, în plasarea

problemele legate de cunoaștere și subiectivitate omenească în centrul speculației metafizice. Toți filosofii moderni doresc reformarea metafizicii din temelii, interogându-se asupra specificului cunoașterii filosofice. Cum este posibilă metafizica ca știință? Această întrebare, pusă de Kant în mod explicit, domină întreaga gândire modernă aflată în căutarea unor noi metode de cunoaștere în atingerea adevărului.

Gândirea modernă creează, pentru prima dată în istoria speculației filosofice, primele modele de filosofie a minții. Ideea de metodă este intim legată de studiul facultăților intelectuale omenești atât structural cât și funcțional. Altfel spus, ideea de metodă așează gândirea pe traseul scrutării de sine. În acest sens, gândirea se ia pe sine în cercetare cu scopul de a-și determina întinderea, puterile și limitele sale intrinseci. Cercetarea filosofică a subiectivității omenești înseamnă, simplu spus, identificarea facultăților de cunoaștere și descrierea lor structurală și funcțională. Iar această investigație se numește filosofia minții.

## **2. Premise ale gândirii moderne**

Gândirea modernă apare în contextul unor noi evenimente istorice, economice și sociale, culturale și spirituale pe care Europa le-a cunoscut odată cu secolul al XV-lea. Acestea au constituit *Weltanschauung*-ul epocii ("spiritul epocii"), un cadru conceptual mai general în care trebuie plasăm întreaga speculație filosofică modernă de la Descartes până la Hegel. În perimetrul circumscris de acest cadru conceptual general trebuie să includem:

### **a) Izbânda noii paradigme a științei de tip galileo-newtonian**

Știința modernă, spre deosebire de știința Antichității și a Evului de Mijloc, aplică calculul matematic la experiențe. Fenomenele naturii sunt investigate dintr-o perspectivă cantitativistă. Știința caută raporturi constante în natură și legi de guvernare a fenomenelor. Recursul la experiență este una dintre marile invenții ale gândirii moderne. Prin intermediul ei, prin punerea la proba experienței, cunoștințele noastre dobândesc necesitate și obiectivitate. Ceea ce nu trece de proba experienței reprezintă simple închipuiri și halucinații. Totul trebuie cercetat cu metodă. Natura este concepută acum ca un mecanism ordonat, format din elemente între care există raporturi cantitative, sistematic delimitate. Universul devine astfel lipsit de finalitate. Natura nu mai este obiect de adorație divină pentru că Dumnezeu, susțin majoritatea gânditorilor moderni, după ce a creat lumea nu a mai intervenit în propria sa creație pentru a produce corecturi. Totul este fenomen natural ce poate fi descris matematic. Știința obiectivă a naturii, prin tehnică, prin aplicațiile ei practice, va deveni o putere culturală atât de mare încât va ajunge să pretindă rolul

îndrumător pe care îl avusese în Evul de mijloc biserica. Știința este putere, susține Bacon, iar oamenii pot interveni în cursul evenimentelor naturii și vieții în funcție de cantitatea de cunoaștere pe care o posedă. Numai știința oferă omului mijloacele de a-și croi soarta prin propriile sale puteri, pentru că numai ea oferă imaginea mentală a raporturilor cauzale reale care există între fenomenele concrete.

b) Izbânda sistemului heliocentric

Pământul nu mai este centrul imobil al universului, cum afirma Biblia și Aristotel, în jurul căruia se mișcă Soarele, planetele și firmamentul stelelor fixe. Heliocentrismul a dezmarginat Universul și l-a plasat centrul peste tot și nicăieri. Pământul nu mai este reprezentat ca un scop al creației divine; el devine acum un corp ceresc alături de celelalte corpuri cerești, fără privilegii. Singura lume spre care trebuie să tindem spre a o cunoaște este natura infinită. Trebuie să citim din marea carte a naturii! Acest îndemn a revoluționat reprezentările tradiționale privitoare la raportul dintre om și univers.

c) Marile descoperiri geografice

Gândirea modernă și-a dobândit o identitate proprie prin raportare la alte spații de cultură și de civilizație. Marile descoperiri geografice nu au stimulat numai expansiune colonială europeană, ci și contactul cu alte civilizații, cu alte sisteme de morală și gândire. (A se vedea, Paul Hazard, *Criza conștiinței europene*, Editura Univers, București, 1973). Acum se pun bazele conceptuale ale “europocentrismul”, respectiv convingerii că omenirea progresează pe un singur itinerar de dezvoltare prescris de către experiența țărilor europene. Din această perspectivă, Europa își asumă un rol civilizator în întreaga lume, considerându-se, de cele mai multe ori fără ipocrizie, că celelalte popoare pot fi ajutate în a renunța la “barbarie” în favoarea valorilor culturii și civilizației.

d) Divizarea spirituală a Europei

Datorită Reformei și Contrareformei, a războaielor religioase care culminează cu Războiul de 30 de ani (1618-1648), în Europa se produce o sciziune spirituală cu influențe decisive asupra gândirii filosofice moderne. Ca urmare a acestei divizări apar culturile naționale, iar unitatea spirituală și lingvistică a Europei se rupe odată pentru totdeauna. Catolicismul decade din poziția de religie universală; limba latină este înlocuită de limbile naționale. Principiul individualismului (a libertății individuale) care începea să se impună în reprezentarea raportului dintre oameni – acum se naște și filosofia individualistă prin David Hume – pătrunde și în sfera credinței. Doctrina creștină cunoaște acum mari prefaceri interne. De pildă, ideea de grație divină este, pentru protestantism, intim corelată

cu nevoile dezvoltării industrialismului capitalismului și a vieții urbane. (A se vedea, Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, București, 1993).

e) Producerea în lanț a unor importante invenții tehnice

Praful de pușcă și armele de foc au avut impact distructiv, nici astăzi pe deplin elucidat, asupra vechii ierarhii sociale. Categoriile sociale specifice Evului mediu au fost subminate de către dezvoltarea tehnicii. Arta militară bazată pe mercenariat și arme de foc a făcut inutilă prezența nobilimii în societatea modernă, nobilime ce s-a identificat timp de secole cu ceea ce noi numim astăzi cariera armelor. Tehnica științifică a schimbat fața lumii. Mașinismul și aplicațiile științifice ale tehnicii au creat o nouă cultură, înlăturând vechea cultură teologică.

f) Apariția și avântul economiei de schimb, a capitalismului

Gândirea modernă reflectă, fără îndoială, marile prefaceri apărute în viața socială și în noul mod de producere a bunurilor economice. Capitalismul și producția de mărfuri a uniformizat zone culturale distincte prin crearea unor interdependențe vitale. Totodată, organizarea capitalistă a lumii europene a stimulat gândirea identitară și crearea paradigmei naționale de evoluție statală, cu toate că în principiile sale trebuie să-l gândim ca pe un fenomen universal.

g) Naționalizarea filosofiei

Până în epoca modernă filosofia era considerată “universală”, în sensul că expresia ei lingvistică era latina sau greacă, limbi culte, dar moarte. Odată cu Descartes filosofia începe să fie redactată în limba naționalității gânditorului, creatorului de filosofie. S-a născut atunci problema nici până astăzi rezolvată: Ce legătură există între locul din care se filosofează și natura ori structura internă a filosofării?

h) Dorința de a transfera metodele științei în filosofie

Problema capitală a filosofiei moderne este problema cunoașterii și a metodei. Termenul de metodă își are originea în grecescul *metodos* și desemna ceea ce înțelegea și gândirea modernă prin acest termen: cale, drum, itinerar. Metoda ar reprezenta, așadar, drumul optim al exercițiului gândirii pentru a dobândi cele mai bune performanțe cu cele mai mici eforturi. Pe scurt, metoda este cel mai scurt drum posibil către adevăr.

Cum spuneam, economia de efort și maximizarea performanțelor reprezintă o preocupare de bază a filosofiilor moderni, iar acest studiu a luat forma metodologiilor, adică a studiului metodelor. Studiul metodei a fost pus în două contexte principale: a) Contextul metodologic-normativ, ce viza sporirea randamentului gândirii, a cunoașterii.

Filosofii moderni susțin că rațiunea este egal distribuită la toți oamenii. În ciuda acestui fapt, nu ajungem cu toții la aceleași performanțe cognitive. Care este explicația? Deosebirea provine, spun filosofi moderni, din întrebuințarea greșită a rațiunii, din faptul că metodele de utilizare ale ei nu sunt optime. Prin urmare, trebuie să cercetăm care ar fi calea optimă de utilizare a rațiunii. b) Contextul teoretico-explicativ vizează, în schimb, fundarea cunoașterii și așezarea ei pe temeiuri de nezdrușnit. Toți filosofii moderni, pe urmele lui Descartes, împărtășeau următoarea convingere: nu putem dobândi o cunoaștere obiectivă asupra lumii dacă nu supunem unei cercetări prealabile mijloacele noastre de a cunoaște. Întâi cercetăm aceste mijloace și apoi întreprindem procesul de cunoaștere.

În această perioadă se elaborează primul model sistematic de filosofie a cunoașterii, numit și *modelul fundamentului pur* (Ferdinand Gonseth). În conformitate cu acest model, cunoașterea trebuie să se întemeieze pe un set de principii prime, adevărate prin ele însele. Acest punct zero în cunoaștere, care posedă puritatea adevărului prin el însuși, ne poate permite să aplicăm regula, de la adevăr la adevăr, și să dobândim o cunoaștere obiectivă. Ideea unui punct zero în cunoaștere epurat de orice fel de eroare, respectiv ideea fundării și așezării pe temelii sigure a punctului de plecare, a premiselor, țineau de domeniul evidenței pentru filosofii moderni. În interiorul acestui model s-au conturat două curente de gândire distincte și contradictorii: empirismul și raționalismul. Empiriști, (Bacon, Hume, Mill) consideră că punctul zero în cunoaștere este reprezentat de simțuri, iar ceilalți (Descartes, Spinoza, Leibniz) considerau că rațiunea asigură acel punct zero în cunoaștere. Primii considerau că simțurile nu ne înșală, ceilalți, dimpotrivă, că rațiunea ne oferă piatra de temelie a cunoașterii. Kant va încerca să reconcilieze cele două curente în *Critica rațiunii pure*.

## **5.2 Meditațiile metafizice și modelul ontologic cartesian. Conceptul substanței la Descartes**

### **1. Teoria metodei la Descartes. Ideea de mathesis universalis**

#### **Gândire și existență**

Întemeietorul gândirii moderne este, în mod incontestabil, René Descartes (1596-1650). Descartes este totodată întemeietorul noului stil de gândire care va avea o continuitate neîntreruptă până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Toată gândirea modernă se integrează unei idei capitale descoperite de Descartes: ideea de subiectivitate. Filosofia lui Descartes este prima mare filosofie a conștiinței. În orizont filosofic, această

idee a luat forma întemeierii *Eu-lui* ca gândire și a deducerii sistematice a tuturor consecințelor privitoare la existența lumii din postulatul gândirii.

Principala problemă pe care vor să o rezolve Descartes și gândirea modernă este problema valorii cunoștințelor noastre despre lume, existență. Atunci când vorbim despre lume, noi vorbim despre cunoștințele noastre despre lume și nu despre lumea ca atare. Prin urmare, avem în vedere o imagine conceptuală a ei. În funcție de nivelul cunoștințelor, aceste imagini diferă de la o epocă la alta.

Descartes investighează tăria și adecvarea imaginii noastre despre lume la ceea ce se numește exigențele logice. Pentru aceasta, Descartes își propune să reformeze din temelii cunoașterea pentru a căuta un punct sigur de plecare pe baza căruia să poată reîntemeia toate cunoștințele noastre privitoare la lume. Idealul lui de cunoaștere este unul matematic. Descartes inițiază în filosofie “spiritul geometric”( opus “spiritului de finețe” instituit, ca mod de gândire, de către Pascal), aflat în căutarea acelei *mathesis universalis*, adică a unei științe care ar avea capacitatea să unifice și să solidarizeze toate strădaniile noastre de cunoaștere într-un singur tot. Ideea de știință universală apare în *Reguli...* și ea are în vedere respectarea unei strategii de cunoaștere care, în esență, trebuie să ia în cercetare numai lucruri atât de simple încât să putem dobândi o certitudine similară celei obținute în aritmetică și geometrie. Nu este vorba aici de o aplicare a matematicii la filosofie, ci de o aplicare a spiritului ei în filosofie. Matematica reprezintă idealul de cunoaștere pe care trebuie să-l urmeze filosofia pentru a produce, la rândul ei, cunoștințe veritabile. Idealul cunoașterii matematice îl îndeamnă pe Descartes să găsească pentru filosofie temeiuri tot atât de solide precum le are geometria cu axiomele sale. Axiomele geometriei euclidiene sunt adevărate prin faptul că sunt evidente prin ele însele. Adevărul lor nu poate fi negat pentru că noi nu putem gândi coerent un enunț contrar enunțului acestor axiome. Prin urmare, axiomele geometriei oferă dovada, și istoria ilustrează acest fapt, că în cunoaștere există certitudini. Trebuie, deci, să preschimbăm modelul întemeietor al geometriei și să restructurăm filosofia plecând de la acest model.

Recursul lui Descartes la modelul matematic care permitea, prin analogie, întemeierea unei științe universale a fost determinat de atmosfera sceptică ce domină gândirea franceză contemporană lui. În conformitate cu gândirea sceptică, se susținea că nu există cunoștințe care să nu poată fi supuse îndoielii (nu există cunoștințe certe, sustrate odată pentru totdeauna din orizontul erorii). Descartes consideră că îndoiala sceptică oferă, dacă este condusă la infinit, certitudini. Îndoiala în calitatea ei de raportarea la sine a minții noastre generează un tip special de metafizică. Ea nu mai este o reconstrucție propriu-zisă

a lumii cât, de fapt, o meditație asupra șanselor minții noastre de a înțelege lumea în sine, de a înțelege acel ceva ireductibil în lume. Metafizică, pe urmele celor vechi, trebuia să fie o justificare a Absolutului în fața conștiinței. În această calitate trebuie să răspundă la întrebarea: Cum mintea noastră gândește ceea ce este în sine? Cum gândește mintea noastră ceea ce nu poate să cunoască întocmai? Cum poate mintea să gândească Absolutul care este un nedeterminat, nenăscut nepieritor? Metafizica este în acest caz o garantare a certitudinii și validității conceptelor noastre privitoare la Absolut.

Într-un mod paradoxal, argumentează Descartes, cel care se îndoiește de toate lucrurile, așa cum procedau scepticii, obține totuși o certitudine, anume faptul că nu se poate îndoii de faptul că se îndoiește. Prin urmare, din îndoială putem extrage o certitudine. Această certitudine are, ca și axiomele geometriei, proprietatea de a fi adevărată prin evidență. Continuând raționamentul și analizând sursa acestei certitudini, Descartes postulează certitudinea gândirii. Cel care se îndoiește și nu se poate îndoii de îndoiala sa are posibilitatea să exercite aceste operații dacă postulează existența gândirii. Prin urmare, gândirea este cea care produce astfel de operații. Dar, în același timp, suntem constrânși logic să postulăm și faptul că gândirea există pentru că noi nu putem concepe și postula ceva dacă nu asociem acestui ceva și existența. Așadar, cel care se îndoiește gândește, iar gândirea există. Existența gândirii este singura certitudine pe care o avem, iar noi ca oameni ne confundăm cu această existență.

Dar ce este existența? Existența este ceea ce subzistă, ce rămâne neschimbat și identic cu sine în ciuda tuturor transformărilor, adică o substanță. Deci, gândirea este o substanță. Această substanță îl definește pe om. Omul este *res cogitans* (lucru care gândește). Acest fapt, spune Descartes, poate fi experimentat în interioritatea fiecărui individ, tot așa cum axiomele geometriei pot fi experimentate de fiecare om în parte. Concluzia *mă îndoiesc deci cuget, cuget deci exist* reprezintă axioma fundamentală pe baza căreia putem întreprinde reconstrucția filosofiei.

Drumul de întemeiere al filosofiei este similar cu cel al matematicii. După postularea axiomelor urmează deducerea teoremelor. Axioma fundamentală este *existența gândirii*. Este singura noastră certitudine obținută printr-o intuiție originară. *Cuget deci exist*, nu are nevoie, pentru a fi acceptat ca enunț cert, de nici un fel de întemeiere logică. El constituie o evidență pentru fiecare dintre noi. Riguros vorbind, acest enunț nici nu poate fi argumentat prin procedeul firesc al raționării din moment orice raționament este întemeiat pe el. *Cuget deci exist*, constituie, așadar, pre-condiția tuturor actelor de gândire metodică. Valoarea lui este de principiu – întemeiază toate operațiile logice ale gândirii fără ca la rândul său să fie

întemeiat prin aceleași proceduri logice. Temeiul principiului este dat de intuiția originară a evidenței lui *Eu gândesc*. În afară de gândirea noastră, de Eu-l nostru, nu avem nici o altă certitudine. Toate sunt deducții și desfășurări logice ulterioare extrase din gândirea văzută ca temei. Prin urmare, lumea exterioară gândirii, respectiv corpul nostru și lumea exterioară corpului nostru pot fi gândite ca simple iluzii. Nu avem criterii, spune Descartes, pentru a deosebi starea de realitate de starea de vis, atunci când vorbim de realitățile exterioare gândirii. Aceste realități pot fi simple mistificări. Putem postula chiar existența unui geniu rău care ne înșală. În acest univers nu avem certitudini pentru că enunțurile noastre afirmative pot fi negate cu ușurință.

Cum se explică faptul că, totuși, despre lumea exterioară gândirii avem semne că există prin trăirile noastre interioare, prin voința noastră? Pentru a avea certitudinea că ele există cu adevărat trebuie să postulăm existența lui Dumnezeu. Ideea veracității divine, exprimată de Sf. Petru în propoziția: *Dumnezeu nu minte!* stă la baza acceptării faptului că lumea pe care o vedem nu este iluzie. Postularea existenței lui Dumnezeu conferă certitudine existenței lumii exterioare gândirii.

Dar de unde știm că Dumnezeu există? Investigând, evident, singura certitudine pe care o avem, adică propria noastră gândire. În clipa în care avem conștiința că gândirea noastră există, avem în același timp și conștiința unei existențe infinite, pentru că noi nu ne-am putea percepe pe noi ca fiind o gândire finită (*ego cogito*) dacă nu gândim corelativ ideea de existență infinită. Cum se explică faptul că în gândirea mea finită se află ideea unei existențe infinite? Este limpede, susține Descartes, că această idee nu a fost gândită de gândirea noastră (finitul nu poate să producă infinitul). Ne rămâne șansa de a postula faptul că această idee a fost pusă în gândirea noastră chiar de Dumnezeu, atunci când a făcut lumea. Astfel, Descartes este creatorul inneismului în filosofia cunoașterii, concepție care este de acord că mintea noastră posedă idei înnăscute. În paranteză fie spus, ideea că existența este un termen rezervat în exclusivitate pentru a desemna ființa umană, idee întâlnită mai ales în gândirea existențialistă a secolului al XX-lea, își are temei teoretic și în ideea cartesiană: *cuget deci exist*. Cu alte cuvinte, numai cel care cugetă există, altfel spus, faptul existenței este tot una cu faptul gândirii. Gândirea și existența nu sunt inteligibile decât împreună.

## **2. Despre corp (trup) și suflet. Dualismul cartesian**

Definind umanitatea prin gândire și considerând că omul este substanță gânditoare, Descartes redeschide problema raportului dintre corp și suflet, problemă pe care gândirea antică a dezbătut-o timp de secole.



Trebuie spus că această problemă (temă) conduce gândirea în chiar miezul misterului ființei noastre omenești. De ce? Pentru că de mai multe mii de ani omul s-a definit pe sine prin ceva ce nu este corporal, prin ceva ce nu poate fi văzut, auzit, pipăit sau mirosit, prin ceva ce nu are dimensiuni și nici proprietăți spațiale, o entitate care nu poate fi localizată și nici măsurată pentru că aceasta era concepută ca fiind simplă și imaterială. Așadar, de mii de ani omul își identifică propria sa ființă și esență cu o realitate care se află în corpul nostru, realitate numită suflet sau spirit, dar care este diferită de acesta. Este o situație cu totul paradoxală întrucât această realitatea a noastră nu poate fi pusă în evidență la fel cum procedăm cu celelalte realități perceptibile sau corporale ale lumii. Ne definim, așadar, prin ceva ce nu poate fi determinat corporal, prin ceva care nu există în lume ca atare.

Așa au gândit vechii greci de la care Descartes preia modelul naturii sufletului și al raportului dintre suflet și corp, model care, pe filieră creștină, a influențat întreaga cultură și sensibilitate europeană. În fapt, termenii care desemnau sufletul și corpul s-au constituit încă în perioada homerică. Corpul sau trupul era desemnat prin cuvântul *soma*, iar sufletul sau spiritul prin doi termeni distincți, *pneuma* și *psyche*. Începutul reflecției sistematice asupra sufletului și corpului cât și asupra relației între aceste două entități, coincide cu momentul nașterii filosofiei grecești. Chiar lui Thales, I se atribuie, pe lângă celelalte descoperiri, și ideea că întreaga lume este însuflețită. Alți filosofi, cum ar fi de pildă Anaximene, Anaximandros, Anaxagoras sau Archelaos au afirmat că natura sufletului este aerul. Xenofan susținea că sufletul este un abur, iar Parmenide, Empedocle și Democrit că sufletul și inteligența sunt unul și același lucru. La Empedocle apare chiar ideea transmigrației sufletului care trece prin tot felul de forme de animale și de plante. El se exprimă astfel: “Fost-am...și pește”! Există, în viziunea sa, o lege pentru sufletele care greșesc și o altă lege pentru sufletele care și-au păstrat puritatea. Pentru Heraclit sufletul este scânteie de esență stelară. “Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc *logos* are”. (*Filosofia greacă până la Platon*, vol.I, partea I.) Alături de acești oameni care au trăit în chip înțelept și au depășit în agerimea minții pe ceilalți semeni, trebuie să-I includem și pe membrii Școlii lui Pitagora. Astfel, Hippon din Metapont afirmă: “cu totul altceva este sufletul și altceva corpul; sufletul e treaz și atunci când corpul este amorțit; el vede și când acesta orb și trăiește și când a murit. Sufletul este inteligență, știință, opinie și simțire, iar noi înșine suntem înzestrați cu judecată discursivă. Sufletul este nemuritor și se află în continuă mișcare întocmai ca soarele. Sufletul este un fel de armonie, acord al tonalităților, căci

armonia este un amestec și o potrivire între contrarii, la fel cum trupul este alcătuit din contrarii”. (*Ibidem*).

Într-o încercare de reconstituire a primelor reprezentări privind corpul și sufletul în cultura greacă veche, trebuie să luăm și mărturia lui Cicero care, invocând tradiția literară, îl amintește pe Pherekydes din Syros, un personaj legendar trăitor în veacul al 6-lea î.d.H, contemporan fiind cu Thales, așadar. Ceea ce s-a transmis prin tradiția literară - relatează Cicero – și anume că sufletele oamenilor sunt veșnice a spus-o prima oară Pherekydes din Syros. Și tot el, deținând cărțile apocrife ale fenicienilor, a introdus cel dintâi teoria cu privire la metempsihoză, adică teoria privitoare la migrarea sufletelor după moarte, susține o altă sursă antică. În treacăt fie amintit, s-ar părea că marele Pitagora a studiat cu acest Pherekydes de la care ar fi preluat ideea nemuriri sufletului cât și pe aceea a metempsihozei. De fapt, credința într-o migrare a sufletului ce se reîncarnează în diferite ființe este detectabilă în chiar înaintea textele orfico-phytagoreice. Învățătura este foarte veche și își are rădăcini în curente religioase indo-iranice în care se înfățișa călătoria sufletului prin vămile cerului. O asemenea migrare devine metempsihoză prelungită în funcție de păcate și purificări. Transmigrația, mitul reîncarnării sufletului îi oprea pe phytagoricieni de a consuma, fapt notoriu, ceea ce este însuflețit.

Xenofon în *Amintiri despre Socrate* susține, reluând învățătura magistrului său, că “sufletul omului are ceva divin; suntem încredințați că domnește în noi, dar scapă privirilor noastre”, iar Platon, în dialogul *Phaidon*, aduce mai multe argumente în favoarea ideii că sufletul este nemuritor. Aristotel, în tratatul *Despre suflet* rezumă aceste convingeri privitoare la suflet și le tipologizează. În viziunea sa există trei teorii asupra sufletului: a) fizicistă, b) muzical-armonică, c) sufletul ca pneuma, ca ceva dătător de viață.

Credința creștină a preluat înțelesurile antice ale sufletului fără a produce inovații conceptuale semnificative în ordinea filosofiei. Sufletul este de esență divină citându-se, de regulă, cunoscutul episod din *Facerea*. Ideea că sufletul este nemuritor reprezintă un act de credință, cum s-a mai arătat, fiind susținut pe convingeri de natură dogmatică.

Descartes, redeschide problema sufletului încercând să armonizeze perspectiva creștină, a credinței în nemurirea lui, cu paradigma antică, argumentativă, de înțelegere a naturii sufletului. Sufletul este imaterial, este o substanță gânditoare, este simplu și necompus și, prin urmare nemuritor. Sufletul este substanța cugetătoare, în timp ce trupul (corpul) este substanța întinsă. Corpul este un compus și, prin urmare, ca orice lucru compus este muritor. Legile care guvernează funcționarea corpului sunt total independente de ceea ce gândim noi, de legile care guvernează gândirea. Existența principiilor logice ale

gândirii, de pildă, nu au absolut nici o legătură cu legile privind starea de sănătate sau de boală a trupului nostru. Trupul își are legile sale interne de funcționare ca și o mașină care are capacitatea de a funcționa prin mecanisme de autoreglare. El poate fi văzut ca o mașină autonomă care nu are decât legături accidentale cu sufletul nostru. Corpul este un fel de “gazdă”, un container care adăpostește sufletul dar fără să-I afecteze în vreun fel esența.

Se naște astfel dualismul corp-suflet care va constitui tema favorită (obsesivă) de reflecție a gândirii moderne, până la Nietzsche (1844-1900)

### 3 Posteritatea lui Descartes

Filosofia lui Descartes s-a impus încă din timpul vieții sale în Franța, Germania și Olanda. În cultura franceză, gândirea lui a fecundat (contradictoriu) științele naturii, metafizica, teologia și științele politice. Claude de Cleselier, Jaques Rohanet, Silvais Regis, Louis de la Forge ș. a. au încercat să adapteze cartesianismul la solicitările intelectuale ale vremii, în timp ce Antoine Arnauld și Pierre Nicole - celebrii autori ai *Logicii de la Port Royal* (1662) – au supus unei analize critice fundamentele gândirii cartesiene. De pildă, A. Arnauld susține că trebuie să ținem cont, atunci când vorbim despre cunoașterea lumii și de experiența omenească acumulată sau viitoare, nu numai de faptul gândirii din care extragem consecințe logice cu pretenții de universalitate. Pe această bază, Arnauld, arată că argumentarea lui Descartes, privitoare la separația dintre corp și suflet este neconvingătoare. Pentru Descartes, sufletul și corpul sunt diferite, între altele, și datorită faptului că noi ne putem reprezenta propriul existenței noastre (esența noastră omenească) ținând cont numai de gândire, respectiv de intuiția primară a faptului gândirii. Originaritatea acestei intuiții probează, pentru Descartes, faptul indubitabil al existenței ca *ego cogito*. Arnauld, reproșează incompletitudinea acestui argument – faptul că el nu poate fi întemeiat pe deplin, în absența unei cunoștințe complete asupra omului și lumii. Faptele de experiență, ca fapte de cunoaștere – arată Arnauld – sunt ignorate cu desăvârșire de către Descartes, ceea ce arată că ideea separației dintre trup și suflet, argumentată *a priori*, nu poate fi susținută până la capăt. Arnauld, invocă experiențele noastre de viață care sunt posibile numai prin conlucrarea între simțuri și rațiune. Dacă între ele ar exista o separație netă atunci ființa umană n-ar fi un întreg unitar cu proprietăți emergente. Ca instrumente de cunoaștere și simțurile își au menirea lor, fapt trecut în totalitate cu vederea de către Descartes, conchide Arnauld.

Gândirea lui Descartes va influența în Franța, în grade diferite, și filosofia lui Malebranche (1638-1715), Pierre Gassendi (1592-1655), Pierre Bayle (1647-1706) ș.a.

Interesantă este receptarea filosofiei cartesiene în Olanda, care a fost predată ani de-a rândul de către Henri Reneri și Henri de Roy la Universitatea din Utrech. Dar cel mai reprezentativ cartesian în Olanda, exceptându-l pe Spinoza, a fost Geulincx (1625-1669) întemeietorul ocazionalismului ilustrat în filosofie și de către Malebranche. Ocazionalismul se originează în dualismul cartesian corp-suflet. Din perspectiva acestei viziuni corpul și sufletul nu comunică nici măcar prin “glanda pineală” cum susținea Descartes, fiind două entități total separate. Pentru ocazionalist, mișcările corpului sunt independente de suflet, de cugetare și de voința omului. Existența unei legături reale, pe care o resimțim cu toții între corp și suflet, este un mister total pentru că aici detectăm prezența lui Dumnezeu. Faptul că sufletul și corpul sunt laolaltă în om, se datorează lui Dumnezeu care intervine cu prilejul fiecărei impresii și al fiecărui act de voință. Așadar, cauza senzațiilor noastre nu o constituie corpul nostru după cum nici voința nu este o cauză a mișcărilor lui. Cauza trebuie s-o postulăm ca fiind în Dumnezeu, asimilat substanței infinite, care intervine cu *ocazia* oricăror procese care au loc în perimetrul corpului nostru. Dumnezeu este deci o substanță infinită care posedă capacități infinite de a gândi și acționa în lume.

#### **4. Spinoza și “spiritul geometric” în gândirea modernă**

Baruch (Benedict) Spinoza (1632-1677) nu a fost un cartesian ortodox cu toate că Hegel, scria că filosofia lui “este obiectivarea filosofiei cartesiene în forma adevărului absolut. Gândul simplu al idealismului spinozist este: ceea ce e adevărat este o unică substanță ale cărei atribute sunt gândirea și întinderea (natura); și numai această unitate absolută este reală, este realitatea; numai ea este Dumnezeu. Avem ca la Descartes, unitatea gândirii și ființei adică ceea ce conține în sine însuși conceptul existenței sale” (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol II, pg. 437)

Așadar, Spinoza nu este un gânditor cartesian „ortodox” cu toate că a pornit de la filosofia lui Descartes. În lucrările sale pot fi detectate și influențele unor lecturi din neoplatonici, din gândirea unor Toma d’Aquino, Böhme, Marcilio Ficino, Bacon ș.a. Stilul filosofării este în schimb cartesian, dacă avem în vedere faptul că Spinoza, urmând sugestiile lui Descartes din *Discurs...* și *Reguli...*, creează paradigma “spiritului geometric” de cugetare. Acesta constă, în esență, în organizarea expunerii filosofice sub forma unui demonstrații geometrice de tip axiomatic: se enunță axiomele, regulile și definițiile, apoi se deduc scoliile (teoremele) și corolariile (concluziile). Această metodă de expunere care se confundă cu rigoarea deductivă de tip matematic este aplicată de Spinoza în *Etica*. Organizarea axiomatică a enunțurilor realizează o parte din idealul lui Descartes de

*mathesis universalis* cu toate că Spinoza concepe rostul și finalitatea cercetării filosofice diferit de convingerile autorului *Meditațiilor*.

*Etica*, este lucrarea capitală a lui Spinoza fiind considerată o capodoperă a gândirii universale, o realizare exemplară a spiritului geometric în filosofie. Titlul acestei cărți poate induce în eroare dacă nu avem în vedere modul, cu totul particular, în care Spinoza concepea rosturile investigațiilor de tip filosofic. Trebuie spus clar că *Etica* nu este un tratat de morală în sensul actual al cuvântului, cât mai degrabă o lucrare de ontologie, un tratat de metafizică. Acest fapt devine evident dacă ne reprezentăm, cu exactitate, felul în care Spinoza concepea finalitatea ostelilor noastre de cunoaștere.

Ca și Descartes, care și-a precedat *Meditațiile*... cu o cercetare întreprinsă asupra metodei (regulilor) de cunoaștere, și Spinoza premerge *Etica* cu o lucrare intitulată *Tratatul despre îndreptarea intelectului* în care definește scopul și metodele cunoașterii. “Înfăptuirea supremei perfecțiuni umane este scopul final al cunoașterii. În acest scop este necesară îndreptarea intelectului spre a-l face să înțeleagă lucrurile și a-l feri de erori.” (Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, p. 3) În viziunea lui Spinoza cercetarea adevărului trebuie să ducă la viața fericită. Nu se poate trăi fericit în absența cunoașterii. A fi fericit înseamnă a trăi în acord cu principiile cunoașterii științifice. “Câtă cunoaștere atâta fericire” este maxima conduitei lui Spinoza. Deci cunoașterea este și mijloc și scop. Căutarea fericirii ține, prin tradiție, de domeniul eticii, Dacă ea se confundă până la urmă cu investigarea cunoașterii, atunci această întreprindere intelectuală este etică. Prin urmare, așa putem înțelege ciudatul titlu, *Etica*, pe care Spinoză îl dă tratatului său de ontologie.

Cheia înțelegerii *Eticii* se află în *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, dacă rememorăm, mai ales, distincțiile pe care le propune Spinoza în domeniul cunoașterii. *Sumarul* care sintetizează ideile *Tratarului* sunt relevante în acest sens. Cunoașterea are patru forme: 1) cunoașterea din auzite; 2) cunoașterea din experiența vagă; 3) derivarea incorectă a esenței unui lucru din alt lucru; 4) cunoașterea lucrului din esența sa, sau din cauza sa. Spinoza, consideră că primele două forme de cunoaștere nu duc la adevăr, al treilea ne conduce parțial în proximitatea lui și numai cel din urmă ne conduce la cunoașterea esenței adecvate lucrului. Acest, al patrulea, mod de cunoaștere este propriu intelectului. Cunoașterea esenței este ținta metodei. A cunoaște esența înseamnă a fi în posesia ideii adevărate, ceea ce echivalează cu a fi în obiectivitate sau în certitudine. Pentru cunoașterea esenței, intelectul folosește mijloacele sale proprii care constau în punerea în acțiune a metodei geometrice. Numai cu această metodă, obiectul este perceput în esența sa sau în cauza sa primă. Așadar, metoda de cunoaștere geometrică este una de aplicare a

gândirii la idee. Dacă nu este dată ideea, noi nu avem obiect al cunoașterii, căci prin aceasta noi nu produce idei ci le înțelegem. Aceste idei (esențe) sunt organizate ierarhic. În vârful ierarhiei tronează ideea de perfecțiune care coincide cu ideea de Dumnezeu sau cu ideea de Natură, sau ceea ce este același lucru, cu ideea de Esență Perfectă. Așa se explică de ce Dumnezeu constituie obiectul de analizei primei cărți a *Eticii*.

Ideea supremă sau esența ca atare, este Dumnezeu. A cunoaște înseamnă a percepe un lucru numai prin esența sa. Or, esența lui Dumnezeu este chiar existența. Deci, cu ajutorul acestui mod original de a concepe cunoașterea și rostul cunoașterii, Spinoza este îndreptățit să scrie un tratat de ontologie intitulat *Etica*. Existența sau Natura în ansamblul ei se confundă cu conceptul de Dumnezeu. Odată numit în esența sa principiul lumii, se poate arăta care sunt condițiile de inteligibilitate ale acestui principiu și totodată se poate devoala structura sa lăuntrică.

După înfăptuirea acestei operații de descriere a naturii și structurii lumii, în datele ei esențiale, putem să vorbim apoi și despre natura ființei noastre omenești, despre sufletul și corpul nostru, despre libertate și despre adaptarea modului nostru de viață la cerințe impuse de scopul suprem al vieții noastre: dobândirea fericirii veșnice. Aceasta pare a fi “morală” *Eticii*.

### **5.3 Dimitrie Cantemir și proiectul re-construcției lăuntrice a omului. Răsăritul european și paradigma filosofiei ca înțelepciune**

#### **1. Date biografice. Traseu formativ**

Dimitrie Cantemir s-a născut în 1673. Era fiul domnului Moldovei, Constantin Cantemir. Înzestrarea sa excepțională s-a manifestat de timpuriu, astfel că părintele său este motivat să-I angajeze cei mai buni dascăli. Între alții și pe celebrul profesor de filosofie și logică Ieremia Cacavela. Statutul de ostatic la Constantinopol și apoi perioadele de ședere mai îndelungată în capitala Imperiului Otoman, au fost transformate în avantaje de natură formativă. Aici a învățat un număr impresionant de limbi (europene și orientale) și tot aici a cunoscut elita intelectuală a vremii. În 1710 Cantemir ocupă tronul Moldovei pe care însă îl pierde în 1711 ca urmare a înfrângerii de la Stănilești, fiind nevoit să ia drumul pribegiei în Rusia. Formația sa enciclopedică l-a impresionat atât de mult pe țarul Petru cel Mare, încât acesta îi oferă funcția de consilier intim, funcție pe care D. Cantemir o va îndeplini până la moartea lui survenită în august 1723. Cantemir a fost fără îndoială un spirit enciclopedic și un inovator în mai multe domenii de exercițiu intelectual, inclusiv în filosofie. Principala sa lucrare de filosofie este *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu*

*lumea sau Giudețul sufletului cu trupul*, apărută în limba română în 1698. Nu peste mult timp apare și o variantă redactată în limba greacă. Așa cum Descartes este considerat părintele filosofiei franceze tot astfel trebuie văzut și D. Cantemir, drept întemeietorul filonului de gândire autohton ce se manifestă și astăzi în cugetarea românească.

## **2. *Divanul...* și proiectul re-construcției lăuntrice a omului**

Într-o istorie interesată de devoalarea nucleului exemplar în jurul căruia gravitează cărțile care justifică prezența românilor în filosofie și care dau seama, totodată, de modalitatea în care s-a înțeles și practicat filosofia la noi de-a lungul timpului, *Divanul...* lui D. Cantemir trebuie plasat în poziția originii. Iar această poziție nu se datorează faptului istoric de a fi prima carte de filosofie din cultura noastră, cât, mai degrabă, faptului că acest moment inaugural a generat o influență de durată asupra mentalității filosofice românești, am putea spune hotărâtoare, până la Titu Maiorescu.

Prin urmare, putem spune că *Divanul...* lui D. Cantemir (ca orice mare carte de filosofie de altfel) reprezintă simbolul unei epoci, sinteza care adună într-un înțeles o varietate de fenomene culturale, o rezultată și, în același timp, un imbold pentru alte înfăptuiri în orizontul culturii. Din această perspectivă l-am putea vedea și pe D. Cantemir ca pe un „dascăl al românilor”, parafrazându-l astfel pe Hegel care îl considera pe Wolff un „dascăl al germanilor” pentru fapta sa de a scrie filosofie în limba națională: “o știință aparține unui popor când acesta o posedă în limba sa proprie; și acest lucru este cel mai necesar când e vorba de filosofie” (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol. II, București, Editura Academiei, 1964, p.523).

Totodată *Divanul...* rezumă, pe lângă mentalitatea românească a vremii, și contextul cultural din Răsăritul Europei în care trebuie să-l plasăm, dintru început, tot așa cum spiritul Reformei din Occident se oglindește în *Eseuri de teodicee* semnate de contemporanul lui Cantemir, G. W. Leibniz. Principele-filosof este, nu numai „purtătorul de cuvânt” al întregii culturi vechi românești, cât, mai ales conștiința de sine a acestei culturi, omul care a atins treapta cugetării reflexive, românul care vorbește despre trezirea-sa-de-sine, așa cum de altfel, toți filosofii procedează. „Filosoful este omul care se trezește și vorbește...el vorbește pentru a spune ceva ce toată lumea știe, dar poate n-a fost spus niciodată, pentru a descoperi ceea ce stă în văzul tuturor, dar poate n-a fost văzut niciodată”(Mikel Dufrenne, *Pentru om*, București, Editura Politică, 1971, p. 127).

Ca gen filosofic, *Divanul...* reprezintă un tratat de antropologie filosofică de inspirație creștin-ortodoxă centrat pe meditația asupra condiției generice a omului. Când spunem că *Divanul...* reprezintă un tratat de antropologie filosofică avem în vedere sensul

larg al termenului antropologie, așa cum s-a constituit în tradiția filosofică de dinaintea lui Max Scheler, cel care a instituit un discurs riguros despre om și care a întemeiat, totodată, antropologia filosofică într-un sens restrâns, ca domeniu autonom de re-construcție a omului. „Ceea ce prezintă ca exigență unii filosofi contemporani interesați de problema antropologiei filosofice, cum ar fi Max Scheler, Helmuth Plesner, la noi M. Ralea, anume faptul că antropologia filosofică trebuie să afirme și să analizeze esența omului, este împlinit încă în filosofia veche, din primele re-construcții antropologice, cu toate că acestea nu pot fi gândite autonom, în diferență față de re-construcția filosofică globală”( Viorel Cernica, *Modele de reconstrucție a umanului*, în „Revista de Filosofie”, Tomul XLIV, Nr. 3, 1997, p.387).

Așadar, *Divanul...* poate fi văzut, între altele, și ca un tratat de antropologie ce meditează asupra condiției generice a omului pe care îl concepe urmând sugestiile modelul creștin. Omul este o creație a lui Dumnezeu și din statutul său de creatură sunt deduse apoi toate consecințele logice. Inclusiv determinația care îl specifică pe om în lume. Firea omenească este un dar de la Dumnezeu: „...Dumnezeu a toată făcătorul nu te-a făcut piatră, lemn sau vreun altfel de animal fără de simțire, ci om înzestrat cu minte și cu socoteală și te-a înnoit cu duh dumnezeiesc...” (Dimitrie Cantemir, *Divanul sau Gâlceava Înțeleptului cu Lumea, sau Giudețul Sufletului cu Trupul*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Virgil Cândea, București, Editura Pentru Literatură, 1969, p.110. s. n.). Prin urmare omul este o ființă rațională, *dobitoc sămăluitor*, în expresie cantemiriană, iar rațiunea este „universalul dat în om”, propriul lui, datum-ul lui. Așa se explică interesul exclusiv al înțeleptului, „personajul” central din *Divanul...*, pentru ceea ce este dat universal în om, și de ce lucrarea propune un îndreptar de re-construcție lăuntrică a omului în acord cu deplin cu valorile creștine. Așadar prima carte de filosofie a culturii române este un tratat de antropologie care face din om subiect privilegiat de reflecție. Nu speculația teoretică îl interesează pe Cantemir, cât mai degrabă hotărnicirea acelor căi privilegiate care ne pot conduce fără greș către auto-perfecționare morală. Natural că drumul sigur este cel al înțelepciunii iar călăuza, se putea altfel? este înțeleptul. De aceea trebuie relevată paradigma cantemiriană a înțelepciunii pentru că ea circumscrie în corpusul ei regulile perfecționării lăuntrice.

### **3. Răsăritul european și paradigma filosofiei ca înțelepciune în *Divanul...***

Invocând acest context interpretativ, trebuie spus că Principele-filosof a adus în prim plan figura înțeleptului ca simbol al conștiinței reflexive din această parte a lumii. Paradoxal pentru orizontul nostru actual de așteptări filosofice, format în spiritul gândirii



occidentale, cât și sub influența prejudecăților care neagă existența unui filon autohton relevant în gândirea românească, figura dominantă în cultura noastră veche nu este filosoful (fapt tipic pentru maniera occidentală de cugetare) ci înțeleptul, respectiv eruditul preocupat de activarea sensurilor vechi ale culturii, cultura ca paideea, cultura în calitatea ei de mijlocitor al vieții, de mod de a fi al omului în lume. Înțeleptul nu este în căutarea unei algoritmi de producere a adevărului, precum filosoful. El se află deja în posesia lui și-l examinează cu scopul de a face din acesta un bun comunitar, o cale înspre atingerea idealului frumuseții interioare, cât și un instrument de acțiune în (re)construcția morală a omului. Și în acest context trebuie relevat, ceea ce ține de domeniul evidențelor culturale și în răspăr cu comparativismele de tot felul (mai mult sau mai puțin stimulate ideologic), că lumea culturii Răsăritului era diferită, în perioada istorică pe care o avem în vedere aici, de aceea a Apusului – deși nu total diferită prin raportare la originea lor comună greco-latină și iudaică – și că între aceste două lumi comunicarea era foarte slabă sub aspectul creației filosofice.

Dar care este modelul înțelepciunii propus de către D.Cantemir? Hotărât lucru înțelepciunea (respectiv înțeleptul) angajează în *Divanul...*, ca în întreaga operă cantemiriană de altfel, sensuri multiple care trădează paradigma specifică culturii din Răsăritul acelor vremuri, paradigmă ce a făcut din valorile creștinismului ortodox valori-scop. Cu toate că *Divanul...* este „întâiu izvodit și de iznoavă din *Vechiul și Noul Testament*” cum se indică în varianta românească a titlului, sugerându-se că lucrarea este în exclusivitate de inspirație creștină, Principele-moldav fixează în *sophrosyne* nucleul comprehensiv al înțelepciunii. În cartea a III-a a *Divanului...* traducerea lucrării lui Andrea Wissowatius *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*, Cantemir transpune latinescul *virtus* prin înțelepciune (fragmentul 108v), ceea ce sugerează preferința pentru întărirea sensurilor morale inițiale ale lui *sophrosyne* întrucât „în româna veche *sophrosyne* este redat prin întreaga înțelepciune, expresie indicând castitatea și în general viețuirea conformă moralei” (Virgil Cândea, *Comentarii*, p. 503, *Divanul...Ed. cit.*). În *Pontul I* Cantemir identifică în mod expres înțelepciunea cu fapta bună, în condițiile în care capitolul al VI-lea este intitulat sugestiv: *Cunoaște frumoasa înțelepciune, adică fapta bună*” (D. Cantemir, *Op.cit.* p 315). Așadar opțiunea lui Cantemir pentru unul dintre cele trei cuvinte eline care spuneam că desemnau starea de înțelepciune: *sophia*, *phronesis* și *sophrosyne*, se oprește asupra acestuia din urmă, deoarece posedă mai multe conotații morale. Prin urmare, în jurul nucleului de semnificație al lui *sophrosyne* D. Cantemir

trasează profilul înțeleptului, numit cu o varietate de termeni românești: cuvios, drept, blagocestiv (bine credincios, n. n.), prealuminat, cinstit, păstor.

Condiția înțeleptului, poziția și rostul lui în această parte a lumii din Europa de Răsărit nu trebuie confundate cu cele ale filosofului trăitor în Europa de Vest. Dacă avem în vedere faptul că ei se raportează la aceeași tradiție comună, atunci trebuie să-I vedem într-o complementaritate și o bună vecinătate. Privindu-I în sine însă, puține lucruri vor împărtăși împreună.

Dar care sunt elementele ce configurează profilul înțeleptului ca figură centrală a culturii vechi răsăritene de rit ortodox și, în mod natural, și a culturii noastre din acea perioadă, profil pe care îl putem extrage din *Divanul...* lui D. Cantemir? Înțeleptul, ne transmite Principele-moldav, este un învățat, un purtător și un posesor de înțelepciune. El este ceva mai mult decât un simplu cărturar pentru că înțelegerea lui se situează deasupra științei lumești. Fapt explicabil de altfel, întrucât, în spiritul tradiției creștin-ortodoxe, cărturarii și fariseii au fost printre cei puțini care nu au înțeles mesajul învățăturii divine și că tot ei, orbiți de propriile lor rătăcirii, au fost cei care l-au trimis l-a moarte pe Iisus Christos. „Vai vouă cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că închideți împărăția cerurilor înaintea oamenilor; că voi nu intrați, și nici pe cei ce vor să intre nu-I lăsați” (Matei, 23.13.).

Înțeleptul nu este în mod obligatoriu un preot, după cum nu orice preot este neapărat un înțelept. Înțeleptul este mai degrabă un mirean, în ciuda faptului că se află în căutarea virtuților creștine și privește textele filosofice clasice (păgâne) cu ochiul credinței ortodoxe. Din această perspectivă înțeleptul din Răsărit trebuie văzut într-o relație de complementaritate cu filosoful din Vest, doar că el are alte sensibilități și alte interese de cunoaștere. El explorează și exploatează aproape aceleași texte clasice grecești și romane ca și filosoful din Apus numai că le privește altfel, în strânsă concordanță cu solicitările vieții din această parte a lumii. Aici nu se poate discuta în termen de ierarhii, în sensul că înțeleptul este eruditul care posedă o mulțime de cunoștințe, dar care încă n-a dobândit conștiință filosofică. Nicidecum. Înțeleptul – prin raportare la statutul filosofului apusean – nu este mai puțin exersat în știința manipulării abstracțiilor, ci are doar alte pre-judecăți în selectarea și folosirea aceluiași texte clasice, cum spuneam, pentru simplul motiv că are alte probleme teoretice și practice de rezolvat. Înțeleptul din Răsărit este doar diferit, nu opus filosofului din Apus. De pildă, înțelepții din Răsărit, iar paradigmatic este cazul lui D. Cantemir, vădesc un interes major pentru scrutarea identității de sine colective, pentru că în paradigma creștin-ortodoxă, valorile superioare (intelectuale, morale și spirituale) nu pot fi

cultivate decât împreună, prin intermediul bisericii. Or, în acest caz, credința devine primul element identificator al unei colectivități. Așa se explică de ce chiar și un isihast poate fi înțelept (în ciuda faptului că și-a dedicat viața actelor de devoțiune față de Dumnezeu cu scopul de a-și salva sufletul individual), pentru că înțeleptul este un mărturisitor de credință pusă în slujba comunității. Cazul lui Daniil Sihastrul care l-a “consiliat” pe Ștefan cel Mare în probleme lumești (comunitare) este de tot sugestiv.

Așadar, chiar dacă înțeleptul este un explorator al sufletului interesat de mântuire, plasarea lui în contextul creștinismului ortodox îl face sensibil la valorile comunitare pentru că aceste valori sunt în primul rând religioase “...bine credincioasa turmă a moldovenescului niam ...”, cum spune Cantemir. De aici și denumirea de “păstor” atribuită atât omului bisericii, cât și înțeleptului. Căci și înțeleptul „păstorește” în felul său comunitatea credincioșilor, deoarece și el transmite aceleași învățături creștine ca și oamenii bisericii. Ceea ce-I diferențiază sunt doar mijloacele alese, întrucât înțeleptul nu se îndoiește niciodată de adevărul canonic al învățăturii lui Iisus. Aceasta nu este un obiect de exercițiu critic, pentru că învățătura creștină reprezintă Adevărul (teoretic) și Legea vieții practice (morale), fiind legitimată de existența lui Dumnezeu. Înțeleptul transmite Adevărul în calitate de hermeneut, apelând la serviciile rațiunii discursive doar pentru a indica beneficiile dobândite de toți cei care urmează fidel această învățătură. Or, în această calitate de mărturisitor de credință, înțeleptul este un „păstor mirean”, împărtășind fără rezerve aceleași scopuri pe care și „păstorii hirotoniți” le urmăresc în sensul că dimpreună își propun „păstoria turmei credincioșilor”. Ceea ce-I diferențiază însă pe aceștia, cum spuneam, sunt mijloacele alese în realizarea scopurilor împărtășite în comun. Faptul ca atare este subliniat de mai multe ori de către D. Cantemir, arătând că „înțeleptul te învață cele vrednice de cinste și de laudă, te ferește de întunericea cea mare..., îți arată și îți dovedește minciunile cele greșit cunoscute și cu nedreptate grăite de lume, prin Sfânta Scriptură cea nouă și cea veche și prin răspunsurile sale corecte; pe care tu, examinându-le și încercându-le cu rațiunea sănătosă și dreaptă (s. n.) vei afla viață veșnică...” (D. Cantemir, *Op. cit.* p.18).

Filosoful din Apus, spre deosebire de înțeleptul din Răsărit, este un explorator al conștiinței teoretice (Adevărului) în căutarea propriilor ei temeuri, interesat aproape în exclusivitate de cunoașterea cunoașterii. Deviza conduitei sale intelectuale poate fi rezumată în formula: a ști pentru a ști, mai simplu, a ști că. Invocarea filosofiei lui Descartes și, pe urmele lui, a întregii gândiri moderne occidentale, ilustrează din plin acest fapt. Să ne reamintim că întemeietorul raționalismului modern și-a fixat ca țintă a

strădaniilor sale intelectuale căutarea adevărului în științe, plecând de la convingerea că rațiunea, în ciuda faptului că este egal distribuită la toți oamenii, este întrebuințată sub posibilitățile sale reale. Or, randamentul puterii ei cognitive ar putea spori, gândește Descartes, dacă rațiunea însăși și-ar putea prescrie legile unui comportament optim în operațiile de cunoaștere. Iar în vederea realizării acestui scop, conștiința se auto-examinează prin cunoscutele reducții (fenomenologice) succesive, până când ea ajunge să se auto-fundeze în *ego cogito*. Natural că în acest punct originar sunt întemeiate toate interogațiile și căutările noastre filosofice, inclusiv cele legate de morală, de existența lui Dumnezeu, sau de nemurirea sufletului.

Nu același lucru se întâmplă, în mod esențial, cu înțeleptul din Răsărit. El scrutează mai degrabă conștiința morală și universul de înțelesuri ale Binelui, conducându-se după deviza a ști pentru. Subliniem încă o dată că, în nici un caz, nu-l opunem pe înțelept filosofului, cât mai degrabă îi vedem în complementaritatea lor, ca două tipuri de gânditori care se raportează la aceeași tradiție culturală greco-latină, dar pe care o resimt și o rescriu în raport de solicitările (interioare și exterioare) diferite la care sunt supuși de lumea în care trăiesc.

Cu toate că au trăit în timpuri istorice diferite (relativ apropiate totuși) o comparație între Descartes și Cantemir ar putea ilustra, poate, mai bine cele spuse. Atât unul cât și celălalt sunt preocupați de elucidarea raportului dintre corp și suflet (trup și suflet), problemă conștientizată acut în tradiția gândirii europene de către Socrate și Platon și transmisă ca problemă esențială pe filieră creștină, în întreaga cultura medievală și modernă. Așadar, Descartes și Cantemir se întâlnesc pe teritoriul comun al aceleiași tradiții de gândire antice, împărțind totodată și ceea ce are creștinismul în mod esențial (dincolo de deosebirile confesionale): anume ideea că sufletul este total distinct de corp (trup) și că este nemuritor. Cu toate acestea, raportarea la tradiția antică și, totodată, la cea creștină, este diferită în sensul că ambii înțeleg și valorizează distinct aceste tradiții. Cantemir de pildă, parafrazând ceea ce spunea Diogene Laertios despre Thales, mulțumea lui Dumnezeu „mai întâi că nu m-a făcut străin și de altă credință, ci creștin ortodox; în al doilea rând că nu m-a făcut adept al altei biserici ci a celei răsăritene...” (D. Cantemir, *Op. cit.* p. 10). În schimb, Descartes nu precizează niciodată, atunci când vorbește despre Dumnezeu, pe ce poziții se plasează în ordine confesională. Imaginea despre Dumnezeu este la Descartes abstractă și supra-confesională fiind elaborată (conștient?) în răspăr cu disputele teologico-filosofice care au susținut ideatic războiul de 30 de ani.

Revenind, în ciuda faptului că împărtășesc aceleași convingeri privind natura și destinația sufletului, consecințele extrase de către cei doi gânditori sunt sensibil diferite, dar, în mod paradoxal, la fel de întemeiate și egal îndreptățite. Consecințele în cauză, în ciuda contrarietății lor, pot fi extrase valid din aceeași tradiție supusă interpretării, pentru simplul motiv că aceasta le conține pe ambele precum o mamă care dă naștere la doi gemeni. Așadar și Descartes și Cantemir susțin că sufletul este total diferit de corp sau de trup (în condițiile în care se ating reciproc precum două mingi) și că în el este dată esența umană. Filosoful (Descartes) face din această distincție un principiu metodologic de cercetare a adevărului (în științe), transpus în reguli cognitive întemeiate, la rândul lor, pe supoziția existenței entității *res cogitans*. În schimb, înțeleptul (Cantemir) întemeiază pe distincția amintită „reguli” etice de căutare și cultivare a virtuților. Prin urmare, nu valoarea alethică este vizată de înțelept, nu Adevărul, ci valoarea morală, Binele. Pentru înțelept judecata este dreaptă și bună pentru că „folosește o bună judecată în purtarea sa” (*Ibidem*, p. 60), situându-se cu aceasta în sistemul Binelui, în vreme ce pentru filosof judecata este o formă logică, o propoziție ce poate fi adevărată sau falsă.

Așadar, ca nume al lui Dumnezeu, Binele pentru înțelept are o valoare ontologică și, prin urmare, cunoașterea lui se realizează pe cele două căi. Pe calea apofatică, (prin contemplație directă, asceză și rugăciune), respectiv prin intermediul căii catafactice de cunoaștere. Ca “păstor mirean” înțeleptul își exersează facultățile cognitive, în principal, prin raportare la calea catafatică, pentru că ea este cea care indică modul în care lucrarea lui Dumnezeu se manifestă în raport cu realitățile create. Asumpțiile metafizicii creștin-ortodoxe ies, așadar, în prim plan. Conchidem, deci, că înțeleptul răsăritean nu este interesat de cercetarea rațiunii în întrebuițarea ei practică precum Imm. Kant, (cercetare condusă tot de idealuri cognitiviste) ci de întrebuițarea dreaptă a ei. Înțeleptul, în sugestia lui Cantemir, este un **o r t o l o g**, un păzitor al rațiunii drepte (*recta ratio* ; *dreapta socotială* cum o numește el), care trebuie să urmeze în întreprinderile sale intelectuale următoarea regulă: “iar dacă vrei să știi și să înțelegi dreapta socoteală și buna chiverniseală, aceasta este: cel ce va fugi de tine (de lume n. n.) și se va feri de toate bunătățile tale și care îl va căuta cu tot sufletul și cu inima întreagă pe Dumnezeu, acela nu va fi lipsit de nici un bine.”(D. Cantemir, *Op. cit.*, p.68). Idealul pentru înțelept este de natură morală și spirituală și constă în dobândirea statutului de om drept. „Dreptul nu va muri în veac pentru că el umblă potrivit sfintelor porunci ale lui Dumnezeu” (D. Cantemir, *Op. cit.*, 220). (Precizăm că termenul de *ortologie* a fost creat în filosofia românească de către Camil Petrescu, fiind înțeles dintr-o perspectivă fenomenologică. A se vedea, Camil

Petrescu, *Doctrina Substanței*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1998, Vol.I, Cap. *Ortologia* I și II. p. 310- 357). Revenind, înțeleptul este în căutarea unui ideal de umanitate ce coincide cu „zidirea în duh” a omului drept, și nicidecum el nu are a se interesa de idealurile cognitiviste ale filosofului apusean. Am putea spune în acest orizont interpretativ, că întreaga cultură răsăriteană de rit creștin-ortodox se întemeiază și se hrănește la nivelul gândirii speculative, din această paradigmă ortologică.

În rezumat, la începutul erei moderne paradigma de gândire speculativă a Occidentului este preponderent cognitivistă în timp ce paradigma de gândire speculativă a Răsăritului este ortologică. Și faptul ca atare își află originea la rândul său, în tradițiile diferite de gândire speculativă din care purced, tradiții care își păstrează identitățile paralele de universuri simbolice distincte, prin permanente rescrieri și ordonări în raport de nevoile intelectuale ale unui timp istoric sau ale altuia. Putem conchide așadar, că *Divanul...* lui D. Cantemir, dincolo de semnificațiile mai generale, proiectează harta unui sens original al înțelepciunii și credem că nu am greși dacă am considera această lucrare ca fiind *Manualul de înțelepciune* al culturii vechi românești.

#### **5.4. Gândirea filosofică de la Descartes la Kant**

##### **Sursele și motivele gândirii kantiene**

Immanuel Kant trăiește între 1724 și 1804 la Königsberg, capitala Prusiei orientale. Gândirea lui reprezintă o cotitură în speculația filosofică europeană, întrucât Kant sintetizează întreaga cultură filosofică și științifică de până la el influențând decisiv modul de înțelegere și practicare a filosofiei până în primele decenii ale secolului XX. De exemplu, în deceniile trei și patru ale secolului al XX-lea, școala neokantiană de la Marburg era convinsă că problemele filosofiei pot fi rezolvate printr-o întoarcere la gândirea lui Kant. „Înapoi la Kant“! Constituia deviza acestei școli ce împărtășea credința că recursul la filosofia lui Kant ar putea scoate speculația metafizică din impasul în care se afla.

Cum se explică acest fapt? Răspunsul este formulat sintetic de Mircea Vulcănescu: „...cu Immanuel Kant, filosofia își transformă iar aspectul, devenind, din teorie de ansamblu asupra lumii, o disciplină preliminară pentru orișicare știință, o disciplină critică, care, înainte de a porni o cercetare, se întreabă despre îndreptățirea întrebării și despre posibilitățile apriorice de a răspunde.” (Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, Editura Eminescu, București, p. 186). Pentru a înțelege noul stil de gândire impus de Kant în istoria filosofiei trebuie, mai întâi, să avem o bună reprezentare asupra

surselor gândirii kantiene. De regulă, istoricii filosofiei socotesc că există, în principal, trei surse distincte ce au constituit pentru Kant tot atâtea provocări teoretice.

### 1. Filosofia raționalistă (franceză și germană)

Cum se știe, întemeietorul raționalismului este Descartes. Problemele deschise de el au fost continuate de Spinoza și Leibniz, iar sinteza întregii gândiri raționaliste a fost realizată, în spațiul culturii germane, de către Hans Christian Wolff (1679-1754). Din faptul că astăzi gândirea lui Wolff nu se află în centru exegeticii filosofice nu trebuie să deducem că el este un filosof minor. Hegel, de pildă, l-a considerat un “dascăl al germanilor” pentru fapta sa de a scrie filosofie în limbă națională susținând, pe bună dreptate, că „o știință aparține unui popor când acesta o posedă în limba sa proprie; și acest lucru este cel mai necesar când e vorba de filosofie” (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol. II, București, Editura Academiei, 1964, p.523). Cele șaiszeci și șapte de lucrări apărute între 1703 și 1753, și care cuprindeau între altele, ...”reflecții raționale asupra lui Dumnezeu, asupra lumii și asupra sufletului; reflecții raționale asupra omului; reflecții raționale asupra societății;...scrise în germană pentru profani, în latină pentru savanți, care a împânzit țara și apoi țările vecine” (Paul Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981, p. 44), corecta, completa și îmbunătățita cu idei personale filosofia lui Leibniz, redactată acum într-o manieră tipică spiritului geometric-spinozist: axiome, teoreme, scholii, corolare. ”Wolff este cel care a împărțit filosofia în discipline formale, împărțire care s-a bucurat multă vreme de autoritate...a țesut-o cu determinații ale intelectului, aplicându-I pedant metoda geometrică și ridicând la rang general și dominant, în același timp cu filosofii englezi, dogmatismul metafizicii intelectului, adică un mod de a filosofa care determină absolutul și raționalul prin determinații și relații ale intelectului ce se exclud unele pe altele, de exemplu, ca unu și mulți sau simplitate și compoziție, finit și infinit, raport cauzal etc” (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, p. 524). Wolff a fost tradus, studiat și admirat în toate țările europene (regele Neapolelui a introdus prin “patente” sistemul wolffian de gândire în universitate) poate și pentru faptul că a încercat să traducă “pe înțelesul tuturor” principiile abstracte ale unei gândiri care se depărta, prin creația unui Descartes, Spinoza sau Leibniz, de intuitivitatea gândirii comune.

Numai cu ajutorul experienței intuitive survenite din practicarea curentă a vieții nu se pot fi înțelese nici dualismul cartezian și nici ideea spinozistă a unui Dumnezeu-substanță. Pentru a se înțelege mai ușor aceste lucruri, Wolff optează, în stabilirea

adevărului enunțurilor filosofice, pentru teoria adevărului-coerență urmând exemplul matematicii. “ Este adevărat tot ceea ce nu conține contradicții în sine; claritatea este semnul adevărului, obscuritatea este semnul erorii. Înțelegerea lucrurilor este pură, dacă noțiunea lor nu cuprinde nici confuzie nici umbră; ea este impură dacă conține umbră și confuzie. Pentru el nu realitatea unui fapt conta, ci aplicarea raționamentului la un fapt, suita lui riguroasă, dezvoltarea lui fără greșală; el trebuia tradus nu atât prin corespondența dintre ființă și afirmație, cât prin corespondența dintre diferitele părți ale unei afirmații, o dată ce aceasta a fost făcută” (Paul Hazard, *Op. cit.* p. 45).

Prin urmare, Wolff transformă principiul logic al contradicției în principiu “metafizic”, susținând că “a exista” se conjugă cu ceea ce nu se contrazice în sine însuși.

Sistematizările lui Wolff au dobândit în Germania statutul de filosofie oficială (filosofia care se predă în toate Universitățile germane). În viziunea acestei filosofii wolffiene, metafizica (ontologia) trebuie să răspundă la trei mari probleme: a) Problema cosmologică care trebuie să răspundă la întrebarea: Ce este lumea? Și care constituie domeniul de investigare al cosmologiei raționale; b) Problema lui Dumnezeu care trebuie să răspundă la întrebarea: Care este natura ființei divine? și care constituie domeniul de investigație al teologiei raționale; c) Problema naturii sufletului care trebuie să răspundă la întrebarea: Este sufletului nostru nemuritor sau nu? și care constituie domeniul de investigație al psihologiei raționale.

În această concepție așadar, metafizica însemna un corpus de trei mari discipline – cosmologia rațională, teologia rațională, psihologia rațională, corespunzătoare celor trei mari probleme: Lumea, Dumnezeu și Sufletul, care la rândul dădeau conținut Absolutului.

La întrebarea, care este obiectul de studiu al metafizicii (filosofiei)? în epocă se răspundea, simplificând lucrurile, astfel: metafizica investighează natura Absolutului, respectiv ea încearcă să producă cunoștințe adevărate privitoare la Lume, Dumnezeu și Suflet. Metafizica este astfel o știință specială, o știință a tuturor științelor, pentru că obiectul ei de studiu este Absolutul. Instrumentul de cunoaștere al ei este gândirea pură, adică acel mod de reflecție ce se exercită asupra-și sau altfel spus, întoarcerea gândirii asupra ei însăși ca într-o oglindă.

Rezumând, metafizica este un domeniu al cunoașteri pure (al cunoașterii deduse din conceptele gândirii) și are ca domeniu de exercițiu intelectual Absolutul.

În acest context filosofic, în care metafizica era considerată ca o cunoaștere a Absolutului (știință a Absolutului), s-a format gândirea lui Kant, el însuși fiind în tinerețe adeptul acestui punct de vedere. La maturitate, Kant contestă ideea cunoașterii metafizice



ca fiind ceva neproblematic și de la sine înțeles, ceea ce explică de ce principala întrebare formulată în *Critica Rațiunii Pure* este această: Cum este posibilă metafizica ca știință?

## 2. Empirismul englez de la Francis Bacon și John Locke la David Hume

În *Prolegomene* Kant spune că D. Hume l-a trezit din somnul dogmatic, ceea ce ar putea însemna că Hume a inițiat în gândirea lui Kant ceea ce este opus dogmatismului — gândirea critică. De numele lui Kant se leagă ideea de *criticism*, iar filosofia lui Kant este numită în general *criticism*. Sintagma criticismului filosofic desemnează indubitabil filosofia lui Kant. Ce înseamnă, mai exact, trezire din somnul dogmatic pe urmele lui David Hume? Înseamnă, în mod riguros, examinarea propriilor noastre operații intelectuale de către gândirea noastră, altfel spus, această operație intelectuală reprezintă o examinare a gândirii de către gândirea însăși cu scopul de a se autoîntemeia.

Pentru a înțelege acest itinerar de cunoaștere rezultat din exercitarea mecanismelor critice ale gândirii, itinerar nestrăbătut de nimeni până la Kant, trebuie, mai întâi, să avem o bună reprezentare a înțelesului unei sintagme care a făcut epocă în istoria filosofiei. Este vorba despre ceea ce se numește “provocarea lui Hume”.

Această “provocare” este intim legată de modul în care a fost concepută și teoretizată metoda inducției în cunoaștere de către Fr. Bacon (1561-1626) și John Locke (1632-1704). Simplificând lucrurile, inducția este o metodă de cunoaștere care pleacă de la faptele de observație pentru a ajunge la cauzele lor generale, prin procedeul generalizării. De pildă, enunțul “Toate lebedele sunt albe” este o generalizare a unui șir indefinit de observații empirice pe care le-au făcut oameni de-a lungul timpului.

Fr. Bacon este primul teoretician sistematic al metodei inductive. În lucrarea *Noul Organon*, el încearcă să întemeieze cunoașterea științifică pe datele de observație susținând, pe bună dreptate, că opiniile noastre sunt adevărate, dacă sunt “imagini” ale faptelor reale. Altfel spus, ipotezele noastre pot fi numite cunoaștere autentică dacă ele trec cu succes de proba faptelor. Adevărul este o generalizare a datelor de experiență, este ceva controlat de fapte. Dacă ipotezele noastre nu trec de astfel de confirmări experimentale, atunci ideile noastre sunt simple ficțiuni. De pildă, “Frumoasa fără corp” este o ficțiune, un produs al imaginației noastre, fără corespondent într-o experiență senzorială posibilă. Conștiința omenească cunoscătoare poate produce cunoștințe veritabile sau, ceea ce este același lucru, știință, dacă pornește de la experiență și se exercită metodic pe următorul traseu cognitiv: de la înregistrarea exactă a faptelor, prin observație și experimentare, pentru a se ridica, în final, la adevărurile generale.

Locke, împărtășește aceste convingeri exprimate de Fr. Bacon generalizându-le la rândul său în expresia: “Toate ideile adevărate ne vin din experiență”, sau în sintagma devenită dicton: “Nu există nimic în intelect care să nu fi fost înainte în simțuri”. În lucrarea *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690), Locke își propune să determine limitele puterii intelectului (idee preluată și de Kant), întreprindere intelectuală pe care o credea îndreptățită din două cel puțin două motive. Pe de o parte, era vizată o acțiune de economie a eforturilor intelectuale (mintea noastră nu ar mai trebui să se risipească pentru cercetarea unor probleme pe care în principiu nu le poate rezolva), iar pe de altă parte, pentru a decela sursele cunoașterii și a modului în care sunt constituite mecanismele acesteia în conștiința noastră. Locke, este interesat de o examinare a genezei psihologice a cunoașterii, respectiv, de o descriere a operațiilor efectuate de spiritul nostru atunci când este implicat în cunoașterea autentică.

Această poziție teoretică comună, privind sursele și mecanismele constituirii cunoașterii veritabile (științifice) susținută de Bacon și Locken a fost numită empiristă și poate fi exprimată sintetic astfel: toate cunoștințele noastre adevărate sunt întemeiate pe experiență. Ele sunt obținute prin inducție, adică prin generalizări ale faptelor de experiență.

David Hume (1711-1776) cu toate că împărtășește și el, într-o mare măsură, ideile exprimate de Bacon și Locke, examinează critic anumite supoziții ale empirismului între care și ideea (fundamentală de altfel pentru empirismul clasic) că prin generalizare inductivă putem ajunge la legi cu valoare universală și necesară. Ce înseamnă acest lucru? Știința în calitate de cunoaștere veritabilă (adevărată) trebuie să posede în corpul ei teoretic enunțuri care să fie necesare (adică constângătoare din punct de vedere logic, enunțuri obiective și verificabile în principiu de orice minte omenească) și universale (enunțuri care au aplicabilitate pretutindeni, în toate universurile posibile, independent de orice fel de localizări de spațiu, de timp, etc.). Spre pildă, legea atracției universale este formată din enunțuri necesare și universale. Necesare, în sensul că noi nu putem gândi contrariul acestora fără să intrăm în conflict cu propriile noastre principii și operații de gândire, și universale pentru că aceste enunțuri au aplicabilitate la scară universală.

Revenind, Hume deschide problema validității inducției, problemă pe care înaintașii lui o considerau ca fiind de la sine înțeleasă și, prin urmare, neproblematică.

Pentru a înțelege modul în care Hume examinează critic inducția să revenim la enunțul: “Toate lebedele sunt albe”. Cum obținem acest enunț în conformitate cu metoda inducției? Evident că prin generalizarea observațiilor repetate care au confirmat de fiecare

dată că lebedele au penaj alb. Nimeni nu a înregistrat un contraexemplu, mai simplu spus, nimeni nu a văzut o lebădă neagră. Cu toții însă suntem de acord că această generalizare se realizează printr-un salt de la “Unii” la “Toți”, în sensul că trecem de la propoziția particular afirmativă “Unele lebede sunt albe”, la propoziția universal afirmativă “Toate lebedele sunt albe”. Indiferent de câte exemplare de lebede albe am văzut și indiferent de câți oameni confirmă faptul că lebedele sunt albe, de aici nu putem deduce că **toate** lebedele sunt albe. Motivul? Experiența noastră nu este niciodată încheiată și nu putem ști dacă nu cumva în viitor am putea întâlni un contraexemplu. În paranteză fie spus, faptul s-a și produs odată cu “descoperirea” Australiei de către europeni, când s-a putut constata, cu stupefație, că există și lebede negre.

Revenind la firul principal al argumentației lui Hume, nu putem trece de la o experiență limitată, indiferent de câte cazuri avem în vedere, la o lege adică la anumite proprietăți și raporturi care se aplică la **toate** cazurile. Din constatarea unui număr cât de mare de proprietăți pe care le posedă lucrurile particulare, nu putem deduce o lege. Enunțurile necesare și universale ale științei – enunțuri care sunt exprimate în legi - nu pot fi scoase din observarea cazurilor particulare. Regulile care decurg de aici, din generalizarea empirică a faptelor de observație, sunt lipsite de necesitate și universalitate. Ele oricând pot fi infirmate de noi experiențe. Am putea susține, **numai într-un singur caz**, că trecerea de la “unii” la “toți” produce o lege. Dacă am admite că natura este guvernată de **principiul constanței** și dacă am putea susține că viitorul seamănă cu trecutul. Dar de unde știm de existența acestui principiu? De unde îl scoatem? Dacă suntem consecvenți cu ideea inițială, anume că toată cunoașterea provine din experiență, atunci înseamnă că principiul constanței naturii este obținut prin aceeași metodă a inducției, adică prin generalizarea faptelor de experiență. Or, aici dăm peste un paradox, peste o contradicție: faptele de experiență care sunt limitate și neîncheiate, sunt întemeiate de un principiu scos tot din experiență. Este vorba despre ceea ce în logică se numește cerc vicios. În concluzie, legile fenomenelor nu sunt generalizări ale datelor de observație; ele nu pot fi “scoase” prin inducție.

Hume, ar mai fi avut o posibilitate de a rezolva această problemă. Să admită că există enunțuri, idei care nu provin din experiență, respectiv să admită că principiul constanței naturii este **apriori**. Cu alte cuvinte, Hume ar fi putut admite că nu toate ideile provin din experiență și că unele dintre acestea își au izvorul în propria noastră gândire, că aceste idei nu numai că nu provin din experiență, ci că ele fac posibilă experiența în forma omenească și o condiționează. Hume nu a oscilat. El rămâne pe pozițiile empirismului preferând să fie

acuzat de scepticism, convins fiind că întreaga noastră cunoaștere nu are caracter de necesitate și nici de universalitate. Oricând, în cunoașterea științifică se pot ivi momente de ruptură și negație. Ceea ce noi numim relație de necesitate, logic întemeiată, nu este nimic altceva decât puterea obișnuinței, o expresie în care poate fi înțeleasă dacă studiem psihologia oamenilor.

Pasul refuzat de Hume în filosofia cunoașterii este făcut de Kant. El admite că în cunoaștere există și elemente care nu provin din experiență, care sunt deci apriori.

### 3. Științele naturii inițiate de Galilei și Newton

Kant nu a fost numai un filosof, ci și un om de știință, un comentator și interpret avizat al faptului științific, chiar și un creator de teorie științifică. Între altele, lui Kant îi datorăm teoria cosmogonică a universului fierbinte, cât și prima explicație științifică a cauzelor cutremurelor de pământ. Opera filosofică a lui Kant nu poate fi înțeleasă fără un recurs la schimbarea de paradigmă pe care o aduce știința moderă, în mod special fizica clasică, în modul de a gândi lumea.

Cum este știut, epoca luminilor a adus în prim plan modelul de raționalitate al științei în toate domeniile de exercițiu intelectual. Exemplul peremptoriu în constituie *Enciclopedia sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor*, la care au colaborat peste cinzeci de autori, între care Diderot, d’Alambert, Voltaire, Condillac, Holbach. “Bazele metodice ale Enciclopediei sunt reprezentate de științele naturii; procedeul matematic-științific este pus în slujba emancipării omului, mitul și superstiția trebuiau înlocuite cu un discurs al raționalității.” (Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, Humanitas, București, 1992, p.112).

În centru eforturilor științifice se află îmbogățirea cunoașterii – ideea fundamentală a iluminismului, în fapt, este cunoașterea ca instrument al dominației naturii – care servește progresului continuu al speciei umane. După expresia lui Condorcet, natura leagă indisolubil adevărul fericirea și virtutea, pentru că ea “este profesorul secret al omului în ascensiunea sa către completa utilizare a rațiunii.” (Maria Fürst, Jürgen Trinks, p. 113). Rațiunea emancipată de orice autoritate, devenită conștientă de independența și specificitatea ei, trebuie să elimine superstițiile de tot felul pentru a arăta care sunt interdependențele dintre natură, societate și om. Oricum, modelul cunoașterii științifice tinde să ocupe o pondere însemnată în discursul teoretic mai ales după secolul al XVII-lea, când “...spiritul uman sau cel puțin spiritul european a suferit – sau a efectuat – o revoluție mentală foarte profundă, revoluție care a modificat înseși fundamentele și cadrele gândirii noastre; știința modernă constituie rădăcina și, în același timp, fructul acestei

gândiri (s. n.)...[...] schimbările...ar putea fi reduse la două elemente principale...distrugerea cosmosului și geometrizarea spațiului adică: a) distrugerea lumii concepute ca un întreg finit și bine ordonat - în care structura spațială întruchipa o ierarhie a valorilor și perfecțiunii, lume în care “deasupra” Pământului greu și opac, centru al regiunii sublunare a schimbării și descompunerii, se “înălțau” sferele cerești ale astrilor imponderabili, necoruptibili și luminoși – și înlocuirea acestora cu un univers indefinit, chiar infinit, care nu mai comportă nici o ierarhie naturală și este unit doar de identitatea legilor care îl guvernează în toate părțile sale, ca și de cea a componentelor sale ultime situate, toate, la aceleași nivel ontologic; și b) înlocuirea concepțiilor aristotelice a spațiului, ansamblu diferențiat de locuri intramundane, cu cea a spațiului din geometria euclidiană...considerat de-acum ca identic, în structura lui, cu spațiul real al universului. Ceea ce a implicat, la rândul-i, respingerea de către gândirea științifică a tuturor considerațiilor bazate pe noțiunile de valoare, perfecțiune, armonie, sens sau scop, și, în cele din urmă, devalorizarea completă a Ființei, divorțul total între lumea valorilor și lumea faptelor.” (Alexandre Koyre, *De la lume închisă la universul infinit*, Humanitas, București, 1997, pp.5-7).

Prin știință se înțelegea, în perioada în care a trăit Kant, fizica clasică elaborată de către Newton și, totodată, disciplinele matematicii (geometria, algebra descriptivă, aritmetica).

Cunoașterea paradigmei mecanicii clasice și a standardelor de excelență științifică pe care le propunea teoria lui Newton influențează stilul de gândire kantian în filosofie. Dacă filosofia se pretinde a fi cunoaștere, ea trebuie să producă cunoștințe care să îndeplinească aceleași standarde cu cele întâlnite în știință. În viziunea lui Kant, cunoașterea se confundă cu modelul științelor naturii (mecanica clasică).

Numai astfel putem înțelege de ce Kant își propune în *Critica Rațiunii Pure* să răspundă la întrebarea: Cum este posibilă metafizica ca știință?

## **5.5 Problematika filosofică a *Criticii rațiunii pure*: cum este posibilă metafizica ca știință?**

### **1. Teoria judecății și metoda transcendențială**

În „Introducere“ la *Critica rațiunii pure*, Kant arată că și-a propus să dezvăluie lumii un tratat de metodă și, totodată, să răspundă la o întrebare capitală pentru creația intelectuală europeană: este posibilă metafizica ca știință? Această întrebare I se impune lui Kant întrucât el constată o disproporție uriașă între pretenția de cunoaștere a metafizicii și

rezultatele efective la care ea a ajuns. Am putea spune că el este sensibilizat de disproporția uriașă dintre promisiuni și fapte. Metafizica promite că rezolvă, printre altele, o cunoaștere a Absolutului, respectiv a celor trei probleme tradițional filosofice: *Lumea, Dumnezeu, Sufletul*. Teologia rațională afirma posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Cosmologia rațională afirma posibilitatea cunoașterii lumii ca totalitate. Psihologia rațională afirma că este posibilă cunoașterea sufletului ca atare. De fapt, Kant demontează probele extrem de optimiste a filosofilor numiți de el dogmatici – adică acei gânditori care au o încredere nemărginită în puterea de cunoaștere a omului, însă fără să indice și îndreptățirea acestei atitudini – care susțineau posibilitatea cunoașterii celor trei entități, *Lumea, Dumnezeu, Sufletul*, fără a întreprinde cercetări prealabile. În ce sens ne livrează metafizica cunoaștere din moment ce grija fiecărui metafizician-filosof este să-I imite pe antecesorii și să-și propună ca adevărat propriul său punct de vedere. Putem vorbi de cunoaștere în condițiile în care nu există unanimitate de vederi privind cele mai importante probleme ale noastre? Dar mai înainte de acesta n-ar trebui să ne întrebăm ce este cunoașterea? Știm oare cu adevărat ce este cunoașterea? Pentru a răspunde la aceste întrebări Kant propune o construcție teoretică extrem de complexă și greu de reprodus fără apel la propriul său limbaj conceptual. Cu toate acestea (simplificând dramatic arhitectura conceptuală interioară gândirii kantiene) lecția filosofică kantiană – subliniem, într-o perspectivă ce urmărește logica didactică – ar putea fi expusă astfel:

A cunoaște înseamnă a poseda judecăți care au un caracter necesar și universal (care sunt valabile pretutindeni și întotdeauna și care ne constrâng logic să acceptăm înțelesurile lor). Este clar pentru orice, spune Kant, că metafizica pretinde că produce astfel de judecăți, numai că ea nu și-a onorat până în prezent promisiunea. În această situație, Kant nu optează pentru sporirea cunoștințelor noastre și pentru elaborarea unei noi încercări de a obține o cunoaștere de tip metafizic. Kant, așadar, nu elaborează un nou sistem filosofic, care pretinde că, în sfârșit, adevărul se împlinește într-o construcție teoretică odată pentru totdeauna. Dimpotrivă. Kant preferă să cerceteze în mod sistematic dacă metafizica poate în principiu să producă o astfel de cunoaștere. Aceasta este o întreprindere intelectuală pe care nu a realizat-o sistematic nimeni până la el, întrucât filosofii aveau o încredere dogmatică în puterea rațiunii de a produce adevăruri. Kant își propune să analizeze, pe urmele lui Locke și Hume, puterea, întinderea și limitele gândirii noastre.

Vom înțelege această strategie filosofică dacă recompunem sintetic, în aceeași logică didactică, modul în care Kant se interoghează asupra pretenției de cunoaștere a metafizicii. În funcție de această pretenție – metafizica poate cunoaște prin derivarea unor concepte din

alte concepte, deci pur, independent de raportare la orice experiență posibilă, natura și structura lumii, esența ființei divine ori nemurirea sufletului etc. — putem stabili și puterea, întinderea și limitele cunoașterii noastre. Revenind, pentru a răspunde la întrebarea dacă metafizica este posibilă ca știință, trebuie să știm mai înainte ce este o știință. Kant se vede obligat să deschidă astfel un nou câmp de cercetare și să răspundă la întrebarea: Cum este posibilă știința?

Constatăm că cele două întrebări au formulări distincte. La prima întrebare — este posibilă metafizica ca știință? — se poate răspunde în principiu prin da sau nu în urma concluziilor cercetării. Cea de-a doua întrebare — cum este posibilă știința? — angajează operații intelectuale de justificare și întemeiere a unei realități asupra căreia nu planează nici un fel de îndoieli. Asupra metafizicii planează îndoiala că ar putea fi cunoaștere, asupra științei nu. Prin urmare, cea de-a doua întrebare ne indică faptul că știința realizează deja cunoașterea și că noi trebuie să arătăm cum este ea posibilă, fără să ne mai întrebăm dacă ea realizează cunoaștere sau nu. În schimb, a doua întrebare mobilizează niște operații intelectuale care pleacă de la constatarea unui fapt la cercetarea condițiilor lui de posibilitate. Această procedură este numită de Kant metodă transcendentă. Kant ne îndeamnă chiar să vedem în *Critica Rațiunii Pure* un tratat de metodă, o lucrare ce instanțiază o nouă metodă de cunoaștere. Dar în ce constă metoda transcendentă?

Ea este o cercetare a **pre-condițiilor cunoașterii**. Ca să fiu student la Academia de Artă trebuie să îndeplinesc o serie de precondiții. Să fiu absovent de liceu, să fi obținut bacalaureatul, să posed o minimă vocație pentru această formă de educație etc. Prin urmare metoda transcendentă înseamnă o analiză a precondițiilor cunoașterii. Or, precondiția primă, precondiția tuturor celorlalte precondiții, aceea originară, în elaborarea unor cunoștințe este existența gândirii noastre omenești care produce astfel de cunoștințe, gândire pe care trebuie să ne-o reprezentăm ca un ansamblu de structuri și de precondiții interioare pentru a funcționa astfel. Aceste precondiții ale puterii noastre de a cunoaște trebuie la rândul lor cunoscute cu ajutorul aceleași gândiri.

Procedura de analiză a cunoașterii precondițiilor cunoașterii se numește metodă transcendentă. Ea este o cercetare pură, pentru că examinarea interioară a gândirii de către ea însăși, altfel spus, cercetarea precondițiilor gândirii, se realizează independent de experiență. Ea este condiția experienței și, prin urmare, ar fi absurd să invocăm experiența care este ceva constituit și elaborat de către gândire pentru a cerceta gândirea însăși.

Revenind la logica internă a argumentării kantiene, știința nu există însă în genere, întrucât ea se configurează în anumite domenii. Or, standardele de excelență științifică erau

realizate în fizica teoretică, numită de Kant fizică pură și în matematică, numită matematică pură.

Prin urmare, cea de-a doua întrebare este operaționalizată în alte două întrebări: cum este posibilă fizica pură? Respectiv, cum este posibilă matematica pură?

Dar știința, spune Kant în continuare, în calitatea ei de cunoaștere, înseamnă un ansamblu de judecăți. Acestea au proprietatea de a fi *necesare* și *universale*. Prin urmare, întrebările anterioare îl îndreaptă pe Kant să analizeze judecata sau cunoștința. Kant consideră că, în știință există un tip de judecăți speciale care au proprietatea de a fi necesare și universale. Acestea sunt judecățile sintetice a priori. În consecință, întrebarea inițială — este posibilă metafizica ca știință? — este operaționalizată treptat până la întrebarea: Cum sunt posibile judecățile sintetice a priori?

Problematica *Criticii rațiunii pure* se circumscrie acestei întrebări, iar metoda transcendențială pusă în acțiune de Kant permite un răspuns întemeiat la această interogație prin teoria facultăților de cunoaștere.

## 2. Teoria judecății în Critica rațiunii pure

Kant sondează posibilitățile de cunoaștere ale metafizicii. Metafizica pretinde că este nu numai o formă de cunoaștere a lumii, cât mai degrabă că este cunoașterea prin excelență. Este un fel de supra-cunoaștere din moment ce investighează Absolutul. Problemele ei sunt: *Lumea, Dumnezeu, Sufletul*.

Dacă nu avem o cunoaștere asupra acestei entități (a Absolutului), nu putem susține că putem dobândi o imagine secvențială și sectorială adevărată. Metafizica propune, prin urmare, o serie de cunoștințe superioare cunoștințelor obișnuite, din moment ce obiectul ei de cunoaștere este Absolutul. Aceste cunoștințe sunt pure (nu provin din experiență), pentru că Dumnezeu sau nemurirea sufletului nu sunt date în experiență. Titlul lucrării lui Kant, *Critica rațiunii pure*, este sugestiv pentru intențiile sale. Într-o interpretare liberă, *Critic Rațiunii Pure*, înseamnă analiza și întemeierea cunoașterii care nu provine din experiență.

Kant raportează acest gen de cunoștințe pure la cunoștințele obținute de știință: matematica și fizica teoretică. În știință, nimeni nu contestă faptul că judecățile specifice ei nu ar fi cunoștințe veritabile. Toată lumea este de acord că știința produce cunoștințe adevărate. Nu același lucru se întâmplă în metafizică. Cunoștințele pure produse de-a lungul istoriei gândirii de către metafizică sunt amplasate într-un permanent regim de contestare. Kant se vede atunci silit să analizeze structura internă a cunoștințelor pentru a răspunde dacă metafizica este posibilă ca știință sau nu. Dar ce sunt cunoștințele?



Cunoștințele sunt judecăți de tipul S – P. Analizând judecățile, Kant distinge între judecățile analitice și judecățile sintetice. Judecățile analitice sunt judecăți explicative în sensul că predicatul desfășoară notele pe care noi le gândim în mod implicit în subiect. Judecățile analitice nu sporesc cunoașterea pentru că noi aflăm ceea ce deja știam. Aceasta înseamnă că, din perspectivă logică, predicatul judecății analitice este inclus în subiect ca notă a sa. Aceste judecăți sunt necesare și universale (valabile oricând, pretutindeni și întotdeauna). Proprietatea de a fi necesare și universale este numită de Kant cu termenul de *a priori*. Judecățile analitice sunt judecăți *a priori* pentru faptul că ele sunt valabile în mod general, indiferent de modul în care va evolua experiența. Adevărul lor poate fi stabilit numai prin inspecție logică, ele impunându-se minții noastre pentru că noi nu putem gândi contrariul lor. De pildă, judecata: “Toți soții sunt căsătoriți” este o judecată analitică pentru că predicatul logic “căsătorit” este inclus în subiectul “soții” în chiar definiția lui. Noi nu putem gândi contrariul acestui enunț “Toți soții sunt necăsătoriți”, pentru că venim în conflict cu ideea de “soț”, ideea care este gândită, prin definiția cu ideea “căsătorit”. Exemplul prin care Kant ilustrează acest tip de judecăți, și la care se aplică același raționament expus mai sus – este: “Toate corpurile sunt întinse”.

Judecățile sintetice sunt, dimpotrivă, toate, *a posteriori*, adică sunt judecăți de experiență. Legătura subiect-predicat (S – P) în astfel de judecăți se realizează prin intermediul experienței. Ele sunt judecăți contingente pentru că experiența le poate confirma sau infirma. Nu putem să spunem despre ele că sunt necesare sau universale întrucât experiența este în mers. Ceea ce astăzi este adevărat, mâine poate fi fals. De exemplu, “Toți corbi sunt negri” este o judecată sintetică pentru că legătura dintre subiect și predicat este realizată de experiență și nu de unul dintre principiile gândirii ca în cazul judecăților analitice. Exemplul dat de Kant pentru acest tip de judecăți este: “Toate corpurile sunt grele”.

Ce judecăți trebuie să conțină știința: analitice sau sintetice? Știința nu poate să posede în corpusul ei judecăți analitice pentru că ea produce cunoștințe despre realitate. Știința progresează, este cumulativă. Or, judecățile analitice sunt explicative. Știința nu poate admite în corpusul ei nici judecăți sintetice, pentru că enunțurile ei sunt necesare și universale. Or, judecățile sintetice sunt contingente.

Kant consideră că marea lui descoperire teoretică constă în descoperirea unui nou tip de judecăți care se numesc judecăți sintetice *a priori* și care, rezumând experiența, au în același timp și proprietatea de a fi necesare și universale. Aceste judecăți sunt chiar în corpusul științei. Oamenii de știință le-au folosit fără să aibă conștiința deplină a acestei

întreprinderi. Pentru matematică de pildă, Kant utilizează exemplul de judecată sintetic a priori „ $7+5=12$ “, iar pentru fizica teoretică „*Toate corpurile au o cauză.*“

### **3. Sursele cunoașterii. Materia și forma cunoașterii. Facultățile de cunoaștere și posibilitatea metafizicii ca știință**

Pentru a înțelege natura judecăților sintetice a priori trebuie să facem distincția kantiană între materia și forma unei judecăți (cunoștințe). O judecată, din fizica teoretică de exemplu, ca orice fel de banală cunoștință despre experiența noastră, reprezintă o sinteză, un *compositum* între datele oferite de simțuri (senzații, percepții) și capacitatea noastră de gândi. Capacitatea de a gândi este numită de Kant facultate. La fel și capacitatea de a simți. Facultățile sunt structuri omenești, puteri, aparate, dispoziții naturale ale simțirii și ale gândirii noastre, prin intermediul cărora noi dobândim cunoașterea.

Unirea dintre datele simțurilor, care reprezintă materia cunoașterii, și forma în care este furnizată această materie produce judecăți sau cunoștințe. Altfel spus, Kant argumentează că într-o judecată se produce sinteza între ceea ce vine de la simțuri și ceea ce mintea noastră însăși pune în această judecată. Conținutul judecății este deci de sorginte sensibilă, iar forma este de sorginte intelectuală. De aceea Kant vorbește de două facultăți de cunoaștere: sensibilitatea (= capacitatea de a fi influențat de obiecte) și intelectul sau spontaneitatea conceptelor (= capacitatea minții noastre de a gândi). Cunoașterea este o sinteză între sensibilitate și intelect.

Sensibilitatea este analizată în capitolul *Estetica transcendentă* și răspunde la întrebarea care sunt structurile omenești care fac posibilă deschiderea spre lumea obiectelor?

Intelectul este analizat în capitolul *Metodologia transcendentă* și răspunde la întrebarea care sunt structurile minții noastre care fac sinteza și legătura dintre subiectul și predicatul unei judecăți adevărate, a unei cunoștințe.

În încercarea sa de a răspunde la întrebarea „este posibilă metafizica ca știință?“ Immanuel Kant își propune să elaboreze o teorie a conștiinței cunoscătoare. Judecățile/cunoștințele sunt produse ale minții noastre și ele sintetizează într-un tot datele de experiență dimpreună cu structurile noastre cognitive. Kant distinge în unitatea conștiinței cunoscătoare, numită de el *unitatea originară sintetică a aperiției*, (o redenumire a lui ego cogito cartesian) trei structuri distincte implicate în mecanismele judicative. Aceste trei facultăți: *sensibilitatea, intelectul și rațiunea* au la rândul lor substructuri care intervin în procesul de cunoaștere.

*Sensibilitatea* posedă două substructuri numite *intuiții pure a priori* sub reprezentarea *spațiului* și a *timpului*. Aceste substructuri sunt constitutive contactului cu obiectele experienței în calitate de forme ale lor. Acestea ordonează datele haotice ale contactului nemijlocit cu mecanismele senzoriale proprii ființei omenești. Pe de-o parte ele sunt *ideale* în sensul că sunt structuri a căror existență nu depinde de lumea exterioară și în același timp sunt *reale* pentru că în ele sunt amplasate obiectele lumii.

*Intelectul* posedă la rândul său structuri proprii, numite de Kant *concepte* sau *categorii*, cu ajutorul cărora sunt conectate diferite experiențe. Totodată prin intermediul lor este posibilă și formarea judecății. Aceste concepte au funcție constitutivă întrucât ele sunt condiții de posibilitate ale realizării efective a judecăților.

*Rățiunea* nu este propriu-zis o facultate de cunoaștere pentru că funcția ei nu este constitutivă ci regulativă, în sensul că ea indică drumul pe care trebuie să-l urmeze cunoașterea. Și această facultate este structurată intrinsec de ceea ce Kant numește Ideile rațiunii. Spre ele este orientată gândirea noastră dornică să realizeze sinteze din ce în ce mai cuprinzătoare. Aceste Idei sunt Lumea, Dumnezeu și Sufletul, și constituie, cum se știe, obiectul metafizicii. Asupra lor noi nu putem avea o cunoaștere similară celei științifice deoarece ele nu pot fi niciodată obiect al experienței. Ele sunt lucruri în sine și nu fenomene, adică obiecte ale experienței noastre posibile. Ele nu pot avea decât o funcțiune regulativă pentru cunoaștere, adică noi ne îndreptăm către ele, ne îndreptăm către Absolut fără să ajungem să-l cuprindem ca atare. De aceea Ideile nu sunt cognoscibile; ele nu aparțin spațiului cunoașterii ci credinței; ele nu țin de domeniul rațiunii teoretice ci de domeniul rațiunii practice.

Concluzia lui Kant este tranșantă. Dacă înțelegem prin metafizica ceea ce se înțelegea în mod tradițional, atunci metafizica nu este posibilă ca știință pentru că obiectul ei de investigație nu poate fi, în principiu, dat în experiență. Dacă prin metafizică vom înțelege filosofia inaugurată de Kant, adică cercetarea precondițiilor cunoașterii, respectiv investigarea structurilor formale ale gândirii, atunci filosofia este posibilă ca știință. Ea este posibilă ca cercetarea critică, ca filosofie transcendentă care investighează condițiile apriori ale cunoașterii

## 5.6 G.W.Fr. Hegel și întemeierea ontologiei ca știință a logicii

Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) s-a născut la Stuttgart. A studiat teologia și filosofia la Tübingen (cu Schelling și Hölderlin). Trăiește apoi din predarea unor lecții particulare la Berna și Frankfurt. Pentru o scurtă perioadă este numit profesor la Jena. Între

1808-1816 a fost director de liceu la Nürnberg. La maturitate devine o celebritate în întreaga cultură de limbă germană. Este desemnat profesor la Universitatea din Heildelberg și, supremă consacrare didactică, profesor la Universitatea din Berlin. Moare în glorie în 1831 în condițiile în care filosofia sa a dreptului a inspirat filosofia oficială a statului prusac. Pentru preocupările sale multiple (enciclopedice chiar) de metafizică, filosofia dreptului, estetică, istoria religiei, istoria filosofiei, etc., cât și pentru influență uriașă exercitată în filosofia lumii, Hegel este plasat, de cei care au sensibilitate pentru diverse clasamente filosofice (evident discutabile) în rândul celor 5 mari filosofi ai omenirii alături de: Platon, Aristotel, Kant și Heidegger.

Hegel, a produs în gândirea filosofică o seamă de mari inovații conceptuale dintre care reținem numai două: a) elaborarea unei metode specifice filosofiei, respectiv ideea metodei dialectice; b) conceperea (proiectul) ontologiei (metafizicii) ca știință a logicii.

### **1. Metoda dialectică și critica metafizicii tradiționale**

Hegel continuă, din multiple puncte de vedere, programul kantian al criticii metafizicii. Mai precis, Hegel este adeptul unei filosofii critice în condițiile în care însăși filosofia critică kantiană este supusă unei analize critice. Procedura aceasta de critică filosofică a unei criticii anterioare are, de regulă, scopuri constructive și amintește (păstrând proporțiile) de celebra lucrare a lui Averroes *Respingerea respingerii* îndreptată împotriva tratatului lui Al-Gahzâlî (1058-1111) *Respingerea filosofiei*. Ca și Averroes altădată, Hegel critică proiectul kantian al criticii metafizicii, sesizând faptul că întreaga lui construcție se sprijină pe un paradox: cum poate rațiunea, acuzată de Kant de neputință metafizică, de imposibilitatea de a cunoaște lucrul în sine, să se distrugă pe sine însăși? Or, rațiunea constituie singura cale a adevărului, susține Hegel, și pentru aceasta ar trebui să-I dăm o altă întrebuințare, să-I folosim cu metodă puterile ei interne ce par a fi infinite. De aceea Hegel, într-un autentic spirit modern, își îndreaptă ostenele teoretice către căutarea unei noi metode filosofice de producere a adevărului. Astfel, cu Hegel se încheie modalitatea modernă de a face filosofie, modalitate ce și-a dobândit o configurație originală de la Descartes la Hegel prin privilegierea ideii de metodă.

Noua metodă filosofică de atingere a adevărului pe care a propune Hegel se numește metoda dialectică și are în vedere mersul real al gândirii constructive (speculative) ce realizează la tot pasul sinteze contradictorii. Astfel, în mod real, atunci când afirmăm un lucru, negăm, cel puțin implicit, contrariul său. Când enunțăm, de pildă: "Toți studenți de la Universitatea de Artă sunt absolvenți de liceu", în mod implicit negăm propoziția "Nici un student de la Universitatea de Artă nu este absolvent de liceu". Prin urmare, în mod

real, dinamica gândirii este asigurată de principiul contradicției: orice afirmație este negația negației acestei afirmații și, în final, sinteza amândurora. Propunând o idee, noi afirmăm o *teză*, dar în același timp negăm negația ei, *antiteza*. Din această contradicție, din ciocnirea tezei și antitezei, rezultă, prin compararea lor, o depășire a contradicției inițiale într-un nou enunț, *sinteza*. Vom exemplifica modul în care Hegel, cu o ingeniozitate remarcabilă, aplică această metodă în metafizică. Nu înainte, însă, de rememora înțelesurile istorice ale dialecticii.

## 2. Sensuri ale dialecticii în istoria filosofiei europene

Termenul de dialectică a circulat la noi în cultură în perioada practicării ideologice a filosofiei (1948-1989) numai cu sensul restrictiv pe care Marx și Engels l-a folosit în lucrările lor. Dialectica era pentru ei o metodă prin care mecanismele subiective ale minții reflectă contradicțiile obiective ale obiectelor. Se făcea astfel o confuzie între *opозиție* și *contradicție*. Opoziția se referă la realități extra-lingvistice; două forțe fizice care acționează în sens contrar nu se contrazic una pe cealaltă ci se opun una celeilalte. În schimb, contradicția se referă în exclusivitate la fapte lingvistice, la fapte de gândire. “Dacă proletarul se luptă efectiv cu capitalistul, noțiunea de “proletar” nu se luptă cu noțiunea de “capitalist” – cele două noțiuni *se presupun* și *se exclud* reciproc. Un raport sau o relație de contradicție nu poate să aibă loc decât între două *dicții*, între două spuse, mai precis, între două enunțuri sau propoziții”. (A se vedea, Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, 2001, capitolul, *Antitetică, dialectică negativă și antilogie la Platon*, în care sunt recompuse sensurile istorice ale termenului dialectică).

Etimologic, cuvântul dialectică își are originea în grecescul *dialegein*, cuvânt compus din verbul *legein*, a vorbi, și *dia* care însemna: între, a traversa, a dialoga, a vorbi unul cu altul. Într-un sens original, așadar, dialectica însemna arta de a discuta sau tehnica dialogului în vederea ajungerii la adevăr prin întrebări și răspunsuri. În limba latină, procedura dialectică era desemnată prin *contradicere* care însemna, ușor de dedus, contradicție, contraspunere, dialog întreținut cu scopuri de cunoaștere.

Inventarea dialecticii este atribuită lui Zenon din Elea, care o concepea, așa cum o va face și Socreate mai târziu, ca pe o metodă de argumentare și de respingere, prin întrebări și răspunsuri. Utilizând arta dialecticii interlocutorul era pus în dificultate, mai ales, prin sublinierea contradicțiilor discursului său. Așadar, dialectica este mai degrabă o modalitate de descoperire a falsurilor logice, a sofismelor de gândire, o tehnică și mai puțin o metodă de producere a adevărului.

Platon, în schimb, definește dialectica în calitate de adevărată știință în opoziție cu opinia. El critică *eristica*, disputa verbală ce are în vedere mai degrabă cuvintele decât conceptele, pentru a transforma dialectica, cum spuneam, în știință. Platon susține că procedura dialectică a fost întrebuințată de maestrul său Socrate în căutarea adevărului și că ea ar trebui învățată între vârsta de treizeci și treizeci și cinci de ani, după ce aspirantul la filosofie studiază timp de zece ani matematica. (*Republica*, 531d-534e, 537b-596e). Dialectica la Platon are mai multe înțelesuri. De pildă, în *Phaidon* și *Republica* Platon arată că dialectica este un urcuș către o viziune din ce în ce mai sintetică și neipotetică. Cu ajutorul ei omul reușește să atingă conceptual, treaptă cu treaptă, ierarhia lumii inteligibile în vârful căreia tronează Binele. În alte dialoguri (de pildă, *Phaidros* 265c-266b) Platon vorbește de *diacritică*, procedeu de clasificare logică prin diviziune (dihotomie).

Aristotel abandonează rolul ontologic central acordat dialecticii în *Republica* de Platon. Fiind preocupat de teoria demonstrației, dialectica este văzută ca o tehnică a verosimilului. Raționamentele dialectice sunt raționamente ipotetice, în sensul în care concluzia lor este dedusă din premise probabile (opinii acceptate de majoritatea oamenilor sau înțelepților) și nu din premise prime și adevărate.

Stoicii asimilează dialectica cu logica dar o aplică și faptele morale; dialectica devine astfel și o educație pentru virtute (A se vedea, Fr. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Ed. cit. articolul *dialektikē*)

În lumea Evului de Mijloc (în scolastică) dialectica este arta disputelor și confruntărilor verbale beneficiind de o serie de diviziuni și proceduri retorice sofisticate greu de imaginat astăzi. Așa se explică de ce dialectica a fost respinsă și încărcată cu sensuri peiorative (care au ajuns până la noi) încă de pe vremea lui Bacon sau Descartes.

În epoca modernă, Kant, reluând distincțiile aristotelice, opune dialectica asimilată cu logica aparenței, analiticii, văzută ca o logică a adevărului. Mai precis, “dialectica transcendențială”, ultima secțiune a *Criticii rațiunii pure*, studiază modul în care rațiunea folosită ilegitim se încurcă în propriile contradicții insurmontabile. Dialectica, în acest înțeles kantian, este o aparență de cunoaștere pentru că ea produce antinomii, adică contradicții de nerezolvat în plan logico-teoretic.

Pe scurt și simplificând lucrurile, acestea par a fi principalele etape istorice pe care le-a traversat ideea de dialectică, din momentul grecesc și până în perioada modernă.

Prin Hegel, dialectica va căpăta un sens radical nou, întrucât ea este gândită ca un proces de autoreproducere a adevărului și cunoașterii absolute, plecând de la o înlănțuire de contradicții care au un ritm ternar: afirmația sau teză, negația sau antiteza, și negația

negației sau sinteza. Prin Hegel așadar, dialectica încearcă să reproducă, în plan conceptual, mișcarea reală a gândirii.

### 3. Reconstrucția dialecticii în filosofia hegeliană

Hegel, numește metoda sa cu termenul de dialectică sau cu expresia de metoda speculativă și o opune metodei metafizice (metoda vechii metafizici). Metoda dialectică este o metodă interioară filosofiei și, respectiv, obiectului ei de studiu: Absolutul. “Metoda nu este altceva decât structura întregul înfățișat în pura sa esențialitate” (Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, 1965, p 33). Toate celelalte metode, consideră Hegel, erau exterioare obiectului filosofiei, Absolutului; erau abstracte și metafizice. Metoda dialectică este o metodă concretă care vrea să reproducă în planul minții mișcarea reală a gândirii. Dialectica este, cum susține Hegel, o metodă care admite, în mod constitutiv, contradicția. Vom glosa pe marginea ideii de principiu urmând spiritul argumentației hegeliene, pentru a ilustra, pe un exemplul filosofic, care este demersul dialectic al gândirii. Astfel, ontologia sau metafizica, pune problema Ființei în sine a principiului. Dar ce este Ființa în sine? Ea este ceea ce este, ea este și nu poate decât să fie. Dar această afirmație – “Ființa este ceea ce este” – este o judecată de tip analitic ( în sens kantian). Prin această judecată este afirmată Ființa pură, Ființa fără determinații, fără proprietăți. Ea este o judecată tautologică. Desfacem explicit într-o judecată ceea ce deja știm; anume că este ceea ce este. Prin urmare, spunem că ființa este dar nu și cum este. Avem, spune Hegel, un concept abstract asupra ființei în sine. În paranteză fie spus, abstract, în sens hegelian, înseamnă acel concept care posedă (conține) note, însușiri sau determinații mai sărace (puține) prin raportare la un alt concept subordonat logic lui. De exemplu “animal” este un concept abstract pentru faptul că el conține mai puține însușiri decât conceptul “om” pe care îl include în sfera sa. Prin raportare la conceptul “om”, conceptul “animal” are o sferă mai largă, cuprinzând și alte noțiuni în extensiunea lui. În schimb, “animal” are un conținut mai sărac decât conceptul “om”. A fi abstract sau concret depinde de felul în care conceptele se raportează unele la altele în funcție de sfera și conținutul lor. Evident că cel mai abstract concept este “ființa”, întrucât el le cuprinde toate celelalte concepte fără ca la rândul său să fie cuprins de un concept de o mai largă generalitate. Ființa se conține doar pe sine. Despre ființă nu putem spune decât că este. În schimb despre om, în calitate de concept concret, cu multe însușiri, putem spune extrem de multe lucruri: că este o ființă rațională, bipedă, că vorbește, râde etc.

Revenind, când spunem că ființa este dar nu și cum este, avem un concept abstract asupra ființei în sine. Dar noi trebuie să-I deducem și alte proprietăți întrucât, în această

ipostază “ființa pură și neantul pur sunt tot una” cum zice chiar Hegel. Deducem de aici că între ființă și neființă (neant) există o anumită tensiune lăuntrică. Trebuie să găsim un al treilea termen care să “descarce” tensiunea (relație logică de contradicție) dintre ființă și neființă. Acest al treilea termen este devenirea, fiind creat de Hegel plecând de la sugestia faptelor de experiență ale lumii. Toate lucrurile sunt și nu sunt în același timp. Toate devin ca altul prin mijlocirea cu sine – susține Hegel. Lucrurile nu au proprietăți veșnice. Ele se apar și dispar, se nasc și mor, sunt și totodată nu sunt, prin raportare la timp. A fi este o succesiune de momente. Ce este acum un lucru, în propria lui ființă, nu putem determina, pentru că el își schimbă permanent caracteristicile în timp. Judecățile analitice nu ne sunt de nici un folos pentru că ele desfășoară o relație de incluziune existente între două noțiuni. Ceea ce am afirmat ca fiind o proprietate esențială a ceva trebuie imediat să contrazicem arătând că acel ceva nu mai este cum a fost, că el a devenit și s-a transformat în altceva diferit. Dar nu total diferit. În limbajul lui Hegel, ceva s-a transformat, a devenit Altul său. Nu mai este identic cu ceea ce a fost, cu un moment în urmă, dar nici nu și-a pierdut de tot identitatea cu sine. Obiectul rămâne permanent Același-ul, prin păstrarea unor vechi proprietăți și prin adăugarea de alte noi proprietăți. Prin urmare, în explicația lumii în prim plan trece acum devenirea. Aceasta este proprietatea fundamentală a lumii. Devenirea se identică cu Absolutul, adică cu unitatea contradictorie dintre ființă și neființă.

Devenirea asigură, așadar, legătura între afirmație și negație, între ființă și neființă, între ceea ce este și ceea ce nu este. Ea este o sinteză; caracteristicile ei posedă ceva din natura ființei dar și din cea a neființei. Ea face trecerea de la abstracția ființei la concretul lucrurilor. Abstract este începutul. Concretul este întregul, totalitatea. De aici se deduc și celelalte categorii hegeliene: ceva (calitatea), cât (cantitatea), multiplu, fenomen etc.

Așa se explică de ce Hegel pune în identitate ontologia cu logica. La el ontologia este logica minții noastre care descrie Ființa în sine din abstractitatea ei până la ultimele determinații. Procesul acesta este veșnic.

Pe scurt, raționamentul lui Hegel este următorul: Lumea posedă raționalitate, o ordine, un mod ordonat de a fi. Ea nu este o îngrămădire haotică de obiecte. Ea este în permanență mișcare și dezvoltare. Totul este dat de la bun început. Totul are o finalitate. Ce a fost la început? Nu putem răspunde pentru că dacă admitem că lumea are un început suntem constrânși logic să răspundem la întrebarea: dar ce a fost mai înainte? Lumea există dintotdeauna, susține Hegel, și legitim este să ne întrebăm cum este ea și care este forma ei elementară, originară, abstractă, pură. Hegel este de acord că Platon a avut cea mai bună



intuiție când a susținut că trebuie să concepem lumea în unitatea ei originară ca Idee. Ne reamintim că în sens vechi grecesc, *eidos* înseamnă formă și, prin urmare, lumea poate fi văzută ca fiind ceva ce există ca o formă care se conține pe sine. Tot ceea ce există este în lume, în forma lume, este în *eidos*-ul ei. Ea este în mod originar, IDEEA ABSOLUTĂ. Tot ceea ce există în lume este o expresie a Ideii, a ceea ce a fost la început.

Ce trebuie să facă filosofia? Să reproducă mental ceea ce a fost. Când cunoaștem noi nu facem decât să refacem în propria noastră rațiune raționalitatea însăși a lumii, ordinea ei de existență. Așa de explică și posibilitatea cunoașterii. Ea este o omologie (asemănare de structură) între ordinea lumii și ordinea minții. În fapt ordinea minții se suprapune peste ordinea lumii pentru că ea însăși face parte din ea. Realul, ceea ce este și există cu adevărat ca ordine, ca devenire a ființei și neființei lucrurilor – fapt care niciodată nu poate fi perceput cu simțurile – este pus în evidență de către gândire. Gândirea stabilește, prin ordinea ei interioară care reproduce într-un fel particular și ordinea lumii, ceea ce este real și ce nu este real, după principiul: *ceea ce e rațional este real și ceea ce e real este rațional*. “Pe de altă parte, este tot atât de important ca filosofia să fie lămurită ca ea nu are alt conținut decât cel produs în mod originar și care se produce pe sine în domeniul spiritului viu, conținut care a făcut l u m e, lume exterioară și lume interioară a conștiinței, - că acest conținut al ei este r e a l i t a t e a (s. n.)...acest acord (între lumea exterioară a conștiinței și lumea interioară a ei n. n.) trebuie privit ca scopul suprem al științei, ca ea să înfăptuiască, prin recunoașterea acestui acord, împăcarea rațiunii conștiente de sine cu rațiunea care f i i n ț e a z ă, cu realitatea. În prefața cărții mele *Filosofia dreptului*, p. XIX, se găsesc propozițiile următoare: ceea ce e rațional este real și ceea ce e real este rațional.” (Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, partea I, *Logica*, Editura Academiei, 1962, p. 45).

Dificultatea înțelegerii filosofiei hegeliene, în fondul ei intim, provine, între altele, și de la asimilarea realității cu o stare a conștiinței. Pentru noi ideea de realitate este ceva existent în exteriorul nostru corporal, ceea ce vedem, auzim, pipăim etc. Or, pentru Hegel, realitatea este o proiecție a noastră asupra lumii, ca lume a conștiinței. Realitatea pentru el o sintetizează: o conștientizare a stării exterioare a conștiinței, care percepe ceea ce este în exteriorul ei: propriul corp, senzațiile ordonate chiar de ea însăși și care indică că există o natură, animale, plante, semeni etc., pe de o parte și, pe de altă parte, o reprezentare permanentă a interiorității noastre. Dar pentru a percepe această existență exterioară rațiunii noastre, trebuie să postulăm că ea însăși trebuie să fie rațională, guvernată de ordine și necesitate, după cum și starea interioară trebuie să fie guvernată de aceeași rațiune, de

ordine și necesitate. Prin urmare, elementul comun care conferă realitate realității (interioare și exterioare) este unul rațional. Așadar, raționalitatea lumii, a realității, este ceva dincolo de om, ceva ce transcende omul și realitatea (exterioară și interioară) a lumii, este o sinteză a ceea ce există obiectiv (exterior) și subiectiv (interior) este ceea ce anticii numeau principiu. Acest principiu este numit de Hegel, *I d e e a A b s o l u t ă*.

#### 4. Programul filosofiei ca sistem metafizic și știință a logicii

Hegel a impus în cultura filosofică europeană ideea că filosofia trebuie să fie un sistem coerent și unitar de gândire pentru toate domeniile de exercițiu intelectual. El trebuie să explice funcțiile diverse ale spiritului, unitar în esența sa, și să coreleze într-un sistem cele trei mari valori cardinale. Adevărul, Binele și Frumosul. “Cunoașterea nu este reală și nu poate fi înfățișată decât ca știință, sau ca sistem” (*Fenomemologia...*p. 20). Pentru a înțelege modelul hegelian de filosofare și tipul de metafizică pe care îl propune, trebuie să facem o scurtă retrospectivă în istoria speculației filosofice. Chiar Hegel o întreprinde în celebrele sale prelegeri de istoria filosofiei.

Încă de la greci, filosofia și-a propus să determine natura ființei. Ființa este tot una cu principiul lumii pe care filosofi l-au identificat cu diverse elemente cosmologice ale lumii (apă, aer, foc, atomi, vid, homeomerii etc.), în obiecte ideale (numărul sau armonia la Pitagora), Ideea la Platon, materia și forma la Aristotel, ș. a. Grecii propun, așadar, o metafizică a obiectului. Pe urmele lor, nici metafizica creștină nu a procedat altfel. Ea l-a ontologizat pe Dumnezeu și la văzut tot ca pe un principiu al lumii, numai că la conceput în calitate de principiu creator. Cu toții, filosofi greci și creștini, plecau de la o certitudine. Principiul există în exteriorul nostru. Important este ca noi, prin proceduri metodice, raționale sau dogmatice, să-l cunoaștem. Prin urmare pentru această perioadă avem o **metafizică a obiectului**, a exteriorității.

Dimpotrivă, epoca modernă, odată cu Descartes, pune problema radical diferit. Singura certitudine este ceea ce există în interiorul nostru, cum am remarcat, gândirea noastră. Nu există o altă certitudine. Existența, exteriorul, lumea externă este “dedusă” din gândire. Prin urmare, acum avem de-a face cu o **metafizică a subiectului**, a interiorității. Programul lui Descartes este radicalizat de către Kant în cele trei *Critici*. Ne reamintim că în *Critica Rațiune Pure*, Kant susține că metafizica este posibilă doar ca filosofie trancedentală, ca metafizică a subiectului, a interiorității. Nu putem spune nimic despre lucru în sine, despre exterioritate. Or, cum mai spuneam, Hegel este omul sintezelor. El a propus o metafizică a unității între subiect și obiect, între subiectiv și obiectiv, între interioritate și exterioritate, între nemijlocit și mijlocit. Unitatea aceasta a subiectivului cu

obiectivului este numită de el Absolut sau Idee Absolută. Metafizica sa este așadar, una a Ideii. Dacă aplicăm acum metoda dialectică, vom înțelege că metafizica sa este una a Ideii care devine prin ea însăși. “În concepția mea, care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuși, totul revine la a înțelege și exprima adevărul nu ca *s u b s t a n Ț ă* dar tot atât ca *s u b i e c t*”. (Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, 1965, p. 17) “Adevărul este întregul. Întregul este însă numai esența care se împlinește prin dezvoltarea sa. Trebuie spus despre Absolut că este în esență *r e z u l t a t*, că el este numai *l a u r m ă* ceea ce el este cu adevărat; și în aceasta tocmai stă natura sa de a fi ceva real, subiect, adică devenirea lui însuși”( *Ibidem* p. 18). Dialectica permite permanente treceri de la obiectiv la subiectiv, de la natură, la istorie și spirit. De aceea, Hegel critică filosofia kantiană pentru că a considerat că metafizica nu este posibilă ca știință despre lucrul în sine, despre suprasensibil. Ea nu poate rămâne la ceea ce prescria Kant: la cercetarea critică, la ideea de filosofie transcendențială care investighează condițiile apriori ale cunoașterii. Restrângerea obiectului de studiu al metafizicii la cercetarea subiectivității umane și la lumea fenomenelor a fost criticată de Hegel în lucrarea *Credință și Știință* apărută în 1802. ”Prin faptul că esența ei este aceea de a fi idealism critic, filosofia kantiană mărturisește direct că principiul său este principiu al subiectivității și a gândirii formale...”(G.W.Fr. Hegel, *Studii filosofice*, A se vedea, *Credință și Știință sau Filosofia Reflexivă a Subiectivității în formele ei complete ca Filosofie Kantiană, Jacobiană și Fichteiană*, p. 19-124).

Or, cunoașterea – în viziunea lui Hegel – trebuie să fie centrată pe ceea ce noi numim astăzi obiect real. A cunoaște – susține Hegel – înseamnă a cunoaște în mod absolut și nu limitat. Nu există argumente pentru a limita cunoașterea. Kant greșește pentru că elimină filosofia din regimul ei de cunoaștere a Absolutului, decretând că noi putem cunoaște doar *fenomenul*, ceea ce este lucru pentru noi, și nu *noumenul*, adică lucrul în sine, obiectul real. Hegel își propune să-l continue pe Kant care a rămas blocat în regimul opozițiilor dintre lucru în sine-lucru pentru noi, spirit-lume, suflet-corp etc. “Filosofia kantiană se oprește, simplu, la opoziție și face din identitatea acesteia sfârșit absolut al filosofiei, adică pura limită care este o negație a filosofiei: dimpotrivă ca sarcină a adevăratei filosofii...este depășirea absolută a opozițiilor” (*Ibidem*, p. 20).

În concepția lui Hegel, filosofia este o știință a Absolutului. Ea încearcă să-l cuprindă, să-l cunoască. Marea problemă a filosofiei constă în încercarea de răspuns la întrebarea: Cum gândim Ființa în sine? Ființa ca principiu al lumii a fost gândită numai ca ceva obiectiv, ceva care există în afara minții noastre: ca apă, ca foc, ca substanță etc. Dar

noi trebuie să privim lucrurile și din perspectiva noastră, a felului în care ne poziționăm noi mintea pentru a cunoaște. Altfel spus, trebuie să ne întrebăm ce tipuri de structuri de gândire comune tuturor (de facultăți cum se spunea în limbajul vremii) mobilizăm atunci când cunoaștem. Astfel, lecția kantiană este integrată (creator) și dusă mai departe din punctul în care ea a rămas. Așadar, cum gândim noi Ființa în sine, Absolutul, și. mai ales, cum o explicăm? Hegel susține că Ființa în sine nu poate fi cuprinsă dar poate fi descrisă, iar metodele acestei descrieri este dialectica. Ea constă în a descrie mișcarea reală a gândirii, numită de el “fenomenologia spiritului”, care încearcă să surprindă mecanismele logice de trecere de la abstract la concret, de la principiul abstract al lumii, Absolutul, la ceea ce reprezintă rezultatul final al devenirii lui, Spiritul Absolut.

În acest înțeles, al descrierii fenomenologice a gândirii omenești în raportarea ei la Absolut, metafizica este văzută ca o logică. Așa se explică de Hegel își intitulează tratatul său de ontologie cu expresia *Știința logicii*.

## **5.7 Problematika ontologică în filosofia europeană de la mijlocul secolului al XIX-lea la începutul secolului al XX-lea**

### **1. Critica metafizicii și a rațiunii speculative**

După moartea lui Hegel (1831), gândirea filosofică europeană intră într-o nouă etapă a sa. Ea durează până la începutul primului război mondial când se produce, în raport cu trecutul, o vizibilă ruptură intelectuală și morală. Este epoca decadenței spirituale și a epigonilor, după cum o deplângeau unii, sau epoca progresului științific și moral, cum sperau alții. Receptarea filosofiei din această perioadă suferă încă de mari distorsiuni chiar și în culturile cu puternică tradiție filosofică. O simplă trecere în revistă a bibliografiilor pentru această perioadă relevă, fapt greu de presupus, o starea precară a istoriilor filosofiei și a studiilor care să privească integral această perioadă. Există, poate, și o serie de explicații verosimile, pe care le formulăm cu titlu de ipoteză, explicații care decurg dintr-un principiu ce se impune cu evidență: gândirea acestei perioade nu este unitară. De fapt, de acum (după moartea lui Hegel) gândirea europeană și-a pierdut (definitiv?) unitatea ei tematică în condițiile în care și alte spații culturale care nu contau în ordine filosofică produc acum propria lor gândire. Este vorba despre America și Sud-estul european.

Filosofia cuprinsă între 1831-1914, poate fi caracterizată sumar de câteva determinante ce par a conferi o proprie identitate epocii.

În primul rând, perioada în cauză este traversată nu numai de mari personalități singulare ci și de școli filosofice care nu comunică între ele. Este perioada în care asistăm

la o stare de *bellum omnium contra omnes* (războiul tuturor împotriva tuturor) legată nu numai de gestionarea filosofiei lui Kant sau Hegel, ci și de căutarea unor noi căi de practicare a filosofiei în acord cu excepționala dezvoltare a științei.

În al doilea rând, paradigma științei în calitatea ei de cunoaștere exactă este, încă de la Kant, în plină expansiune. Tot mai multe minți așteaptă acum de la știință acele rezultate ale cunoașterii pe care filosofia nu le-a onorat cu toate că, prin tradiție, le-a promis cu generozitate. Metodele științelor naturii bazate pe aplicarea matematicii la experiență, ideea și metoda evoluționismul din biologie, creează un orizont de așteptări filosofice în care sunt exaltate exactitatea, științificitatea, obiectivitatea, dar și naturalismul și ateismul.

În al treilea rând, disciplinele considerate în mod tradițional ca fiind filosofice, se desprind de filosofie și sunt practicate cu metodele științei. Psihologia tinde să devină o știință experimentală; este creată sociologia pentru a studia fenomenele din societate; logica tinde să fie asimilată matematicii și să dobândească un statul autonom.

În al patrulea rând, gândirea revoluționară, proiectele de fericire colectivă a oamenilor, marile utopii care luptă pentru abolirea principiilor revoluției franceze, apariția pe scară largă a ideologiilor, a ideilor folosite justificativ pentru promovarea unor interese de grup cu aerul că ele au drept țință fericirea umanității, ei bine, și aceste idei diferențiază gândirea practică acum, de la mijlocul secolului al XIX-lea până la începutul secolului al XX-lea.

Lipsa de unitate a gândirii perioadei în discuție, despre care vorbeam, provine, între altele, din dorința expresă de renunțare la marea tradiție filosofică care a traversat secolele. O tradiție care a identificat filosofia cu exercițiul ei ontologic sau metafizic, cu reflecția asupra ființei, chiar și în perioade în care în prim plan s-au aflat alte obsesii cognitive: Dumnezeu în Evul Mediu ori metoda în epoca modernă. Există, din această perspectivă, o unitate a gândirii dar într-un sens negativ. Toți filosofi perioadei se simt chemați, uneori din motive contradictorii, să analizeze critic ideea de metafizică și de rațiune speculativă, dominante în Europa sub influența idealismului german. Am putea spune că filosofia acestei perioade este unitară în măsura în care ea vrea s-o rupă cu trecutul, cu tradiția metafizică. Spiritul critic și antimetafizic domină de departe stilul de filosofare al perioadei în discuție cu toate că, subliniem încă o dată, programele de investigație filosofică sunt dispersate și reciproc contradictorii. Ne vom convinge de acest fapt după ce vom trece în revistă principalele scoli și curente filosofice ale perioadei.

Cum vom constata, toți filosofi care au trăit în această perioadă vor să reformeze din temelii filosofia, printr-un concentrare critică asupra ideii de filosofie ca sistem

metafizic. Chiar și gânditorii care și-au propus să gestioneze mai bine filosofia lui Hegel, simbolul gândirii sistematice, nu mai sunt de acor cu maestrul lor. Ce să mai vorbim de neokantieni care duc mai departe programul antimetafizic expus în *Critici*. Există câteva curente (școli de gândire) ce domină de departe peisajul filosofiei perioadei în cauză: pozitivismul, filosofia vieții, neohegelianismul și neokantianismul. Filosoful cel mai important, cel puțin din perspectiva gândirii secolului al XX-lea, este Fr. Nietzsche. De acea îi vom consacra un curs separat.

## 2. Pozitivismul filosofic

Ideea de pozitivismul aparține lui Auguste Comte (1798-1857). Etimologic termenul provine din latinescul *positum* care înseamnă *pus*. Comte, prin opera sa, îi conferă acestui cuvânt o încărcătură filosofică diferită de uzul lui curent. Prin pozitiv noi înțelegem ceva ce este opus negativului, iar sub influența fizicii (magnetismului și teoriei electricității), prin pozitiv desemnăm extremitatea magneto-electrică a corpurilor, cea care este opusă extremității de sens contrar, negativului. Comte prin pozitiv înțelege însă cu totul altceva: ceea ce se referă la fapte, ceea ce stă sub controlul experienței. Mai precis, termenul de pozitiv se referă la cunoștințe. Suntem în posesia unor cunoștințe pozitive dacă ele se aplică la fapte, dacă ele conțin adevăr. Cunoștințele științifice sunt toate pozitive, adică sunt cunoștințe despre fapte și supuse controlului experienței. Ele se opun, susține Comte, enunțurilor metafizice care nu sunt cunoștințe veritabile; enunțurile metafizice sunt speculative, extrase din imaginația oamenilor și deduse din raționamente probabile, fără aplicare la experiența posibilă a oamenilor. Așadar, pozitivul se opune speculativului. Cunoștințele pozitive sunt ale științei, cele speculative ale filosofiei.

Pozitivismul este în acest caz, o teorie a cunoașterii pozitive, prin urmare a teorie a cunoașterii științifice. Pozitivismul ca nouă orientare în filosofie este pus în circulație de către Comte într-o lucrare celebră în întreaga Europă. Este vorba de *Cours de philosophie positive*, care a influențat gândirea engleză și germană a timpului. În această lucrare, Comte avansează ideea evoluției gândirii umane și a progresului social și spiritual. Ideea nu este nouă. Au vorbit și iluminiștii despre ea și, în general, întregul secol al XIX-lea este obsedat de ideea progresului în toate domeniile vieții omului, inclusiv în orizontul vieții intelectuale.

Spre deosebire însă de alți susținători ai acestei idei, Comte crede că a descoperit și legea fundamentală ce explică trecerea de la o etapă istorică inferioară la o alta superioară. Această lege impune trei stări succesive, care sunt precum copilăria, tinerețea și maturitatea gândirii. Vom extrage din lucrarea citată a lui Comte, pasajul celebru referitor

la “legea celor trei stări”. “Studiind dezvoltarea spiritului uman de la cele mai simple începuturi ale sale și până în vremea noastră, cred că am descoperit o mare lege care guvernează această dezvoltare. În opinia mea, o asemenea lege poate fi prezentată în măsura în care o întemeiem fie pe dovezi care provin din cunoașterea organizării noastre, fie prin atestări istorice, care provin din dovezile trecutului. Această lege susține că: toate ramurile cunoașterii noastre parcurg succesiunea a trei stări (stadii) diferite, și anume cel teologic sau fictiv, cel metafizic sau abstract, și cel pozitiv sau științific. Cu alte cuvinte: spiritul uman se conformează în toate cercetările sale succesiunii unor metode diferite și chiar opuse între ele, în privința filosofiei: mai întâi, metoda teologică, apoi cea metafizică, și, în fine, cea pozitivă. Prima reprezintă punctul de la care începe cunoașterea; cea de-a treia este starea permanentă, iar cea de-a doua nu servește decât ca trecere de la prima la cea de-a treia”. (*Apud*, Ferdinand Fellmann, *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Editura All, București, 2000, pp.22-23).

Prima metodă de explicație a lumii, cea teologică, recurge în această operație la acțiunile unei entități divine, înzestrate cu voință și asemănătoare omului. Această formă antropomorfă de știință care, în opinia lui Comte, domnește de la începuturile umanității și până în Evul Mediu târziu, se subdivide în fazele succesive ale fetișismului, politeismului și monoteismului.

Al doilea stadiu, cel metafizic, rămâne relativ nedeterminat în prezentarea lui Comte. El începe cu Evul Mediu târziu și cuprinde încercările raționalismului modern de a întemeia lumea naturii și societății plecând de la conceptele pure ale rațiunii.

Al treilea stadiu, cel științific, se preocupă de stabilirea corectă a faptelor și de formularea legilor. Acest stadiu care se orientează după principiul realității și care elimină, prin urmare, orice presupuneri arbitrare este considerat de către Comte definitiv. Acum domnește puterea faptelor, iar o decădere într-o etapă metafizică nu este posibilă dintr-un motiv foarte simplu. Nu mai avem nevoie de metafizică din moment ce vom poseda explicații științifice pentru toate fenomenele.

Prin Comte, gândirea își descoperă bazele ei pragmatice și experimentale. Acest mod realist de a gândi, chiar dacă el a fost criticat și abandonat în forma în care ni-l prezintă Comte, atrage atenția asupra faptului că activitatea științifică poate avea loc și în absența unei întemeieri filosofice. Nevoia de manipulare practică a obiectelor a asimilat această concepție pozitivistă chiar și în domeniul științelor sociale. Comte este, așa cum se știe, și creatorul sociologiei ca știință.

Pozitivismul s-a manifestat în spațiul englez de cultură prin John Stuart Mill, Charles Darwin și Herbert Spencer, iar în spațiul german prin Ernst Mach și Richard Avenarius. În primele decenii ale veacului al XX-lea “Cercul de Viena” va relua, pe baze logico-lingvistice, tezele pozitivismului filosofic pentru a demonstra ideea că problemele metafizice sunt pseudo-probleme, sunt probleme lipsite de sens. Investigația lor ar trebui părăsită pentru că, în principiu, metafizica nu poate oferi cunoștințe. Filosofia în acest caz ar trebuie să se reprofileze și să analizeze limbajul științei. Filosofia nu este o teorie, spun neopozitiviștii, ci o activitate de analiză a limbajului științei.

### 3. Filosofia vieții

Expresia “filosofia vieții”, este o traducere a cuvântului german compus *lebensphilosophie*, ce se referă la cercetarea sensului vieții și al valorilor care ne îndrumă viața. Filosofia vieții nu este, cum s-ar părea, ceva de genul vechii înțelepciuni grecești aflată în căutarea virtuții și a elaborării unor sfaturi practice de viață. Ea nu combate nici știința ca atare, ci mărginirea celor care vor să reducă cunoașterea doar la ceea ce este sub control experimental. Filosofia vieții vrea să depășească pozitivismul, empirismul și naturalismul, atitudini generate de fetișizarea gândirii de tip științific. Sensul vieții omului nu poate fi obiect al investigațiilor științelor naturii. Pentru a ne înțelege pe noi avem nevoie de istorie și filosofie.

Filosofia vieții se concentrează pe partea pulsională din ființa omenească. Spre deosebire de raționalism, care pleacă de la premisa că lumea poate fi întemeiată în rațiune, iar metafizica este instituită de subiectivitatea lui *ego cogito*, filosofii vieții afirmă contrariul. Corelația dintre ființă și conștiință nu este acoperită, în realitatea umană reală, numai de faptele gândirii. Conținutul conștiinței noastre nu poate fi explicat prin el însuși și nici prin structurile logico-formale ale gândirii. Or, aceste structuri care întemeiază metafizica, trebuie la rândul lor explicate. Filosofia și metafizica trebuie să înceapă cu ceea ce fac și simt oamenii în mod real. Există, susțin filosofii vieții, un primat indiscutabil al pulsuniilor, trăirilor și pasiunilor umane, prin raportarea la conștiință și rațiune. Aceste trăiri nu sunt înțelese de adepții exclusivi ai raționalității științei. Filosofii vieții nu sunt iraționaliști într-un sens programatic. Ei sunt adepții rațiunii și ai adevărului pe care vor să le explice luând în considerare ființa umană în integralitatea sa. Deci, filosofii vieții se opun raționalismului abstract și metafizicii subiectivității, după cum neagă și relevanța mitului științei și a cunoașterii pozitive.

Întemeietorul filosofiei vieții este Arthur Schopenhauer (1788-1860), filosoful care a creat cea mai izbitoare imagine privitoare la relația între partea pulsională a ființei umane



(parte profundă, primă și nederivată, partea ascunsă și întunecată) și gândire (partea luminoasă, partea vizibilă, de suprafață și derivată din prima). Din această perspectivă, relațiile dintre cele două facultăți ale omului sunt asemeni unui orb puternic cărând în spate un schilod care are vedere. Orbul este denumit “voința de a trăi”, sau “voința de viață”, iar schilodul cu vedere este rațiunea, gândirea omenească. Lucrarea fundamentală a lui Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, insistă pe stabilirea unui raport corect între cele două componente (facultăți) ale omului, voința de a trăi și rațiunea lui. “Voința, ca lucru în sine, scrie Schopenhauer, constituie natura internă, adevărată și indestructibilă a omului, și, totuși, în ea însăși este lipsită de conștiință. Căci conștiința este condiționată de intelect, iar intelectul este doar un accident al ființei noastre, fiind o funcție a creierului... Voința hotărăște și forțează intelectul să o asculte. Aceasta se cheamă a fi “propriul ei stăpân”; aici, evident, voința este stăpânul, iar intelectul este slujitorul ei, căci în cele din urmă voința este totdeauna cea care comandă și, prin urmare, reprezintă adevăratul miez, ființa în sine a omului”.

Voința de a trăi se manifestă ca o pornire oarbă și este permanent nemulțumită. Ea fiind fapt primar, lucru în sine, nu derivă din nimic și deci nu are nevoie de o întemeiere rațională. Mai mult chiar. Voința de a trăi este un principiu al oricărei forme de viață, prin urmare, ea poate fi văzută ca un principiu metafizic. Din el Schopenhauer deduce o proprie construcție metafizică neconvențională și, în anumite privințe, curajoasă. Astfel, intelectul nu poate ajunge la adevăr prin el însuși din moment ce este subordonat voinței. El produce, este adevărat, cunoaștere științifică dar această cunoaștere are o funcție de simplă orientare în viață. Cunoașterea științifică acoperă nevoile noastre pragmatice dar nu satisface nevoia noastră de metafizică. Ea derivă din mirare iar “neliniștea care menține în mișcare ceasornicul metafizicii este conștiința faptului că nonexistența acestei lumi este la fel de posibilă ca și existența ei... configurația uimirii care împinge spre filosofare își are în mod evident originea în contemplarea suferinței și răului în lume” (A. Schopenhauer *Despre nevoia de metafizică a omului*, în *Scrieri despre filosofie și religie*, Humanitas, 1995, p. 121).

Există o cunoaștere superioară științelor produse de către intelect. Este vorba despre artă și despre cunoașterea intuitivă sau contemplativă. Dar nici această cunoaștere nu ne conduce la esența lucrurilor, chiar dacă în momentul contemplării operei de artă noi ne eliberăm de presiunile oarbe ale voinței de a trăi. Cunoașterea noastră, spune Schopenhauer are limite. Trebuie să recunoaștem acest fapt ca pe un adevăr suprem. “Indiferent ce făclie vom aprinde și ce spațiu va lumina ea, întotdeauna orizontul nostru va rămâne înconjurat

de noapte neagră...dezlegarea adevărată, pozitivă a misterului lumii trebuie să fie ceva ce intelectul uman este total incapabil să priceapă și să gândească, astfel încât, dacă ar veni o ființă de natură superioară și și-ar da toată silința să ne-o ofere, noi n-am putea înțelege nimic din dezvăluirile ei” (Schopenhauer, *Op. cit.* p. 142).

#### 4. Neokantianismul

Este o școală filosofică cu influență până astăzi. Reprezentanții ei cei mai de seamă sunt Friedrich Albert Lange (1828-1875), Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936). Aceasta este prima generație de neokantieni. Există și o a doua generație ilustrată, între alții, și de Ernst Cassirer (1874-1945). Neokantianismul nu este o mișcare filosofică unitară. Fiecare gânditor neokantian invocă autoritatea lui Kant și-și plasează comentariile într-una dintre cele trei *Critici*. În realitate, fiecare vorbește, evident, în nume personal.

Neokantienii sau împărțiți în două școli distincte. Este vorba despre *Școala de la Marburg*, care continuă direcția filosofiei cunoașterii kantiene, ideea de filosofie critică, transcendentală. Este, pe scurt și simplificând lucrurile, o direcție interesată de metodologie. La Marburg au activat, cu timpul, și filosofi de altă orientare. De pildă Nicolai Hartmann considerat a fi “Aristotel al secolului al XX-lea”, a fost aici profesor și, pentru o scurtă perioadă de timp, chiar Heidegger. *Școala de la Baden*, l-a grupat pe neokantienii sensibili la *Critica Rațiunii Practice*, la ceea ce înseamnă valoare și cultură. În interiorul acestei școli sau pus bazele filosofiei istoriei, a filosofiei valorilor și culturii.

Cu toate că pentru scurt timp neokantianismul a devenit în Germania, la începutul secolului la XX-lea, chiar o filosofie dominantă, el este un fenomen filosofic general european. Au existat filosofi cu această orientare în Italia, Franța și Spania. Neokantianismul a constituit și o preocupare în România. Alice Botez, de pildă, și-a susținut chiar și un doctorat despre neokantieni.

În ciuda diferențelor semnalate, neokantianismul este programul unei filosofii sistematice originare în spiritul lui Kant. Neokantienii au aplicat deviza: “Înapoi la Kant”, convinși fiind că punerea în discuție a statului filosofiei și metafizicii de către materialisti și pozitiviști are loc fără să se țină cont de marea lecție kantiană. Principiul raționalității nu trebuie părăsit, susțin neokantienii. Fără o critică a cunoașterii nu se poate concepe nici o activitate de cunoaștere întemeiată. Temeiurile științei nu se află în știință, ci în filosofie. Filosofia științei preconizată de Kant nu poate fi eliminată de către pozitivism, care l-a rândul lui și el este o filosofie a științei, dar o filosofie cum nu trebuie făcută. Pe de altă parte, neokantianismul elaborează o teorie amplă asupra valorilor și culturii umane.

Heinrich Rickert este gânditorul cu cele mai spectaculoase contribuții în domeniul filosofiei valorilor. Preluând de la Windelband teza deosebirii între științe “nomotetice” (matematica și științele naturii ca științe despre legi) și “ideografice” (științele istorice și umane în genere ca științe descriptive despre fapte irepetabile), Rickert elaborează o logică a științelor istorice în care conceptul de valoare devine dominant. Sfera valorilor (axiosfera) este o lume diferită de lumea existenței. Configurațiile valorice nu există ca atare, ca și ființă, dar totuși înseamnă ceva. Valoarea nu este “reală” pentru că atunci nu am mai putea-o distinge de bunuri. Valorile însele nu se află nici în domeniul obiectelor reale, nici în cel al subiectelor reale, ci alcătuiesc un imperiu pentru sine. Ele sunt valabile și se aplică în orice act de apreciere.

### 5. Hegelianismul de stânga

Moartea lui Hegel în 1831 nu a însemnat, cel puțin în spațiul german de cultură, și dispariția hegelianismului. Până prin 1840 filosofia lui Hegel deține supremația în mai multe universități germane și, deci, nu puținii au fost cei care s-au format în spiritul filosofiei hegeliene. Au existat o serie de discipoli care și-au propus să gestioneze gândirea maestrului lor, interpretând, după sensibilitățile fiecăruia, ceea ce Hegel însuși nu lămurise. Este vorba despre poziția religiei în ansamblul filosofiei hegeliene. Unii dintre acești discipoli vor constitui *dreapta hegeliană* și încercau să pună de acord gândirea lui Hegel cu dogmatica creștină. Alții, mai radicali, *stânga hegeliană*, susțineau că interpretarea lui Hegel trebuie să se realizeze din perspectiva deschiderilor spre naturalism, om și societate, iar metoda dialectică ar trebui plasată într-un alt context filosofic. În sfârșit, cei care s-au situat în *centru* doreau o reconciliere între cele două poziții.

În ordine filosofică, *stânga hegeliană* a fost mai productivă. Unii reprezentanți și-au dobândit un loc propriu în filosofie, tocmai pentru faptul că au pus altceva în locul hegelianismului pe care l-a supus unei severe critici. Este cazul lui Karl Marx (1818-1883) și Søren Kierkegaard (1813-1855). Din stânga hegeliană mai fac parte Ludwig Feuerbach (1804-1872) și Max Stirner (1806-1856). Feuerbach se distinge de ceilalți hegelieni prin faptul că a încercat să releve bazele antropologice ale credinței, arătând că Dumnezeu nu este nimic altceva decât ființa umană hipostaziată într-un sens pozitiv absolut. Stirner așează în propria lui construcție filosofică individul uman, în timp ce Kierkegaard rămâne atașat gândirii religioase creștine, interogându-se asupra modalității de întâlnire a individului uman cu Dumnezeu. Marx va da o interpretare materialistă dialecticii hegeliene și va considera că ceea ce Hegel susține la nivelul contradicțiilor spiritului este o fapt un reflex mental al unor contradicții reale.

Hegel nu a fost continuat în literă, așaadar, de nici un discipol. De altfel, nici nu se putea dacă avem în vedere că sistemul lui de gândire nu integra paradigma științelor naturii. Or, în veacul al XIX-lea, științele naturii se maturizează, iar filosofia își remodelează discursul în raport cu ea. Este totodată important de reținut că din contactul cu filosofia lui Hegel s-au născut filosofii existenței ilustrate de Nietzsche, Kierkegaard, și mai târziu de Heidegger. Toate aceste filosofii au în vedere omul și condiția lui unică în univers.

Despre filosofii care au trăit în această perioadă încă nu s-a spus ultimul cuvânt. Putem asista în viitor la răsturnări spectaculoase mai ales că secolul al XIX-lea a fost un “secol al însinguraților”.

## **5.8 Titu Maiorescu și începuturile românești ale ontologiei culturii**

### **1. Preliminarii**

De la apariția *Divanului* lui Cantemir și până al Titu Maiorescu, filosofia românească nu a produs opere filosofice originale de importanță majoră. În ciuda acestui fapt, în toate teritoriile locuite de români, filosofia nu a “intrat în vacanță”. În Principate, în perioada domniilor fanariote, au existat adevărate școli filosofice pe lângă Academii domnești, școli care continuau tradiția filosofică neo-greacă de comentariu. În schimb, în Transilvania, Școala Ardeleană produce un puternic reviriment în orizontul preocupărilor filosofice, printr-o serie de traduceri care au format lexicul de bază al limbajului filosofic românesc. Filosofia cultivată de cărturarii Școlii nu era percepută în sine, ci ca un instrument de modernizare a culturii românești, adică de recuperare a unor decalaje istorice prin raportare la modelul valoric al culturii vest-europene, și, de asemenea, de modelare a conștiinței identității de sine a poporului român, ca etapă necesară în dobândirea unui statut egal printre celelalte “națiuni politice” din Transilvania. Obiective de ordin militant animau și orientau, deci, preocupările de filosofie ale Școlii Ardelene și nu dorința de a rezolva, pe cont propriu, o serie de mari probleme puse omenirii încă de către gândirea greacă veche. Cu toate acestea, Școala Ardeleană a fixat sistemul de convingeri culturale și metafilosofice intime care a configurat și susținut modelul românesc de a înțelege și practica filosofia până astăzi, convingeri constituite în adevărate cadre prelabile de gândire asumate tacit de către ceea ce noi numim filonul autohton din filosofarea românească.

Acest filon de gândire a făcut din scrutarea identității de sine românești obiectiv major de investigație filosofică, continuându-se astfel tradiția inițiată de apariția operelor

savante ale cronicarilor. Este adevărat, cum spuneam, Școala Ardeleană nu pune în acțiune mijloacele proprii filosofiei în investigarea identității de sine românești – operație intelectuală realizată cu metodă și creativitate abia în gândirea românească a secolului al XX-lea odată cu marile expuneri metafizice autohtone ale lui Rădulescu-Motru, Blaga, Mircea Florian ori Noica – dar trasează “problematic” și ontologic, totodată, harta gândirii românești. În alți termeni, Școala Ardeleană imprimă “configurația de bază” a gândirii românești prin privilegierea temei scrutării identității de sine naționale, în raport cu temele care tutează gândirea filosofică a altor popoare, cum ar fi de pildă, tema investigării condițiilor de posibilitate ale metafizicii ca știință la germani, tema Celuilalt în gândirea iudaică, sau tema limbajului la anglo-saxoni. În paranteză fie spus, privilegierea unei anumite teme de investigație filosofică nu înseamnă câtuși de puțin eliminarea altora, ci doar faptul că ele au o continuitate încăpățânată în timp, fiind mereu re-puse în ciuda nenumăratelor “revoluții” și mode care traversează filosofia la fiecare trei, patru decenii.

Ceea ce Școala Ardeleană realizează în Transilvania va realiza în Principate, după 1830, generația de la 1848. Prin raportare la înfăptuirile culturale ale înaintașilor, strădaniile intelectuale ale generației din Principatele Române, cunoscută în istoria noastră sub denumirea de generația pașoptistă, a reprezentat o perioadă de trecere de la modelul culturii retorice la modelul culturii argumentative. Această trecere reprezintă, totodată, înlocuirea treptată a modelului înțelepciunii tradiționale și a supremației înțeleptului ca ideal de umanitate prin intermediul căruia se împlinesc idealurile creștine, cu modelul filosofului-patriot, “a cărturarului-luminat”, care pune în slujba patriei cunoștințele dobândite în Europa luminată. Filosoful-patriot devine oficiantul științei universale. “Climatul intelectual pe care îl creau (cărturarii din Principatele Române din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea, n.n.) era extraordinar de variat întrucât adepții tradiției, cât și cei ai inovației își încercau teoriile în condiții economice și sociale în schimbare. Totuși, chiar într-o astfel de diversitate, două idei au dat gândirii lor direcție și coeziune – națiunea și Europa” (Keith Hitchins, *Românii 1774-1866*, București, Editura Humanitas, p. 145).

Lucrarea reprezentativă, care sintetizează problemele ardente pentru mentalitatea generației pașoptiste, este *Echilibrul între antitezi* a lui Ion Heliade Rădulescu, o lucrare eclectică, fără valoare filosofică intrinsecă, dar emblematică într-o istorie culturală a gândirii românești, întrucât aici este surprinsă imaginea conștiinței sfâșiate a cărturarului român constrâns să sintetizeze două paradigme culturale – răsăriteană și apuseană – între care timp de secole au existat vagi legături comunicaționale.

## 2. Titu Maiorescu. Instituirea modelului cultural argumentativ în cultura românească

Antecesorii aflați în proximitatea lui Maiorescu au fost preocupați în exclusivitate, am putea spune, de conservarea identității etnice prin cultură. De aici și reprezentarea exclusiv militantă asupra culturii, respectiv subordonarea oricărui gest cultural unor scopuri naționale. Faptul, pozitiv la începuturile sale, generează pe la mijlocul secolului al XIX-lea o confuzie valorică și o degradare a logicii interne proprii diverselor discipline ale spiritului, care se maturizează o dată cu afirmarea plenară a principiului autonomiei valorilor teoretizate încă de Kant, prin cele trei *Critici* ale sale. Maiorescu impune definitiv, prin metoda criticii culturale, ideea autonomiei valorilor, considerând că respectarea acestora reprezintă testul de maturitate a culturii care vrea să-și depășească postura de *in statu nascendi*. Corespunzător principiului autonomiei valorilor, Maiorescu reordonează vechea configurație valorică a culturii noastre savante prin includerea adevărului și frumosului ca valori egal îndreptățite ontologic cu binele care a deținut o supremație culturală seculară. Prin urmare, configurația valorică tradițională a culturii noastre, statornicită de către cărturarii Școlii Ardelene și reprezentanții generației pașoptiste, dobândește mai multă concretețe sub aspectul atribuirii de noi determinații (predicate), împlinindu-se în ceea ce am putea numi modelul întregit al reprezentării de sine românești. Acest model elaborat de către Titu Maiorescu fixează definitiv atributele europene ale culturii românești: naționalitatea și adevărul. Modul occidental de a gândi, rețeaua conceptuală, categoriile culturale, tabla de valori, idealurile social-politice și culturale și, ca un corolar, noul ideal de umanitate proiectat de *Weltanschauung*-ul specific Europei națiunilor, sunt fixate acum, prin raportare la generația de cărturari care l-au precedat, definitiv în cultura noastră prin activitatea de “director de conștiință” a lui Titu Maiorescu.

De prezența lui Maiorescu trebuie să legăm, fără îndoială, izbânda configurației argumentative specifice culturii vest-europene, configurație structurată în acord și sub influența decisivă a modelului raționalității științei și nutrită din supremația discursului identitar național. Retorismul culturii savante tradiționale, fundamentele și stilistica *Weltanschauung*-ului de tip creștin-ortodox, sunt părăsite în favoarea culturii argumentative și, ca un corolar, Binele ca valoare structurantă a culturii savante tradiționale este înlocuit de supremația Adevărului, chiar în condițiile autonomiei valorilor. Cum se știe, configurația valorică a vechii culturi române s-a înfăptuit în absența științei și

a ideii de adevăr științific. Până la Maiorescu, în cultură, la noi nici nu exista un mod de reprezentare a adevărului pe care îl realizează știința. O dată cu el, știința, ca mod de realizare exemplară a adevărului, tinde să ocupe spațiul minții majorității intelectualilor. Chiar Maiorescu se considera un om de știință, un profesionist al gândirii, iar conceptul său de filosofie era unul științific, pentru a-l cita pe Rădulescu-Motru. O națiune nu se poate dezvolta în absența științei și, prin urmare, corelația național-adevăr este prima care trebuie luată în seamă atunci când este vorba să analizăm chestiunile ce țin de vitalitatea unei națiuni. Iar știință înseamnă exercitarea spiritului critic, a dezbatelor raționale bazate pe argumente și validate de către comunitatea profesioniștilor. Amatorismul în știință trebuie eliminat metodic și înlocuit cu profesionalizare intelectuală și creația autentică.

### 3. Titu Maiorescu – critica formelor fără fond.

#### Teoria fundamentului dinlăuntru

În imaginarul colectiv românesc numele lui Maiorescu este intim asociat cu ideea de întemeiere a culturii noastre, în înțeles contemporan. “Maiorescu se înfățișează...drept *“întemeietor de cultură ... are în toate vocația începutului: la Institutul Preparandal, la Univesitate, în Parlament. Este și spiritul în care va scrie și Criticile: propunând principiile ortografiei, ale poeziei, ale criticii literare, ale dreptului, ale culturii, Nu e numai lingvist, sau critic, sau filosof: obiectul lui e toată Cultura”* (Nicolae Manolescu, *Contradicția lui Maiorescu*, Editura Cartea Românească, 1970, pp.13-14).

La această judecată de valoare cu caracter global trebuie să mai adăugăm cel puțin trei chestiuni distincte, dar intim corelate între ele, care explică poziția cu totul specială pe care o ocupă Titu Maiorescu și în cultura filosofică românească:

- a) problema scrutării identității românești ca dominantă a culturii noastre savante primește prin Titu Maiorescu configurația unei probleme filosofice. Titu Maiorescu este cel care a adus în planul conștiinței cunoscătoare problema identității românești pe care a deschis-o ca problemă de reflecție filosofică și tot el a luat pe cont propriu cercetarea implicată aici, propunându-I acestei probleme tot o rezolvare filosofică. Teoria unității dintre forma și fondul unei culturi la care se asociază teoria fundamentului dinlăuntru sunt răspunsuri filosofice la problema filosofică a identității românești.
- b) de aceleași strădanii intelectuale trebuie să legăm și constituirea modelului românesc al filosofiei didactice la noi în cultură, model care va deveni, pe filieră maioresciană, “forma caracteristică” (Mircea Vulcănescu) de filosofare în cultura noastră. În paranteză fie spus, în centrul acestui model tronează, alături de ideea competenței ( a fi în “curentul științei”) –

“...pentru cel ce suie...treptele unei catedre universitare , nu-I rămâne decât o singură preocupare de frunte: aceea de a cerceta scrierile noi, dezvoltările proaspete, descoperirile care privesc obiectul catedrei sale” – și ideea de impersonalitate - “datoria unui profesor nu este de-a vă impune sistemul vreunui filosof, oricare ar fi el; .... A da metoda sigură în căutarea adevărului și nimic mai mult, aceasta este datoria unui profesor...” (Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, pp.3-5).

c) plasarea preocupărilor de filosofie în centrul culturii savante românești prin elaborarea unui model metafilosofic implicit pe care l-am putea numi, în mod convențional, relaționist-integrativ. Acest model propune o relație activă, chiar “prometeică”, între filosofie, ca parte și domeniu autonom al culturii savante (deci ca întreg) și întregul domeniu de fapte al culturii. Mai precis, în viziunea acestui model metafilosofic, gândirii filosofice I se rezervă un rol conducător în acțiunea de modernizare a culturii savante românești. Astfel, Titu Maiorescu, în scrierile sale de tinerețe, pe urmele lui Herbart, dar cu puternice accente de originalitate, consideră că filosofia, în calitate de știință a științelor, înseamnă un corpus de discipline format dintr-o rețea conceptuală care are în centrul ei studiul relației. Relația se află în poziția *Unului* și adună într-un tot caracterul polimorf al filosofiei.

Iată câteva considerații semnificative pentru felul în care Maiorescu concepea natura filosofiei: “Nu contemplația intelectuală a lucrurilor e filosofia; ea e gândire a relațiilor dintre lucruri – și anume exclusiv a relațiilor. De aceea ea e știință rațională, abstractă și universală și de aceea poartă numele de știință a științelor” (Titu Maiorescu, *Relația*, în vol. *Scrieri din tinerețe*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1981, p. 95). “...filosofia își are locul pretutindeni unde lucrurile nu sunt privite ca izolate și unde, trecând peste particularitățile fiecărui element al raporturilor, le analizăm sub unghiul interdependenței lor” (Titu Maiorescu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor*, în *Scrieri de tinerețe*, p.175). “...filosofia nu plutește undeva în depărtări; ea este intim legată de orice activitate spirituală” (*Ibidem*, p. 176).

De altfel, această viziune relaționist-integrativă asupra filosofiei promovată de către Titu Maiorescu a fost evidențiată de mai mulți interpreți ai lui, între care și de Mircea Djuvara: ”Pentru Maiorescu filosofia era Cultura, erau Valorile spirituale organizate într-un tot armonios...e vorba de închegarea într-o armonie integrală a valorilor spirituale” (Mircea Djuvara, *Titu Maiorescu profesor de filosofie*, în vol. *Amintiri despre Titu Maiorescu*, Iași, Editura Junimea, 1973, p. 56).



Ion Petrovici, în lucrarea *Din cronica filosofiei românești*, apărută în 1936, subliniază și el că Maiorescu împărtășea o viziune culturalistă asupra naturii și scopurilor filosofiei românești: “Îndeobște, în orice cultură, filosofia ocupă un loc aparte. Ea nu este un simplu mădular care la nevoie ar putea să și lipsească. Dânsa are repercusiuni în toate ramurile vieții culturale, fiindcă ea este aceea care dă directive ferme, aceea care autorizează și fundamentează. Chiar dacă o cultură se elaborează și fără amestecul fățiș al filosofiei, aceasta din urmă se găsește totuși latentă sub formă de *procesus instinctiv* și, în orice caz, ea trebuie să pună mai târziu sigiliul care dă culturii în chestiune autoritatea necesară. Filosofia, pe lângă valoarea ei directă, are astfel o imensă valoare instrumentală (s.n.), și un filosof – demn de acest nume – nu este numai un meditativ singuratic, ispitit de anumite probleme speciale, ci un îndrumător în toate regiunile culturii (s.n.)...filosofia este știința principiilor față de ansamblul vieții spirituale pe care o domină – adesea invizibilă – alimentând-o și cârmuind-o” (s.n.) (Ion Petrovici, *Din cronica filosofiei românești*, Editura Alcalay, 1926, p. 74-75).

Prin urmare, Titu Maiorescu este un întemeietor de cultură filosofică românească nu numai într-o ordine didactică cum susțin mai mulți exegeți care l-au urmat pe Nicolae Bagdasar (Nicolae Bagdsar, *Scrieri*, Editura Eminescu, București, 1988, pp. 23-28). Maiorescu trasează, totodată, și aliniamentele stilului de gândire autohton ale cărui caracteristici sunt recognoscibile și astăzi. Anticipând concluzia la care vom ajunge în această ordine ideatică, lui Titu Mioreascu îi datorăm pe de o parte inițierea direcției autohtone în cugetarea românească, prin aducerea în prim plan a problemei identității românești ca problemă filosofică, iar pe de altă parte, cultivarea filosofiei ca disciplină autonomă (variantă a muncii științifice) cu statut internațional și cu probleme proprii “trans-etnice”.

#### **4. Către o interpretare filosofică a textelor din *Critice***

Revenind, în ce sens problema identității românești este văzută de către Maiorescu ca o problemă filosofică sau, cu alte cuvinte, cum proiectează acesta identitatea românească din câmpul tradițional de cercetări, istorice și lingvistice, în câmpul universal al reflecției filosofice? Cum se știe, Maiorescu nu a lăsat un tratat care să centreze în mod explicit această chestiune și nici nu a dedicat vreun articol teoretic problemei în cauză, în cunoscutele *Critice*. Majoritatea scrierilor sale cu conținut teoretic au fost publicate în calitate pe care și-a asumat-o de îndrumător cultural și, prin urmare, Maiorescu este un intelectual de atitudine. El este în căutare de “direcție”, vrea să îndrepte și să îndrume reflexele culturale existente pentru a deveni românești și, totodată, de a le pune aceste

reflexe în acord cu faptele de cultură ale “popoarelor civilizate”. Pe scurt, Maiorescu vrea să orienteze concomitent cultura română spre sine și să o deschidă în același timp spre marile modele de excelență culturală reprezentate, în optica sa europocentristă, de Germania, Franța, Anglia.

Cum remarca și Petrovici, într-un alt plan, această operă de îndrumare culturală a fost susținută de anumite convingeri filosofice care au dirijat oarecum opera de atitudine și îndrumare culturală maiorescienă. Așa cum o limbă poate îndeplini funcții de comunicare pentru că dispune de o sintaxă subiacentă care o susține și o face un sistem coerent de semne, tot astfel și din scrierile maioresciene putem detașa o “sintaxă ontologică” de fundal care a îndeplinit un rol intelectual regulativ orientând coerent mulțimea de acțiuni culturale. Altfel spus, unitatea și coerența diverselor acțiuni de îndrumare intelectuală este dată la Maiorescu de o viziune ontologică asupra culturii și adevărului. Această viziune este implicit asumată și mărturisită indirect, întrucât în prim plan altele au fost problemele asupra cărora Maiorescu s-a concentrat.

În esență, opera de reformator cultural a lui Maiorescu a fost susținută de convingerile ontologice care fundează ideea de națiune: “Secolul XIX se va numi în istorie cu drept cuvânt secolul naționalităților. În el s-a lămurit și se realizează ideea că popoarele sunt chemate a se întări în cercuri etnografice, deosebindu-și fiecare misiunea istorică după propria sa natură. Pe lângă tezaurul comun al popoarelor civilizate, mai are fiecare țărâmul său aparte, în care își dezvoltă în mod special individualitatea și, separându-se aci de toate celelalte, își constituie naționalitatea sa” (Titu Maiorescu, *Despre scrierea limbei române*, în *Critice*, vol. II, Text stabilit, tabel cronologic, indice și bibliografie de Domnica Filimon Stoicescu, București, Editura pentru literatură, p.11)

Din rațiuni ontologice, care țin așadar de modul de a fi și de menirea în lume a popoarelor, trebuie să legăm și ideea de cultură. Ea nu este un “adjuvant” sau o podoabă mai mult sau mai puțin prețioasă. Cultura este modul de a fi în lume al unui popor, expresia individualității sale inconfundabile, a profunzimilor ființei omenești. Ea este dată ca o sarcină oricărei națiuni care dorește să se exprime pe sine în lume...”cultura e o sarcină care cere și consumă neînterupt puterile vitale ale unei națiuni” (Titu Maiorescu, *Direcția nouă în poezia și proza română*, în *Critice*, vol.II, *Ed.cit.*p.157). Națiunea face din cultură un “altul-său”, după cum cultura este un alt nume al națiunii. Maiorescu folosește chiar expresia “națiune de cultură” (*Ibidem*), subliniind că în prim-plan se plasează individualitatea unui popor ce are ca atribute esențiale națiunea și cultura. Națiunea nu este, așadar, un concept care desemnează în exclusivitate numai o stare politică a unui

popor, cât mai degrabă ea (națiunea) este un nume pentru un anumit tip de individualitate culturală. Această poziție “nominalistă”, în ordinea culturii - în viziunea lui Maiorescu cosmopolitismul este un concept fără referință – îl determină pe Maiorescu să-și ordoneze cursurile de filosofie contemporană după criterii etno-culturale. El nu predă “filosofie europeană” contemporană, ci filosofie germană contemporană, filosofie franceză contemporană.

Postularea existenței unui amplasament ontologic al popoarelor care își manifestă individualitatea în raport de natura (ființa) lor lăuntrică și ideea culturii ca sarcină implică totodată și o anumită viziune ontologică asupra adevărului. Maiorescu distinge între dimensiunea epistemologică a adevărului, ca proprietate a enunțurilor de a fi adevărate sau false, “când se exprimă raportul dintre ele (noțiuni n.n.) se naște un act al gândirii care cere credință, și atunci se naște o judecată, care se cercetează în privința adevărului și erorii...” (Titu Maiorescu, *Logica*, în vol. *Scrieri de logică*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988, p. 189) și adevărul însuși ca dimensiune a Ființei. Calea Adevărului este calea Ființei, pentru a ne exprima parmenidian, în timp ce neadevărul, aparența, se corelează cu Ne-ființa. În plan omenesc adevărul este modul de a fi a omului în lume, este realitatea și ființa lui. Adevărul, ca valoare de adevăr, este într-adevăr o proprietate a propozițiilor, dar în același timp, și, poate mai înainte în ordine ontologică și logică, el reprezintă modul de a fi al unei culturi, care, la rândul ei, particularizează un mod de ființare specific uman. În absența adevărului, culturile nu pot exista. Maiorescu este tranșant în această privință, considerând că există o “veche lege a istoriei” (pentru el această lege este ceva de la sine înțeles) care poate fi invocată pentru a ilustra poziția adevărului în lumea faptelor de cultură și de civilizație: “....în lupta între civilizarea adevărată și între o națiune rezistentă se nimicește națiunea, dar niciodată adevărul” (Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, în *Critice*, vol.II, *Ed.cit.*p.154). În această accepție, adevărul unei culturi se identifică cu ființa acelei culturi, sau, în termenii lui Maiorescu, cu fondul ei. Maiorescu consideră a fi neproblematică această accepție onto-culturală a adevărului și, probabil, de aceea nu propune o definiție a lui. Putem deduce totuși din contextele în care apare acest înțeles al adevărului că nu sensurile epistemologice ale lui sunt avute în vedere. Pentru Maiorescu, fiecare cultură autentică este o ipostază a Adevărului pe care îl surprinde în raport de individualitatea sa. De altfel, aceasta este și misiunea unei culturi; aceea de a fi o ipostază a adevărului.

Adevărul este trans-etnic, dar realizarea lui, apariția acestuia în lume, este legat intim de individualitatea unei colectivități ca mod de a scoate din sine, din structurile sale

lăuntrice, adevărul. O cultură, prin raportare la adevăr, nu se comportă ca o placă fotografică impresionată de razele de lumină, cât, mai degrabă, aceasta este o proiecție a ei însăși atât în lumea exterioară ei (în lumea naturii) cât și în propriul ei univers interior.

Națiunea de cultură și adevărul sunt fațete sau expresii ale profunzimilor sufletești ale individualității unui popor sau, ceea ce este același lucru, individualitatea unui popor se manifestă ca o unitate între adevăr și cultură. Deci adevărul nu este transcendent culturilor ci transcendent. De aceea, Maioreasca îl gândește ca fiind fundamentul unei națiuni de cultură (...”zidirea naționalității române nu se poate așeza pe un fundament în mijlocul căruia zace neadevărul” (*Ibidem*, p.150). Tot astfel, ne explică și de ce critica maioreasiană vizează adevărul în acest înțeles onto-cultural – “vițiul radical...în toată direcția de astăzi a culturei noastre, este *neadevărul*,...neadevăr în aspirări, neadevăr în politică, neadevăr în poezie, neadevăr până în gramatică, neadevăr în toate formele de manifestare a spiritului public” (*Ibidem*, p.147).

În această lumină trebuie să înțelegem și caracterizarea formelor fără fond ca “producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr...”(*Ibidem* p. 151) după cum, tot în această lumină, trebuie să înțelegem și încercarea lui Maiorescu de a așeza cultura română pe un fundament sigur numit de el noua direcție. “Noua direcție, în deosebire de cea veche și căzută, se caracterizează prin simțământ natural, prin adevăr, prin înțelegerea ideilor ce omenirea întreagă le datorește civilizației apusene și totodată prin păstrarea și accentuarea elementului național”. (Titu Maiorescu, *Direcția nouă în poezia și proza română*, în *Op. cit.*p.158).

Așadar, activitatea de reformator cultural a lui Titu Maiorescu a devenit coerentă cu sine în orice moment al exercițiului ei pentru că ea este expresia unei viziuni ontologice asumate explicit de către Maiorescu, chiar dacă neexplicitată conceptual. Lupta sa împotriva mediocrităților, concretizată în înlăturarea “direcției vechi” cu o “nouă direcție” este realizată din adânci convingeri de natură ontologică. “Puterile unui popor, fie morale, fie materiale, au în orice moment dat o cantitate mărginită. Averele naționale ale românilor are astăzi o cifră fixă, energia lor intelectuală se află asemenea într-o cârmă fixată. Nu ne putem juca nepedepsit cu această sumă a puterilor, cu capitalul întreprinderii de cultură într-un popor. Timpul, averea, tăria morală și agerimea intelectuală ce le întrebuințezi pentru o lucrare de prisos, necum pentru o lucrare greșită, sunt în veci pierdute pentru lucrarea cea trebuincioasă și adevărată. Amândouă nu pot merge laolaltă (cele două “direcții” n. n.), tocmai pentru că izvorul puterii unei națiuni nu este nesecat, ci este din fire

(s. n.) mărginit”. (Titu Maiorescu, *Prefața autorului la ediția de la 1874, Critice*, vol. I, *Ed. cit.* p. 3).

Ceea ce este doar enunțat de către generația pașoptistă de cărturari acum învinge. Logica specifică culturii retorice este înlocuită acum definitiv cu logica culturii argumentative. Adevărul a luat acum locul Binelui. Idealul cultural românesc este fixat în conceptul națiune de cultură printr-o raportare normativă la modelul standard al culturii occidentale. Ceea ce trebuie să facă românii în plan cultural nu constă în a copia modelul occidental, ci în a face cultură după standarde occidentale, dar în felul nostru, adică în acord cu individualitatea și personalitatea poporului român.

## **5.9 Fr. Nietzsche și sfârșitul filosofiei moderne. Critica metafizicii tradiționale și ideea reevaluării tuturor valorilor**

### **1. Nietzsche - câteva probleme de percepție**

În ziua de Crăciun a anului 1888 a uitat cum îl cheamă. A fost lovit de o congestie cerebrală, pe stradă, în clipa în care urmărea cum un căruțaș lovea, cu sălbăticie, un cal. Înduioșat de soarta animalului, l-a luat de grumaz, l-a sărutat apoi s-a prăbușit în neantul nebuniei din care, cu scurte momente de luciditate, nu își va mai reveni până la moartea survenită după aproape 12 ani de întunecare. Se închidea astfel cercul unui destin unic în istoria gândirii filosofice europene; destinul unui geniu necunoscut de către contemporani și neânțelele de prieteni, trecut cu vederea de oficialități și ignorat de către cercurile științifice ale vremii. Cu toate acestea lui Friederich Nietzsche (1844-1900), posteritatea i-a făcut dreptate așa cum de altfel a și anticipat, cu o deplină conștiința a valorii personale, chiar filosoful însuși. De altfel, o operă de gândire care face elogiul libertății individuale, una dintre principalele valori care a fundat întreaga cultură și sensibilitate europeană, nu putea trece neobservată. Cum remarca și Ștefan Zweig într-un studiu celebru apărut în 1936, libertatea este întotdeauna înțelesul din urmă a lui Nietzsche; ea este sensul vieții sale și sensul prăbușirii sale. ( A se vedea, Ștefan Zweig, *Tolstoi; Nietzsche*, Editura Științifică, București, 1996, p. 247).

Biografia filosofului nu lăsa, în timpul vieții, să se întrevadă ce itinerar de glorie va străbate opera sa. Acum putem spune, însă, că Nietzsche este poate cel mai controversat și comentat filosof din veacul al XX-lea, și, că probabil, sub semnul gândirii sale vor sta și viitoarele decenii ale secolului următor. Foarte mulți filosofi de carieră l-au combătut pentru lipsa de sistem și de aceea a fost numit și “filosoful nefilosofilor”; alții l-au atacat pentru ideile noi și îndrăznețe și mai, cu seamă, pentru caracterul agresiv al scrierilor lui.

La toate acestea s-a adăugat și manipularea receptării operei lui Nietzsche, dirijată de către marea mistificare a național-socialismului german din perioada celui de-al treilea Reich. Astfel, toate cărțile lui Nietzsche au fost trecute sub furcile caudine ale cenzurii lui Goebbels, ideologul nazismului, din care au ieșit, după această operație, forfecate și trunchiate, cu pasaje întregi eliminate ori redactate fără să țină cont de intențiile autorului. Nu de puține ori argumentele lui Nietzsche erau extrase din contextul lor natural și citate în alte contexte. De altminteri, o astfel de procedură a fost aplicată și la noi de către ideologii marxiști. De pildă, existau antologii de texte filosofice românești care ilustrau aplecarea gândirii noastre spre comunism. Titu Maiorescu, de pildă, devenea, după a prelucrare ideologică a textelor sale, un precursor al socialismului și comunismului.

Revenind la Nietzsche, și astăzi există oameni care fac legătura între filosofia sa - filosofia "voinței de putere", a supraomului și reevaluării valorilor, a eternei reîntoarceri etc. - și ideologiile legate de fascism sau nazism. Or, reeditarea operei sale netrunchiate a pus la dispoziția tuturor, ideile unui gânditor care și-a depășit cu mult epoca în care a trăit. Și aceasta pentru că Nietzsche nu propune o nouă doctrină, ci o atmosferă de gândire în care ne regăsim cu toții, indiferent de credințele și opțiunile noastre intelectuale. Cum spunea și Zweig, în lucrarea citată: "Nietzsche nu poate fi captivul unei doctrine, el nu poate fi ținut de o convingere. Căci acest pasionat relativist al tuturor valorilor nu s-a atașat niciodată în mod statornic vreunui cuvânt rostit de buzele sale, vreunei pasiuni a sufletului său și nu s-a considerat măcar obligat față de ele într-un fel oarecare. El a rostit cuvintele cele mai cutezătoare pe care le-a rostit cineva: <E dezavantajos pentru un cugetător să fie legat de o singură persoană. Dacă cineva s-a găsit pe el însuși, trebuie să încerce, din când în când, să se piardă și pe urmă să se regăsească>".

Gândirii lui Nietzsche i se poate atribui orice, pentru că, așa cum o spunea el însuși, "a fi mare, înseamnă a da o direcție". Opera lui Nietzsche este atât de bogată în sugestii încât, prin recurs la anumite lucrări, fragmente, sau pasaje extrase din ea, se pot susține cu aceeași tărie argumentativă idei contradictorii. De aceea, orice comentariu ce nu abdică de la onestitatea intelectuală trebuie să-și asume, dintru început, relativitatea punctelor de vedere avansate despre gândirea lui Nietzsche, chiar dacă ele sunt susținute, în mod paradoxal, cu ideile lui Nietzsche. Este ceea ce încercăm și noi asumându-ne această situație, convinși că, în cazul lui Nietzsche (ca și a lui Kierkegaard ori Cioran), comentariul nu poate suplini, în nici un fel, lectura și meditația proprie. În cazul lui Nietzsche, și a celorlalți filosofi amintiți, coparticiparea conștiinței fiecăruia dintre noi printr-un contact nemijlocit cu opera este singura cale de acces la adevăr. Un adevăr ce nu poate fi

împărtășit întotdeauna. În cele ce urmează, propunem o variantă didactică de interpretare a operei lui Nietzsche pentru a înțelege de ce gândirea sa a impus în Europa un nou mod de a înțelege și practica filosofia.

## **2. Contextul filosofic. Perioade în creația lui Nietzsche**

Cum am remarcat din cursul dedicat gândirii veacului al XIX-lea, moștenirea lui Hegel domina de departe atmosfera filosofică în Germania deceniilor cinci și șase, chiar dacă vocile critice ale lui Feuerbach și Schopenhauer începeau să se impună. Hegel a fost timp de aproape un deceniu declarat filosoful oficial al Germaniei. Or, cum se știe, tot ceea ce este oficial trezește suspiciuni. Nietzsche, alături de Marx și mai târziu Freud, susțin istoricii filosofie, au instaurat o epocă a “suspiciunii” înlăturând tot ceea ce se considera, prin tradiție, ca fiind valoare incontestabilă.

Nietzsche continuă, în răspăr, cu filosofia oficială germană de extracție hegeliană, noul stil de filosofare inițiat de Schopenhauer, stil care își are originea în ideea primatului vieții și a voinței de a trăi, prin raportare la tot ceea ce înseamnă act de cugetare și speculație filosofică. Schopenhauer s-a confruntat cu Hegel chiar la Universitatea din Berlin în 1820, în perioada în care propunea un curs alternativ la gândirea hegeliană. Lipsit de audiență, și în general de recunoaștere oficială, cursul de filosofie a lui Schopenhauer, ca alternativă de gândire la dialectica hegeliană, nu a fost luat în seamă. Peste ani însă, Nietzsche va aduce o parte din temele filosofiei sale în prim-plan, impunând definitiv linia filosofiei vieții în peisajul cugetării europene. Conceptul fundamental al filosofiei lui Nietzsche “voința de putere”, datorează mult lui Schopenhauer după cum, tot de la el, este preluată și paradigma de filosofare centrată în artă și în structurile de sensibilitate ale ființei omenești. Din această perspectivă, și numai din aceasta, Nietzsche poate fi considerat un discipol al lui Schopenhauer. În rest, Nietzsche este un filosof atât de personal și de original încât cu greu i se pot stabili antecedente de gândire în tradiție.

Odată cu filosofia lui Nietzsche se încheie și epoca modernă de filosofare. Nietzsche pune filosofia pe alte fundamente și de aceea gândirea sa produce o răsturnare de proporții în modul de a o înțelege și practica. Nietzsche vede într-un alt fel rosturile filosofiei și, pe un plan mai general, menirea omului creator în lume. În ordine strict filosofică, Nietzsche realizează o reformă în metafizică distrugând două mari mituri filosofice venite prin tradiție de la vechii greci. Este vorba despre eliminarea din câmpul reflecției filosofice a mitului ideii de obiectivitate a lumii și a cunoașterii ei printr-un fel de reflectare, dimpreună cu mitul ideii de subiectivitate exprimată de cunoscutul *ego cogito* al lui Descartes și Kant. Ceea ce pune în loc, ca alternativă la reforma metafizicii tradiționale

pe care o întreprinde, este ideea de interpretare, idee ce va fi desăvârșită de Heidegger în proiectul fenomenologiei *Dasein*-ului și de Hans Georg Gadamer în ideea programului filosofiei ca hermeneutică.

În alți termeni, Nietzsche a susținut că nu există lucruri sau fenomene nemijlocit date, ci numai interpretări; noi nu avem de-a face niciodată cu lucruri ci cu atribuiri de sensuri. Sunt dislocate astfel alte două prejudecăți ale gândirii tradiționale, intim legate de primele și de ideea că omul s-a crezut și s-a văzut pe sine, prin tradiție, ca un fel de instanță absolută. Cele două prejudecăți se referă la utopica convingere că gândirea poate atinge nemijlocit lucrul în sine (cum susținea Hegel) și că mintea poate și trebuie să descopere în lume un sens deja dat (cum susțineau gânditorii creștini).

Din considerente de ordin didactic și luând drept criteriu cronologia apariției lucrărilor, istoricii filosofiei disting existența a trei perioade în creația lui Nietzsche. Este o idee întâlnită în toate prezentările didactice “obiective” ale lui Nietzsche, inclusiv în enciclopediile filosofice aflate astăzi în circuit cultural în lume.

Prima perioadă se referă la preocupările lui Nietzsche de filosofia artei și culturii. În această perioadă, Nietzsche critică “filistinismul cultural” și ideea istorismului care susținea mitul progresului moral și social. Reprezentative sunt celebrele *Considerații inoportune*.

A doua perioadă, aduce în prim-plan interesul lui Nietzsche pentru cunoaștere și pentru știință. El critică ideea constrângerilor obiective de ordin științific, fețișul esențial al pozitivismului care reducea întreaga cunoaștere la științele factuale. În această perioadă Nietzsche optează pentru stilistica aforistică a gândirii. Reprezentative sunt, pentru perioada în cauză, lucrările *Omenesc prea omenesc* (1878) și *Știința voioasă* (1882).

A treia perioadă, reprezintă filosofia vieții în opera lui Nietzsche. Ea atinge apogeul în *Așa grăit-a Zarathustra* (1883) în care este expusă doctrina “Supraomului”. Ea este ilustrată și de lucrările în care Nietzsche supune unei critici necruțătoare morala convențională și religia creștină în varianta ei protestantă. Este vorba despre *Dincolo de bine și de rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887), *Amurgul idolilor sau cum se filosofează cu ciocanul* (1889), *Anticristul* (1888), scrierea autobiografică *Ecce homo. Cum devii ceea ce ești* (1888). Postum a apărut *Voința de putere* – sinteză a gândirii lui Nietzsche, principalul izvor din care s-a alimentat permanent faima mondială a lui Nietzsche.

### **3. Voința de putere - simbol al modului uman de a fi**

Constatarea că Nietzsche este un gânditor contradictoriu a devenit un truism dar și o regulă în interpretarea filosofiei sale. Nietzsche nu propune o nouă doctrină, iar ideea de



metodă atât de scumpă filosofilor moderni devine în ochii lui o supremă inutilitate. Ideea însăși de cunoaștere filosofică, de cunoaștere conceptuală este total abandonată. Filosofia devine în gândire sa, un mod de a fi al omului creator, ceva similar atitudinii artistice. De la Nietzsche încoace, filosofia nu poate fi gândită ca o cunoaștere obiectivă în sensul în care gândim cunoașterea științifică. Filosofia se impune, de acum, în calitate de viziune personalizată asupra lumii, expresie a personalității celui care trăiește în chip creator.

Lumea omenească este văzută ca o lume de simboluri și, din această perspectivă, simbolurile sunt concepute, datorită lui Nietzsche, ca modalități privilegiate de cunoaștere a realului. Filosofia se îngemănează cu artisticul, conceptul cu imaginea. Conceptele, categoriile filosofice, în calitatea lor de structuri mentale care se autodetermină și care sunt date în natura omenească, în mod “fatal”(precum părțile corpului), sunt abandonate de Nietzsche. În ființa omenească nimic nu este dat o dată pentru totdeauna; nu există “natură” umană; totul este construit de noi înșine; imaginea “obiectivă” a lumii nu există; ea este un construct al marilor creatori și vizionari, cu toate că ni se înfățișează, în mod fals, ca ceva depersonalizat. În absența omului de geniu, a creatorului de viziune, nu există cunoaștere, nu există sens. Pe scurt, ideea raționalității ființei umane, care devenise în epoca modernă ceva de la sine înțeles, este abandonată. Nietzsche o consideră ca o rățacire, un mit fără valoare, o mistificare întreținută de filosofi de școală. Viața omului nu poate fi înțeleasă prin privilegierea ideii de raționalitate. În locul ei, Nietzsche propune un simbol, un concept “fără fond”, în expresia lui. Este vorba despre voința de putere.

Cu toate că această expresie, “voința de putere”, poate fi pusă într-o relație cu “voința de a trăi”, ea nu este, nicidecum, un calc după Schopenhauer. Înrudirea lor este doar nominală. La Schopenhauer, voința de a trăi este principiul lumii, numele lucrului în sine kantian sau a Ideii absolute hegeliene, din care sunt deduse apoi, așa cum au făcut filosofi încă din antichitatea greco-latină, toate aspectele fenomenale ale lumii. Nietzsche, în schimb, neagă că ar exista, în genere, un principiu al lumii ce ar trebui căutat și găsit de către filosofi. Nu există, în viziunea sa, o realitate ultimă a lucrurilor. Această idee, de realitate ultimă, este o atribuire a omului, ceva ce omul însuși, prin credințele sale, atribuie lumii din dorința de a-i da un înțeles. Așa se explică de voința de putere a lui Nietzsche este, mai degrabă un simbol, o metaforă a modului uman de a fi în lume și nu un concept sau categorie unificatoare, un principiu explicativ în ordine universală.

Voința de putere se aplică numai modului uman de a fi în lume. Omul, în optica lui Nietzsche, este o apariție întâmplătoare pe scena lumii și nu rezultatul unui scenariu

predeterminat și orientat finalist. El este o ființă “ne-făcută” și, de aceea, permanent contradictorie prin exercițiul propriei sale libertăți. Omul “se face pe sine” permanent și se îndreaptă spre o direcție neprescrisă și neanticipată de nici unul dintre noi. “Motorul” acestor permanente mișcări fără un scop final predeterminat poate fi numit, consideră Nietzsche, voința de putere. În ierarhia structurilor noastre antropologice, rezultat al acțiunilor omului asupra lui însuși, voința de putere poate fi văzută ca un fundament, ca ceva relativ invariant, într-o lume interioară omenescă dominată suveran de neliniști și contradicții.

Voința de putere, cum arată și Jeanne Hersche, este un nume pentru viață. Lumea noastră, cu tot ce conține ea, este viață, iar viața este voință de putere. Ea nu desemnează ceea ce este nemijlocit omenesc, cum spuneam, a natură umană deja făcută, realizată și împlinită. Nietzsche când folosește această expresie vizează lucruri diferite după împrejurări și, cel mai adesea, contradictorii. (A se vedea considerațiile pe această temă în Jeanne Hersche, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Humanitas, 1997, p. 323-325).

Constant, prin raportare la contextele apariției ei, Nietzsche se referă, prin această expresie-simbol, la voința de a crește, de a deveni mai mult decât ești, de a lupta și de a te învinge pe tine însuși. Orizontul ei de aplicație ține de propria noastră personalitate, de unicitatea noastră. Voința de putere are în vedere îndemnul de a ne căuta pe noi înșine, de a învinge comoditățile din noi, de a deveni ceea ce suntem ca ființe autentice. Voința de putere rămâne în fond necunoscută; chiar dacă ea numește modul de a fi al omului în lume ea, nu poate fi identificată în ceva anume. Ea desemnează, ceea ce va fi veșnic necunoscut ființei umane: propensiunea spre creație.

#### 4. Critica metafizicii obiectului

Interpretările recente ale gândirii lui Nietzsche, mai ales cele care continuă linia impusă de lucrarea celebră *Nietzsche*, semnată de către Heidegger, subliniază faptul că proiectele metafizicii tradiționale au fost ruinate de filosofia vieții și de reprezentantul ei ilustru, Nietzsche. Imaginația vie a lui Nietzsche, consideră acești interpreți, a scos la iveală implicatele supoziții seculare ale gândirii, acele prejudecăți și mituri care i-au motivat pe filosofi să caute ceea ce, în fond, nu există: un principiu unificator al lumii, o existență în sine, ceva total diferit de existența și viața noastră, acel *ceva* situat în afara lumii, dar considerat, ilegal, ca fundament al ei.

Nu există un principiu al lumii similar unui obiect, o *ființă* ce există în sine și prin sine, susține Nietzsche. Căutarea *ființei* lumii este zadarnică pentru că noi nu avem altă

reprezentare despre ea decât viața noastră. Cum ar putea să fie ceva ce este mort? se întreabă Nietzsche în *Voința de putere*. Este deschis, astfel, un nou itinerar metafizicii, prin respingerea vechiului model al metafizicii obiectului, a gândirii ontologice care căuta natura principiului în exteriorul propriei noastre vieți: în apă, aer, foc, număr, atomi, Idei, materie, formă, substanță etc. Cum arată un discipol al lui Heidegger, Jean Beaufret (care continuă interpretarea istoriei filosofie pe urmele maestrului său), la Nietzsche, *a fi* este pus în identitate cu *a valora*. Aceasta înseamnă că *valoarea* este pentru Nietzsche numele *ființei*, că ea *apare* în orizontul valorii. *Ființa* este așadar, o apariție, un simptom și, prin urmare, natura sa ține de domeniul aparenței. Poziția această a lui Nietzsche este, consideră Heidegger, revoluționară în planul gândirii metafizice. De la Nietzsche încolo nimeni nu mai poate face o metafizică a obiectului, a *ființei* în sine.

Ființa, ca aparență, este identificată de Nietzsche cu valoarea, iar valoarea cu viața. Valoarea ca valoare este esențialmente vitală. În absența vieții noastre nu există nimic; în absența noastră nu există ființă, nu există sens. A ne întreba care este sensul lumii, al ființei ei, în absența noastră este un non-sens. Vitalul, viața este realitatea supremă. Prin ea avem acces la *ființa ca apariție valorică*. ( A se vedea, Jean Beaufret, *Lecții de filosofie, De la Platon la Heidegger*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, Vol. II, cap. IV, *Filosofia lui Nietzsche*).

De pe această poziție, Nietzsche întreprinde o critică a tuturor valorilor culturii europene, cultură care a privilegiat așa-zisele valori spirituale în dauna valorilor vieții. Spiritualul este, susține Nietzsche, o travestire a vitalului, dar în dauna lui. El, vitalul, este dincolo de bine și de rău, este fundament al tuturor valorilor. Viața spirituală și morala creștină cu toate valorile ei – Dumnezeu ca ființă iubitoare și bună, mila, caritatea, iubirea aproapelui, speranța în mântuire etc. – sunt deturnări de la valorile vieții.

Ideea de valori superioare, spirituale, au creat un univers artificial de autopercepție umană și l-a făcut pe om sclavul propriilor sale idei. De această rătăcire vrea să-l vindece Nietzsche pe om și să-l convingă, prin scrierile sale, să vadă adevărul în față. Netruncat, așa cum este el. Un adevăr al vieții, singura valoare supremă a omului. Așa se explică de ce Nietzsche are o înțelegere cu totul nouă asupra menirii filosofului și filosofiei în lume. Filosofia nu trebuie să explice pretinsa structură obiectivă a lumii, prin urmare, ea trebuie să renunțe la pretențiile ei hegemonice de cunoaștere conceptuală. Ea trebuie să “dezvrăjească” lumea în care trăim, să-i vindece pe oameni de propriile lor rătăcirii și iluzii. Oamenii sunt vrăjiți de propriile lor creații, sunt bolnavi în reprezentările despre ei înșiși. Filosofia este “leacul” potrivit pentru recuperarea stării de sănătate pierdute, iar filosoful

trebuie să fie ca un medic de suflete. Așa s-a conceput, de altfel, Nietzsche pe sine toată viața. Un medic curant îngrijorat și preocupat de sănătatea noastră. Un om care dorește să ne vindece de propriile noastre halucinații. În fapt, în acest punct, găsim și sursa criticilor demolatoare la care a fost supus Nietzsche. Se pare că nu toți dintre noi acceptă acest tratament. Nu vrem, pur și simplu, să fim vindecați. Uneori, poate, și cu convingerea expresă că fără bolile noastre nu am putea trăi. Oare cine are dreptate?

### 5. Critica metafizicii subiectului

Procesul intentat metafizicii tradiționale atinge la Nietzsche, nici nu se putea altfel, și prejudecățile filosofiei moderne privitoare al subiect. După ce filosofia europeană a căutat principiul lumii în obiect și nu l-a găsit, a interogat subiectul în același scop. Subiectul devine, în filosofia modernă cum știm, instanța absolută. Lecția lui Descartes este fondatoare în acest sens și, pe urmele lui, întreaga filosofie raționalistă în frunte cu Kant și idealismul german. Ființa rațională, *ego cogito*, este instanțiată în poziția principiului lumii. Existența este dedusă sistematic din gândire. Lumea se mișcă în funcție de categoriile cunoscătoare ale subiectului. Revoluția copernicană, despre care vorbea Kant, deplasează discursul filosofic de la metafizica obiectului la metafizica subiectului. În această viziune raționalistă de sorginte cartersiană, gândirea se autodetermină. Ea este un principiu metafizic, ceva care posedă rațiunea de a fi în ea însăși. Gândirea este ordonatoare și ea prescrie, cum spune Kant, legi naturii prin rațiunea pură și vieții prin rațiunea practică. Gândirea determină fără ca la rândul ei să fie determinată. Obiectivitatea cunoașterii derivă din structurile și mecanismele formale de funcționare ale gândirii.

În *Știința voioasă* și în *Amurgul idolilor*, în principal, Nietzsche supune unui critici demolatoare această metafizică a subiectului și, respectiv, produsul ei cel mai de seamă: ideea de cunoaștere obiectivă și pe deplin întemeiată. Nu trebuie să-l vedem pe Nietzsche ca pe un adversar al științei. El critică modul nostru de a vedea știința, faptul că am transformat această activitate omenească, pe urmele pozitivismului, într-un fețiș, într-un obiect de adorație divină. Știința fiind produsă de către om, susține Nietzsche, nu poate fi mai perfectă decât omul însuși. Iluzia pozitivistă atribuie științei ceea ce ea nu poate să facă. “Cunoașterea serioasă”, despre care vorbeau pozitiviștii, este ironizată de Nietzsche prin expresia “știința veselă”.

Cunoașterea nu este niciodată altceva, susține Nietzsche, decât un produs al omului, o modalitate de evaluare a unei activități realizate de către de om. Ea constă în transpunerea unei perspective umane asupra adevărului și se desfășoară sub semnul unei relativități firești și prezumate. Principal vorbind, conceptul nu atinge niciodată

obiectivitatea. Conceptele sunt mai degrabă metafore ale gândirii, imagini ale lumii noastre omenești și nu descrieri structurale și obiective ale unei lumi care există în sine. Dorința aceasta de a identifica discursul nostru despre lume cu o presupusă realitate în sine a lumii, credința că tabloul conceptual al lumii reproduce, în mod real, tabloul real al lumii în sine, ne plasează, consideră Nietzsche, din domeniul adevărului în cel al ficțiunii. Conceptele nu prind în plasa lor realitatea lumii așa cum peștele este capturat de plasa pescarului. Conceptele propun o interpretare omenească a lumii. Pretențiile de obiectivitate a creat în jurul științei o adevărată mitologie care trebuie deconstruită.

Trei concepte majore, consideră Nietzsche, dau consistență mitologiei cunoașterii. Ideea de substanță, adică ideea că există sub lucruri ceva misterios și, prin urmare ceva ce nu poate fi cunoscut; ideea de cauzalitate care percepe lumea ca o înălțuire de cauze și efecte mecanice; ideea de finalitate care trimite la providență și Dumnezeu. Lumea se desfășoară astfel pe un traseu prescris, în timp ce noi asistăm neputincioși la scurgerea unor evenimente în care nu putem interveni. Nietzsche indică bazele antropologice ale acestor concepte. Ele au fost create pentru a tempera propriile noastre neliniști. Un univers ordonat, chiar dacă străin nouă, produce o stare de calm și de echilibru interior după principiul: "totul este în regulă". În realitate, crede Nietzsche, noi nu avem cum să știm care este starea universului. Reprezentările noastre sunt aleatorii. Filosofii subiectivității au construit o unitate imaginară a lumii cu scopul de a ne liniști. De aceea în acest univers există ordine, există progres moral, iar lumea omului se îndreaptă spre o stare mai bună.

Sensurile pe care le atribuim noi lumii, susține Nietzsche, nu sunt imagini veridice ale ei. Viața noastră stă sub semnul inexplicabilului, al inexprimabilului și miraculosului zilnic. Trebuie să ne asumăm non-sensul vieții, susține Nietzsche, ca pe ceva constitutiv nouă. Nu există o lume de dincolo de noi, o realitate supremă și bună, care ne-ar putea salva de povara condiției noastre omenești. Nici nu ar fi de dorit să existe. Aceasta ar echivala cu renunțarea la condiția noastră omenească în favoarea unei alte condiții, imaginare. Or, despre acest lucru, nici unul dintre noi nu știe ceva precis.

## 6. Filosofia contemporană

### 6.1 Caracteristici generale. Stilistica gândirii în secolul al XX-lea

“Ce sarcină are filosofia astăzi? Se poate auzi acest răspuns: nici una, deoarece ea este lipsită de consistență, ea fiind o treabă lăaturalnică a unui anumit grup de specialiști. Filosofii de catedră a căror existență vine din Evul Mediu, se întâlnesc fără rost la diferite congrese, aceste întâlniri reprezentând forma modernă de a te face prețuit de alți. O literatură vastă, martoră a monologurilor filosofice, este puțin citită și mai puțin cumpărată, dacă facem abstracție de manifestările la modă și snobism. Împotriva unei astfel de respingeri, noi trebuie, mai întâi, să spunem: nu tot ce poartă numele de filosofie trebuie să fie confundat cu filosofia propriu-zisă. Filosofia se află pretutindeni unde, prin gândire, omul devine conștient de sine. Ea este prezentă peste tot, fără a fi numită ca atare, căci de îndată ce gândește, omul filosofează, fie că o face bine fie că o face rău, superficial sau profund, în fugă, sau încet și temeinic”.

Această remarcă ce aparține lui Karl Jaspers (1883-1969), surprinde caracteristica principală a gândirii filosofice din secolul al XX-lea, un fel de marcă a spiritului speculativ european actual, spirit care a reorientat filosofia spre rosturile ei inițiale, spre contemplarea sensului vieții noastre și a lumii în care trăim, și, oarecum, mai aproape de vechea înțelepciune grecească.

Și aceasta în condițiile în care gândirea filosofică din secolul al XX-lea, reprezintă un punct al istoriei filosofiei pe care mulți filosofi îl consideră, de câteva decenii, punctul ei de început. Cu alte cuvinte, filosofia în acest secol inițiază trasee de investigații originale, ce nu pot fi întâlnite și regăsite în istoria disciplinei. Într-adevăr. Gândirea filosofică din acest secol nu parazitează, așa cum se crede de obicei, istoria filosofiei după principiul “totul a fost spus”, cât mai degrabă ea aduce în prim-plan, noi modele de a pune și rezolva problemele fundamentale ale minții, dar printr-o raportare critică și, nu de puține ori, negativă la propria-i tradiție. Paradoxal, printr-o nouă lectură a filosofiei genuine a vechilor greci. Așa este, de pildă, cazul lui Heidegger, metafizicianul veacului al XX-lea, gânditorul care readuce în prezență înțelesurile presocratice ale *ființei* și care elaborează un sistem de gândire centrat în jurul axului primordial al filosofiei tradiționale, *Ființa*. Paradoxal, cum spuneam, întrucât se credea că nu se mai poate spune nimic nou în legătură cu acest concept.

Se poate deduce ușor, așadar, că ideea de tradiție filosofică este constitutivă filosofiei din secolul al XX-lea. În absența cunoașterii ei nu putem avea o corectă reprezentare a ceea ce se numește un nou început în filosofie. Astfel, nu puține sunt

filosofiile cultivate în secolul recent încheiat, care reiau problemele tradiționale de reflecție metafizică pentru a le plasa în noile contexte culturale intelectuale și mentale. De pildă dualismul corp-suflet, constituie motivul de bază al noilor programe ce dau consistență filosofiei minții și, cu precădere, științelor cognitive. Aceeași temă a fecundat și filosofia existențială atât în varianta sa atee cât și în cea religioasă. Nici adepții stilului analitic de filosofare nu au ocolit acest binom, trup-suflet. De pildă, dacă pentru Gilbert Ryle (1900-1976), un critic al filosofiei cartesiene sufletul este “stafia din mașină”, pentru Albert Camus (1913-1960) sufletul este o exigență și o promisiune omenească. “Admițând că există un suflet, spune Camus, în *Omul revoltat*, ar fi o greșală să credem că ne este dat de-a gata. El se face aici, de-a lungul unei vieții întregi. Și a trăi nu înseamnă altceva decât această naștere îndelungată și chinuitoare. Când sufletul e gata, făcut de noi și de durere, apare moartea”.

Spațiul limitat și scopurile acestui curs, nu ne va permite să ne lansăm în ample analize teoretice a noilor modalități ale filosofie în secolul al XX-lea, și nici să trecem în revistă, cel puțin, marile provocări, și de nu, rătăcirii ale secolului recent încheiat. Fiind vorba despre un curs de metafizică și nu de filosofie contemporană, ne vom restrânge la prezentarea acelor curente de gândire care continuă, într-un fel sau altul, obsesia majoră a filosofiei: metafizica. De aceea nu vom vorbi, din păcate, despre practicarea ideologică a filosofiei, respectiv despre marea mistificare teoretică pe care a produs-o marxismul în Europa comunistă timp de aproape cinci decenii, cu toate că, actualmente, marxismul însuși este investigat cu metodele filosofiei. Fenomenul devine cu atât mai interesant cu cât, în ultima vreme, s-au pus în lumină tipurile de tehnici intelectuale responsabile de manipulare publică a conștiinței.

Tot astfel, nu vom analiza modele filosofice prezente în gândirea acestui veac recent încheiat, cu toate că și ele au importanță pentru felul în care percepe omul contemporan nevoia de metafizică și de căutare a sensului propriei sale vieți. Ne mărginim doar să atragem atenția asupra disproporției uriașe între ceea ce se face și ceea ce se cunoaște din ceea ce se face. Există o disimetrie uriașă între faptele originale ale filosofiei din această perioadă și mediatizarea faptului filosofic. Filosofia a devenit, ca orice bun intelectual sau cultural, și ea o marfă ziaristică. Or, cum se știe, se vinde doar ceea ce se cumpără. De aceea se vorbește pretutindeni despre gândire comunicativă, sau despre gândire dialogică cu aerul că s-a descoperit piatra filosofală. În acest orizont al comunicării, din păcate, și nu de puține ori, ceea ce este o simplă modă este mediatizat în dauna creației autentice și de durată. Din acest punct de vedere, există actualmente zone ale

filosoficului autentic care încă nu poate fi asimilat pentru că orientarea publicisticii culturale se îndreaptă spre facil și spre ceea ce este vandabil. Au apărut, de pildă, studii critice, veritabile tratate despre practicarea ideologică a filosofiei în timpul comunismului, dar publicul cultivat nu este încă pregătit să le asimileze. Tot astfel se întâmplă și cu gânditorii originali din răsăritul Europei, care n-au intrat în circulație culturală și în patrimoniul filosofic universal. Cu toate că vorbim permanent despre comunicare și interculturalitate. Realitatea intelectuală tinde să devină o problemă de imagine, ceea ce estompează unele dintre marile cuceriri filosofice reale produse în veacul al XX-lea.

Revenind, după acest ocol în relevarea mecanismele publice ale percepție filosofiei, la coloană vertebrală a filosofiei, la metafizică și ontologie. Trebuie menționat că în secolul științei, tehnologiei și informației, în secolul în care s-au pus bazele societății informaționale, constatăm o resurecția a gândirii metafizice chiar și atunci când se vorbește despre moartea filosofiei. Metafizica este prezentă pretutindeni chiar dacă aceasta a luat forma cercetărilor entităților inobservabile din știință (programul cercetării de fundamente) sau dacă ea s-a interogat numai asupra existenței umane (existențialismul) sau asupra structurilor antropologice universale (structuralismul). De metafizică putem vorbi chiar și în programele manifest antimetafizice cum ar fi, de pildă, empirismul logic sau filosofia analitică a limbajului științei. Și cei care se declară antimetafizicieni fac tot o metafizică, este adevărat, o metafizică negativă, dar care nu este mai puțin metafizică. Respingerea metafizicii se realizează, așadar, din interiorul metafizicii. Nici filosofia limbajului nu a eliminat metafizica din câmpul preocupărilor ei, chiar dacă analiza este realizată cu mijloacele logicii simbolice.

Riguros vorbind, critica nu vizează metafizica sau ontologia ca moduri filosofice esențiale de interogație a lumii, ci configurările și contextele în care ea s-a realizat prin tradiție. Este criticată, prin urmare, o anumită practică a metafizicii și nu metafizica însăși. Metafizica astăzi a coborât din ceruri pentru a fi adusă pe pământ, pentru a parafrază felul în care îl judecă Cicero pe Socrate pentru izbânda sa de a aduce în centrul filosofiei problematica cunoașteri de sine a omului și a scrutării sensului vieții. Am putea spune că astăzi, metafizica este intim corelată cu studiul omului. Nietzsche mai înainte și apoi Heidegger, au realizat acest salt teoretic din care filosofia se nutrește și în această clipă.

Omul a conștientizat dramatic, în secolul al XX-lea, condiția sa precară în lume. Cu cât a avansat în stăpânirea naturii, cu atât a devenit o ființă mai slabă și pusă în fața unor primejdii care îi pot fi mortale. Războiul nuclear nimicitor, problemele ecologice generate de tehnică, însingurarea individului uman într-o epocă a generalizării societății



informaționale, manipularea conștiințelor ce-l determină pe om să acționeze împotriva propriilor sale interese, întoarcerea creațiilor tehnice împotriva creatorului și transformarea omului din subiect al acțiunii în obiect manipulat chiar de tehnica produsă de el (cum spune Heidegger: omul folosește tehnica dar nu o stăpânește), criza valorilor care au fundat cultura, știința și libertățile omului, sunt doar câteva dintre fenomenele care cer intervenția filosofiei. Aceste probleme nu pot fi rezolvate de știință cu toate că ele, cel puțin unele dintre acestea, sunt provocate de știință, mai precis de gestionarea și administrarea întâmplătoare a rezultatelor ei. Faptul că omul nu este pregătit încă să stăpânească pământul, cum zicea Nietzsche acum o sută de ani, a devenit acum o dramatică realitate. Cine suntem și încotro ne îndreptăm? Iată întrebările fundamentale creatoare de metafizică.

Ne-am oprit, din motivele indicate, în prezentarea filosofiei din perioada aflată în discuție, asupra ideii de pragmatism pentru a ilustra un program de filosofie în care este abandonată, deși nu integral, metafizica. Am optat pentru prezentarea pragmatismului și din alte motive. Mai întâi, pentru faptul că în jurul pragmatismului s-au creat, la noi în cultură, o serie de prejudecăți negative. Apoi, pentru că în ultimii zece ani se vorbește despre pragmatism ca despre o filosofie ce poate fi aplicată cu succes la înțelegerea și transformarea realităților post-comuniste de tranziție din răsăritul Europei. Îi vom prezenta, în cursuri distincte, pe Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein, pilonii gândirii filosofice în veacul al XX-lea, două figuri legendare ce au contribuit decisiv, prin opera lor, la structurarea stilului de cugetare și de raportare la lumea vieții noastre interioare și a faptelor de cultură și, totodată, la reconfigurarea marile probleme ale metafizicii. Vom aduce, apoi, în prim-plan, o dezbatere de mare actualitate privind stilurile de filosofare în secolul al XX-lea și vom încheia cu transformarea hermeneutică a filosofiei realizată de Hans Georg Gadamer.

## **6.2 Stilul pragmatic de filosofare. Pragmatismul – o filosofie tipic americană?**

Există un set de clișee extrem de simpliste și, poate de aceea, atât de încăpățănate, pe care simțul comun le împărtășește în legătură cu civilizația și cultura americană. Pentru foarte mulți, SUA înseamnă lumea milionarilor, a reginelor frumuseții, a recordurilor stupide și, nu în ultimul rând, atmosfera caracteristică proprie Hollywood-ului. Dacă rămânem centrați pe industria culturii de consum care generează o astfel de imagine, nu vom înțelege de ce modelul american de cultură și civilizație, literatura, știința și tehnologia, democrația și filosofia americană au astăzi, prin fenomenul globalizării, o

influență modelatoare asupra întregii lumi, inclusiv asupra vechii Europe. În setul acesta de prejudecăți despre care vorbeam, ideea că pragmatismul este o filosofie specific americană și că ea înseamnă orientarea minții și comportamentului uman în exclusivitate spre interese practice legate de bani și de bunuri materiale, ei bine, această idee pare a fi acceptată de toată lumea fără nici un fel de demonstrație. Astfel, pragmatismul este văzut ca ceva diferit de filosofia europeană: o rudă tânără în raport cu filosofii considerate mature ale vechii Europe sau, altfel spus, o curiozitate americană. Cum vom vedea, în ciuda acestor clișee larg răspândite, pragmatismul este unul dintre cele mai viguroase și intelectualiste curente filosofice care a fecundat chiar gândirea care l-a generat și l-a făcut posibil: gândirea filosofică europeană.

### 1. Geneza pragmatismului

În limba greacă, *pragma* viza activități lucrative producătoare de beneficii. El însemna totodată acțiune, pricepere în afaceri sau “avocatură”. Cuvântul nu a primit conotații filosofice majore până la apariția pragmatismului pe la mijlocul secolului al XIX-lea, când este folosit pentru prima oară în legătură cu probleme filosofice de către Charles Sanders Peirce (1839-1914). “În 1878, prin Ch. Peirce, acest cuvânt și-a făcut apariția pentru prima dată în filosofie. Într-un articol intitulat *Cum să ne facem ideile clare*, Peirce, după ce a afirmat că credințele noastre sunt, în realitate, reguli pentru acțiune, susținea că, pentru a dezvolta conținutul unei idei, ajunge dacă determinăm conduita pe care o putem suscita; semnificația ei pentru noi nu constă în altceva; pentru a obține o perfectă claritate în ideile cu privire la un obiect trebuie considerate efectele de ordin practic pe care credem că ele le comportă, impresiile pe care ar trebui să le așteptăm, reacțiile pentru care ar trebui să fim gata.” (W. James, *Le pragmatism*, Hetier, Paris, 1978, Colecția *Profil philosophie*, p. 56).

Trebuie să legăm apariția pragmatismului de lucrările lui Peirce și de activitatea *Clubului metafizic de la Harvard*, care grupa universitari interesați de probleme filosofice și științifice. În acest club (creat în aceeași perioadă în care la noi a fost înființată Societatea *Junimea* la Iași), se discuta știință și filosofie, iar controversile permanente erau legate de o problemă capitală: ce relație există între rațiune și acțiune, între idee și comportamentul uman, între credințele (convingerile) pe care oamenii le împărtășesc și felul de a fi și a acționa?

Întrebarea, nu era nouă și nici specific americană. Și-au pus-o europenii în epoca modernă și tot ei au indicat oarecum și căile de răspuns. Astfel, în jurul acestei întrebări s-au conturat în principal două direcții de răspuns:

a) Direcția empiristă împărtășită și astăzi de înțelepciunea comună care a primit o formulare standard prin David Hume: afectivul și sensibilitatea noastră reprezintă mobilul (motorul) acțiunii. Rațiunea este un instrument prin care omul se adaptează inteligent la mediu, respectiv la solicitările vieții. Rațiunea adaptează mijloacele la scopurile generate de interesele și mobilurile noastre.

b) Direcția raționalistă formulează un punct de vedere contrar empirismului. Descartes susține că rațiunea își are mobilurile în ea însăși, în configurația și structura sa internă și că însăși ființa omenească trebuie definită prin rațiune. Kant, pe urmele lui Descartes, susține că rațiunea ascultă nu numai de imperative externe cât mai degrabă de constrângeri interne pe care rațiunea și le dă sieși, imperative ce conferă omului statutul de ființă autonomă și, prin urmare, liberă. Am putea spune că în această perspectivă, sufletul uman se află în inima rațiunii. Imperativele, care iau în planul conștiinței forma datoriei (expresia lingvistică a imperativelor au în compunere un inevitabil “trebuie”), îl obligă pe om să acționeze dincolo de interesele materiale și practice cotidiene. Astfel, omul posedă liber arbitru datorită voinței sale autonome. Această rațiune care ascultă numai de propriile ei imbolduri (imperative interne) este numită de Kant rațiune practică, în mod paradoxal, cu totul altfel de felul în care înțelegem noi astăzi idee de rațiune practică. Cum se știe, în accepțiunea noastră rațiunea practică este rațiunea condusă (dirijată) de interese și scopuri din afara ei. Pe acest tip de rațiune Kant o numește rațiune pragmatică.

Rezumând, Kant face distincția dintre rațiunea practică (rațiunea care ascultă de imperative interioare ei) și rațiunea pragmatică (rațiunea care ascultă de stimulii și condiționările exterioare ei, de motivațiile și interesele din afara ei). Omul se prezintă în această distincție divizat. Pe de o parte, el trăiește, prin rațiunea pragmatică în universul determinărilor și condiționărilor (universul non-libertății) și, pe de altă parte, prin rațiunea practică omul trăiește în universul libertății, al proiectelor pe care el însuși și le propune. Dar ce legătură există între aceste două universuri și cum comunică cele două “lumi”? Kant nu a conciliat cele două tipuri de rațiuni lăsând deschisă problema.

Peirce era la curent cu această distincție și opoziție conceptuală kantiană, pe care dorea s-o depășească într-o sinteză convenabilă care să fie mai apropiată de felul real în care oamenii gândesc și înfăptuiesc. “Pentru cei care au învățat filosofia lui Kant și care gândesc în termeni kantieni, practic și pragmatic sunt tot atât de despărțiți ca și doi poli. Primul aparține unei regiuni a gândirii unde nici o minte de tip experimental nu poate să se simtă în largul ei. Ultimul (pragmatic n. n.) exprimă relația gândirii cu scopuri precis definite. Așa se face că noua teorie nu s-a putut numi practicalism ori pragmatism, ci

*pragmaticism*. Și trăsătura ei cea mai caracteristică este recunoașterea unei legături inseparabile între cunoașterea rațională și scopurile raționale” (Pe larg, Ch. S. Peirce, *Ce este pragmatismul*, în vol. *Semnificație și acțiune*, București, Editura Humanitas, p.177-203).

Deci ceea ce a încercat Peirce să realizeze a fost unirea dintre cele două tipuri de gândire – între rațiunea practică de tip kantian care își avea scopurile în sine, rațiunea apriori și rațiunea empirică, rațiunea mișcată de mobiluri din afara ei (scopuri practice). Încercarea aceasta teoretică de a explica rațiunea prin experiență și prin activitatea umană sau comportamentul uman, pe de o parte și, pe de altă parte, efortul de a explica comportamentul și experiența umană prin acțiune, se încadrează într-o căutare și obsesie filosofică și culturală a întregului secol al XX-lea.

## **2. Pragmatismul – reprezentanți și stil de gândire**

Întemeietorul pragmatismului este considerat fără îndoială Charles Sanders Peirce, cu toate că termenul de *pragmaticism*, opțiunea lui lingvistică pentru a denumi noua orientare în gândire, nu s-a impus. Termenul de *pragmatism* a fost pus în circulație de William James (1842-1910), considerat și el printre fondatorii acestei filosofii. Sunt de asemenea considerați gânditori cu orientare pragmatică americanul John Dewey (1859-1952), în Anglia Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937), în Italia Giovanni Papini (1881-1956) și în Germania Hans Vaihinger (1852-1933).

Toți acești filosofi, diferiți totuși între ei, aparțin noului curent de gândire pentru că, într-un fel sau altul, împărtășesc aceleași “metodă” de a pune problemele și de a le dezlega, de a privi faptele și conștiința și de a le interpreta, metodă pe care Papini a făcut-o intuitivă printr-o cunoscută metaforă. “Pragmatismul ocupă în millocul teoriilor noastre poziția unui coridor într-un hotel. Numeroase camere dau în acest coridor. Într-una poate fi găsit un om lucrând la un tratat în favoarea ateismului, în cea de alături o persoană rugându-se în genunchi pentru a obține credința și curajul; în a treia, un chimist, în cea următoare un filosof elaborând un sistem de filosofie idealistă, în timp ce în a cincea, unul este pe cale de a demonstra imposibilitatea metafizicii. Toți oamenii utilizează în orice caz coridorul; toți trebuie să treacă prin el, pentru a se întoarce fiecare acasă, pe urmă pentru a ieși” Interpretând metafora lui Papini, putem deduce că pragmatismul nu se concepe pe sine ca fiind o nouă construcție în filosofie, cât mai degrabă o *atitudine și orientare*, atitudine față de fapte și orientare față de diferitele teorii asupra lor. “Această orientare, această atitudine, constă în a ne abate privirile de la tot ceea ce-I lucru prim, prim principiu, categorie, necesitate supozată, pentru a ne întoarce către lucrurile ultime, spre rezultate, consecințe,

fapte.”(Pe larg, Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, Cap. *Pragmatismul*, p. 155-199).

Pragmatismul, poate fi văzut astfel și ca o reacție la rafinamentul scolastic, la “spiritul de finețe” și metafizic al filosofiei continentale. El poartă marca simplității și practicalității americanului care nu este apăsător de o tradiție filosofică inhibitorie și, uneori, zdrobitoare. Ideea că totul s-a mai spus, ideea unui *déjà vu* în care te poți instala comod este cu totul străină pragmatismului. El face din spiritul critic și din proba aspră și neiertătoare a faptelor de viață, criterii unice de validare a ideilor. W. Wittmann a exprimat în poezie poate, cel mai bine această convingere: *Logica și predicile nu conving niciodată/Umezeala nopții pătrunde adânc în sufletul meu/Acum eu examinez filosofile și religiile/Ele pot să se dovedească bune în sălile de lectură/dar de nici un folos sub norii spațiali/și de-a lungul pământurilor și curenților curgători*. Așadar, pragmatismul în ciuda multiplelor direcții în care a evoluat și în pofida numeroaselor școli și reprezentări, poate fi văzut ca un stil de gândire care se fundează pe un set de “axiome”( supoziții), enunțate de fondatorul acestei filosofii Peirce și de cel care l-a impus conștiinței filosofice din Întreaga lume: W. James. De aceea ne vom oprim asupra acestor supoziții ale pragmatismului “clasic”.

A) Ch. S. Peirce fondează pragmatismul într-un celebru articol *Cum să ne facem ideile noastre clare*. În acest articol el încearcă, ca în întreaga sa operă de altfel, să stabilească o metodă de atingere a unei clarități a gândirii de un grad mai înalt decât distincțiile logice. Metoda cartesiană care propune să atingă adevărul prin claritate și distincție (clasificarea judecăților) este pentru Peirce ceva de domeniul trecutului. Ne trebuie ceva mai bine adaptat timpurilor moderne; trebuie să înțelegem că întreaga funcție a gândirii este să producă *habitus-uri* acționale. Gândirea, activitatea intelectuală și reflexivă este legată de activitatea și de experiența de zi cu zi a omului. Dar ce gândim și, mai ales, care este rostul gândirii? Simplu. Să depășim îndoiala care este o stare de neliniște și insatisfacție din care vrem să ne eliberăm și să trecem într-o stare de certitudine, credință cum spune Peirce. (În limba engleză *believe* se referă la convingeri foarte puternice, la diverse tipuri de credințe religioase sau areligioase). Dar cum depășim starea de îndoială? Prin cercetare – va spune Peirce – care nu este nimic altceva decât o luptă pentru a atinge o stare de certitudine sau credință. Această stare e atinsă în momentul în care noi, prin cercetare, atingem o idee sau opinie care conduce în mod satisfăcător acțiunile și activitatea noastră.

Cercetarea începe așadar, cu îndoiala și se termină atunci când încetează îndoiala. Rostul îndoielii este, așa cum considera și Descartes, să stabilească o opinie. Dar cine ne spune care opinie sau ipoteză este valabilă? Cu alte cuvinte: cum stabilim opiniile noastre și cum stabilim opinia adevărată? În articolul *Fixarea credinței*, Peirce detașează trei metode de stabilire a adevărului opiniilor: a) metoda tenacității (încăpățânării) care se referă la faptul că cei mai mulți dintre noi adoptă credințe pentru că așa cred de cuviință. Factori emoționali, obiceiuri, tradiții moștenite, experiențe și interese personale etc. au de-a face cu această metodă; b) metoda autorității, se referă la sursele de autoritate ce sunt sustrate judecății critice și sunt invocate fără justificări de ordin rațional. Ea a fost, din antichitate încă, mijlocul principal pentru menținerea doctrinelor politice și religioase “corecte” și pentru susținerea caracterului lor universal (catolic cum se exprimă Peirce). Această metodă a stat la baza învățării și ierarhiei sociale în evul mediu, în care autoritatea religioasă sau scolastică a fost sacrosantă. Adică ceva era adevărat în virtutea unei autorități superioare care era invocată (Aristotel, Biserica, Regele); metoda a priori, folosită mai ales de filosofi (înrudită cu metoda autorității), pentru că unele propoziții păreau agreabile rațiunii, cum spune Peirce. De exemplu, Hegel este campionul folosirii

acestei metode. El construiește în sistem filosofic bazat în exclusivitate pe rațiune fără să ia în considerație, în nici un moment, tendințele iraționale manifeste în psihicul uman.

Peirce, opune celor trei metode – și astăzi utilizate pe o scară largă de către oameni – metoda științei. Aceasta nu va putea produce numai impulsul de a crede sau de a adopta o anumită opinie ori credință, ci și ceea ce se va decide care este propoziția ce trebuie să fie crezută, prin dezvoltarea treptată a unor credințe în armonie cu cauzele naturale. Deci, adevărul trebuie stabilit nu numai în acord cu impulsurile subiective sau în virtutea unor instanțe superioare considerate ca autorități ultime. Concluzia filosofică o găsim într-un cunoscut fragment: “ Să considerăm ce efecte care ar putea să aibă logic consecințe practice asupra obiectului concepției noastre și să fie în concordanță cu ceea ce prevedem noi să aibă. Atunci concepția noastră cu privire la aceste efecte este întreaga noastră concepție despre obiecte”. Această concluzie este resimțită de Peirce însuși ca fiind dificil de înțeles și de aceea el recurge la următorul exemplu. Înțelesul unei propoziții care denumește un obiect tare, spune Peirce, se rezumă la testarea calităților acelui obiect. Nu există absolut nici o diferență între un lucru tare și un lucru moale atât timp cât aceste obiecte nu sunt supuse testării. Metoda pragmatică amintește de Duns Scott și de celebra lui întrebare: Ce corespunde în lucruri acestor concepte?

Interpretând maxima pragmatică formulată de către Peirce obținem două concluzii care rezumă felul în care pragmatismul gândește relația noastră cu lumea: a) Semnificația unui concept intelectual implică o legătură esențială dintre acțiune și experiență, în așa fel încât este înfăptuită o acțiune sau alta din care rezultă, cu necesitate, unele consecințe experimentale sau altele, b) Proprietățile obiectelor sunt dependente de experiența pe care le avem cu ele.

**B) William James (1842-1910)** va impune pragmatismul în întreaga lume mai ales de când publică o culegere de conferințe în 1907 în volum, în limba franceză, cu titlul *La pragmatism*, volum prefăcut de Henri Bergson. William James a studiat la Harvard. Tot aici a fost profesor de anatomie comparată, de psihologie și apoi de filosofie. Fratele scriitorului american Henri James, W. James a avut preocupări plurivalente: a produs o teorie celebră în matematică și este considerat totodată unul dintre marii psihologi ai lumii. Avea un talent desăvârșit în arta convingerii. De fapt conferințele sale ținute în SUA, Franța și Germania scoate ideile pragmatice din selectul, dar restrânsul grup, de la Harvard.

W. James sesizează importanța ideilor lui Peirce și le conferă o nouă întemeiere punând accentul pe ideea că pragmatismul trebuie văzut ca o nouă metodă și o teorie a adevărului.

Astfel, pragmatismul este o metodă care permite să rezolvăm controverse metafizice interminabile. Reluând exemplul dat de G. Papini, W. James susține că o idee nu are valoare de adevăr în afara semnificației practice. Ideile sunt instrumente eficace de acțiune, un mod de a obține rezultate concrete. Cum spuneam, odată cu Ch. Peirce și W. James se produce o schimbare radicală, de viziune, față de modelul tradițional de filosofie care punea accentul pe principii și cauze prime, pe axiome evidente prin ele însele. Filosofia tradițională căuta principiile prime ale existenței din care să deducă apoi consecințe teoretice și practice. Pragmatismul înseamnă întoarcerea la consecințe, rezultate, lucruri. Metoda pragmatică poziționează mintea, așadar, spre efecte ori rezultate.

Pragmatismul, susține W. James este totodată și o teorie genetică a adevărului. O idee nu este adevărată, ci devine adevărată; ea este făcută adevărată în procesul verificării ei. O idee își “dobândește” adevărul efectuând o “muncă”. Acest fapt nu trebuie înțeles empirist, susține W. James, în sensul că nu trebuie să invocăm neapărat o experiență sau un control al simțurilor pentru a susține că o idee este adevărată. Este suficientă și o adeziune a intelectului nostru, o nedezmintire a lui cu ajutorul proceselor de comunicare. Adevărul așadar, este un produs al gândirii dar și un rezultat la comunicării. Totodată adevărul este un principiu de acțiune – o idee se dovedește adevărată dacă produce consecințe utile pentru noi. El, adevărul, nu descrie o presupusă structură reală a lumii, cât mai degrabă este un instrument de ordonare a experiențelor haotice pe care ni le procură simțurile. Știința nu este o descriere structurală a lumii; ea pune și rezolvă probleme obișnuite pentru a ne scoate din “încurcături” practice și a ne scăpa de tot felul de “perpelexități” teoretice. Cu timpul, pragmatismul a devenit o teorie extrem de influentă în rândul oamenilor de



știință americani și, evident, în ramurile filosofiei științei, susținând teoretic posmodernismul și gândirea comunicațională.

### 6.3 Nae Ionescu și programul metafizicii ca realitate trăită

Gândirea românească în secolul al XX-lea a atins etapa ei de maturitate deplină, fapt care explică de ce se vorbește acum, cu deplin temei, cel puțin despre perioada interbelică, ca despre etapa clasică a filosofiei românești. Ea este ilustrată de o serie de sisteme de gândire și de propunerile metafizice aparținând lui Constantin Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Nae Ionescu, Mircea Florian ori Constantin Noica. Acești gânditori au investigat pe cont propriu mari teme ale gândirii filosofice și au propus noi itinerare de rezolvare cât și soluții proprii de răspuns la cunoscutele, de acum, provocări ale filosofiei. Aceste sisteme de gândire sunt realizări exemplare ale gândului filosofic și ne îndreptățesc să vorbim despre o filosofie românească ce posedă o serie de dominante conceptuale proprii. Ne-am oprit pentru a ilustra aceste propuneri de noi itinerare de investigației filosofică la Nae Ionescu. Motivul? Spre deosebire de ceilalți filosofi români enumerați anterior, Nae Ionescu este cel mai puțin cunoscut în substanța sa filosofică. Mai ales că în ultimii ani (reflex al modului comunist de face filosofie), Nae Ionescu a fost judecat avându-se în vedere numai opțiunilor sale politice de dreapta. Prezentarea ce va urma poate fi considerată doar ca un exercițiu de interpretare aplicat, cu precădere, *Metafizicii I*, cursul din 1927-1928.

#### 1. Înțelesuri ale metafizicii în viziune naeionesciană

Dacă acceptăm distincția propusă de către Mircea Vulcănescu – a se vedea conferința *Filosofia românească contemporană*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică, Dimensiunea românească a existenței*, Editura Eminescu, 1992 p.191-196 – între cele trei tipuri de gânditori români cu motive sufletești și interese aparte de filosofare, filosoful social-politic, profesorul de filosofie și filosoful propriu-zis, Nae Ionescu deține o poziția singulară în cultura noastră într-un dublu sens. Întâi, trebuie remarcat că în formula personalității lui s-au contopit necontradictoriu tipurile amintite de filosofi (tipuri ce acoperă și astăzi universul de discurs al cugetării românești) și, totodată, că în ciuda varietății preocupărilor filosofice, gândirea lui Nae Ionescu are organicitatea și statornicia marilor expuneri metafizice europene. Apoi, în al doilea rând, trebuie spus că Nae Ionescu este singurul filosof român ce a negat, profesor fiind, relevanța pedagogică a tradiției filosofiei didactice românești de sorginte maioreșciană. Astfel, acolo unde se impunea cutuma imparțialității și obiectivității, la catedră așadar, Nae Ionescu încerca să

găsească soluții la propriile sale nedumeriri filosofice. Și tot la catedră el repunea pe cont propriu, pentru a ajunge la rădăcina lucrurilor, marile dileme ale metafizicii, într-un moment în care filosofia de erudiție, scientism și pozitivistă, era la mare preț, iar metafizica era considerată "...ca o rămășiță a trecutului, ce nu poate figura decât în cadrul istoriei filosofiei, întrucât e incompatibilă cu veleitățile disciplinelor filosofice de a se constitui ca științe." (*Ibidem*, p. 199).

Nae Ionescu, după mărturiile celor care l-au cunoscut, filosofa cu același firesc cu care noi respirăm, făcea metafizică și-l îndruma și pe alții să urmeze "tentația luciferică" (Mircea Vulcănescu), nu din obligații didactice, ci dintr-o necesitate lăuntrică ce ne amintește de Socrate. "Privindu-l încă de la cursurile lui, vedeam cum Nae Ionescu proceda mai întâi socratic, iscodind lumea vastă a posibilităților, combinându-le cu mintea lui ageră și opunându-le perechi. Căuta apoi, între ipoteze, pe cea mai potrivită împrejurărilor, mediului, ambianței, mediu care era totdeauna pentru el...filtrul prin care lucrurile trec din lumea posibilităților pure la evenimentul aievea petrecut, la faptă. Ca ziarist, Nae Ionescu proceda la fel, iscodind întocmai ca la curs lumea vastă a posibilităților, pe care le trecea prin ascuțișul de foarfecă al întrebării....Nici o deosebire, din acest punct de vedere, între cursurile lui și articolele lui de ziar. Singură materia problemelor era deosebită. Nu însă și tratarea lor." (Mircea Vulcănescu, *Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 146).

Într-adevăr. Nae Ionescu trata toate problemele de natură logico-filosofică, în plan mai general, problemele intelectuale controversate, de pe o unică poziție teoretică: aceea a metafizicianului. Poziționarea minții sale era, pare-se, în tensiunea ei lăuntrică, tipică pentru modul de reacție a unei gândiri ce zămislește, fără vreun effort special, metafizică. De aici unitatea și organicitatea gândirii naeionesciene, recognoscibile în ciuda varietății preocupărilor sale de filosofie, manifestate la catedră sau în scris.

Așadar, putem susține că preocupările filosofice ale lui Nae Ionescu sunt accentuat metafizice, sau, ceea ce este același lucru, dominante sunt, în ansamblul strădaniilor sale intelectuale, preocupările de natură metafizică, chiar și atunci când are ca sarcini didactice susținerea de cursuri de logică sau de istoria logicii.

Și tot în acest context, trebuie spus clar că interesul preponderent pentru metafizică al lui Nae Ionescu nu era de natură strict intelectual-sentimentală – reabilitarea unei discipline disprețuite și alungate din câmpul "filosofiei științifice" la modă în Europa primelor decenii ale veacului XX. Hotărât nu! Filosofia, în credința de nezdruclănat a lui Nae Ionescu, nu există în afara exercițiului ei metafizic, iar a filosofa înseamnă a ne pune în

acord pe noi înșine cu lumea în care trăim. Așadar, interesul pentru metafizică este existențial pentru că, în înțeles naeionescian, metafizica este un “cod de trăire” și de valorificare a realității în raport cu constângătoarele necesități de echilibru interior prezente în ființa fiecăruia dintre noi. Metafizica este răspunzătoare de echilibrul nostru interior întrucât “ punctul de ajungere a speculației metafizice este puțința de a trăi și de a ne orienta în viață...” (Nae Ionescu; *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 37).

Prin urmare, în acest înțeles cu totul special, metafizica este o chestiune și o problemă personală, ceva ce ține de orizontul exclusiv al trăirii vieții și al lămuririlor personale. Ea nu trebuie confundată cu ceea ce ne-a lăsat prin tradiție cugetarea filosofică europeană, cu metafizica scrisă de sorginte scolastică și cu moștenitoarea fidelă a acestei tradiții: gândirea de tip catolic. Strict vorbind, conceptul metafizicii la Nae Ionescu se împlinește într-o reconstrucție teoretică a metafizicii trăite și orientată polemic spre tradiția de gândire scolastică, reconstrucție alternativă și, totodată, replică la metafizica catolică, tomismul și neotomismul (*summum* al metafizicii scrise în viziune naeionesciană)

## 2. Critica metafizicii apuseane

Răfuiala cu acele configurații ale metafizicii, care au transformat tradiția europeană vie de meditație filosofică în veritabile prejudecăți de gândire și scheme abstracte rupte de viață, reprezintă o constantă atitudinală și teoretică recognoscibilă la Nae Ionescu încă din perioada când predă, în tinerețea sa, cursuri de logică.

Critica metafizicii apusene pe care o întreprinde Nae Ionescu, este de natură sistematică și ea vizează în principal modul de gândire catolic configurat exemplar în metafizica scolastică, în tomism și, mai apoi, în neotomism, mod de gândire caracteristic, în general, atitudinii occidentale de raportare și valorizare a vieții. Celelalte poziții specifice filosofiei apusene – panteism, deism, nominalism, criticism, pozitivism...ș.a., sunt în opinia sa, variante ale acestui mod de gândire fundat pe ideea de muncă și de creație, pe o atitudine activă și demiurgică în fața existenței. Teza pe care o argumentează Nae Ionescu în cursurile și articolele sale a fost exprimată tranșant în expresia: “filosofia catolicismului reprezintă o metafizică cum nu trebuie să fie.” (*Ibidem*, p. 18). De ce? La această întrebare legitimă, Nae Ionescu răspunde simplu: pentru că această filosofie ignoră istoricul-concret, pentru că este abstractă și ruptă de realitatea trăită și nu ne poate orienta în viață. Ea nu poate fi un “cod de trăire” și, prin urmare, principala funcție pe care trebuie s-o îndeplinească metafizica în viața spirituală, “intrarea în contact cu absolutul”, nu poate fi realizată. Prin urmare, filosofia catolicismului este o metafizică “cum nu trebuie să fie”

pentru că ea a dizolvat spiritul metafizicii însăși. “Germenii de disoluție a spiritului metafizic”, în expresia lui Nae Ionescu, au fost înscrși în chiar corpusul metafizicii scolastice încă din momentul nașterii ei, tot astfel, cum sunt înscrise și bolile ereditare în materialul nostru genetic.

Prin urmare, critica metafizicii apusene, respectiv a filosofiei catolice, ia forma unei analize de patologie a gândirii filosofice și vizează, nici nu se putea altfel, “materialul genetic” în care este înscris “programul” disoluției metafizicii: teoria judecății. Critica este pe cât de ingenioasă pe atât de radicală. Simplificând drastic o argumentație extrem de abstractă și laborioasă, lucrurile par a sta, în viziune naeionesciană, astfel: spre deosebire de atitudinea religioasă care vizează o activitate practică, respectiv mântuirea, atitudinea metafizică este o activitate teoretică în sens originar, grecesc, de privire, speculație, contemplare, viață speculativă.

Metafizica ne îndrumă, așadar, spre un anumit tip de cunoaștere (cunoașterea prin conaturalitate, adică prin transformarea noastră în însuși obiectul cunoscut, cum se exprimă Nae Ionescu), tip distinct de celelalte activități spirituale cognitive, din moment ce obiectul metafizicii este adevărul absolut. Metafizica scolastică și pe urmele ei filosofia catolică s-au depărtat de sensurile originare ale acestei cunoașteri metafizice prin cultivarea exclusivă a planului logic și a gândirii raționale. Cum? Urmând sugestiile filosofiei aristotelice centrate pe conceptul substanței și, ca o consecință necesară în plan logic, pe privilegierea judecăților de predicatie în raport de alte judecăți. Astfel, gândirea scolastică, responsabilă de “catolicizarea” lui Aristotel, I-a atribuit copulei “este” nu numai funcție logică ci și existențială. Simpu spus, în această perspectivă se confundă, în mod ilicit, planul logic exprimat de judecățile existențiale (de predicatie) cu planul existenței ca atare. “Este”, dintr-o judecată de existență, ne avertizează Nae Ionescu, nu-și poate depăși “natura” sa logică, de copulă, de simplă legătură între subiect și predicat. Nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de forma lingvistică “este” care ne trimite cu gândul, în mod nelegitim, la esențe reale, metafizice, ale lumii. Este ca și cum am confunda cunoașterea dată, constituită, cu procesul dobândirii cunoașterii. Una este să dobândim cunoașterea și alta este să o prelucrăm conceptual, logic, să o transformăm în judecăți existențiale, să o sistematizăm și să o transmitem.

Cum se explică această persistență în greșeală timp de secole? Pentru a susține ideea că lumea este comprehensibilă datorită funcției îndeplinite de principalul instrument de cunoaștere al omului, care este rațiunea, opinează Nae Ionescu. Cu ajutorul rațiunii, noi putem surprinde ceea ce reprezintă proprietățile lumii, modurile de a fi ale ființei. “

Metafizica este știința ființei, a existenței, a ceea ce există în adevăr; rațiunea este funcția sufletului nostru, adaptată și adecvată existenței. Prin urmare, metafizica este posibilă, pentru că are un instrument de lucru, care este rațiunea.” (*Ibidem*, p. 76).

Scolastica crede, opinează în continuare Nae Ionescu, că prin rațiune noi înțelegem într-un mod mediat ceea ce am dobândit prin intelect ca facultate mai generală de cunoaștere. Intelectul, în calitate de facultate primară de cunoaștere “produce” conceptele pe care apoi rațiunea, facultate de înțelegere mediată, le conexează pentru a forma cunoștințe raționale cu valoare metafizică. Acest mod de a reduce cunoașterea lumii la cunoștința rațională și postularea ilegală a faptului că a cunoaște în orizont metafizic înseamnă a combina concepte ( cunoașterea prin concepte pure) reprezintă simptomul clar al disoluției metafizicii apusene în diferite forme de scientism.

Prin urmare, în această teorie a judecății vom găsi și mărirea dar și decăderea metafizicii scolastice, a filosofiei catolicismului și a tuturor curentelor de gândire apusene care, într-un fel sau altul, confundă ceea ce este dat într-o evidență obiectivă: planul logic cu planul realității metafizice. Unind în minte ceea ce în realitate este despărțit, acest mod de a concepe metafizica are pretenția, neîntemeiată în optica lui Nae Ionescu, că poate deduce realitatea metafizică din gândire, inversând, astfel, ceea ce este original și temei al lumii cu ceea ce este derivat și secund, realitatea reală cu atributele și modurile ei de manifestare.

Concluzia lui Nae Ionescu, într-un astfel de context argumentativ, care procedează în spiritul gândirii sale, se impune de la sine: dacă la realitatea metafizică nu avem acces prin rațiune și deducție logică, atunci trebuie să căutăm alte căi de cunoaștere a absolutului. Numai astfel vom putea elimina sofismele care au invadat conștiința omenească, sofisme cauzate de supremația modului apusean de valorificare și raportare la viață, de hegemonia metafizicilor de inspirație scolastică. Dar, din faptul că metafizica și gândirea apuseană dețin supremația, nu putem deduce că numai prin ele dobândim adevărul. Atingerea lui ține de inspirație și de har. Adevărul nu este o expresie a cantității, o rezultată statistică a opiniilor majoritare. De aceea se impunea, cu urgența lucrurilor ce nu mai pot fi amânate, căutarea unei alternative la modelul de gândire caracteristic metafizicii apusene, alternativă care ar trebui întemeiată nu pe considerații logice falacioase ci pe modul de a fi al omului în lume.

Axioma gândirii metafizice naeionesciene pare a fi exprimată în următoarea frază: “Înainte ca eu să știu că exist, înainte ca eu să am cunoștință, să iau cunoștință de mine

însumi, eu exist pur și simplu; înainte de a cunoaște această realitate, eu trăiesc această realitate.” (*Ibidem*, p. 105).

### 3. Către o metafizică a realității trăite

Nae Ionescu este un metafizician și prin excelență un filosof de construcție, un gânditor care obține satisfacții intelectuale din cultivarea riscurilor gândirii...”deslușim că de-a lungul întregii lui vieți stă parcă o perpetuă ispită de a cunoaște...iscodirea posibilului închis în lucruri, adică împingerea lucrurilor la extrema lor limită de existență, trecerea lor de la ceea ce sunt la ceea ce pot fi, ori nu pot ca să nu fie. Ispită de logician, desigur, dar de logician la pândă vieții” (Mircea Vulcănescu, *Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu*, Ed. cit., p. 145). Așadar, cu o astfel de structură lăuntrică, Nae Ionescu nu putea să rămână pe teritoriul comod al criticii negative. Preocupările sale de patologie filosofică sunt propedeutice pregătind drumul către o nouă construcție metafizică. Analiza stării de boală este profitabilă teoretic în măsura în care aceasta indică și posibilele soluții de însănătoșire. De aceea critica metafizicii scolastice și a filosofiei apusene în general reprezintă numai o față a medaliei. De cealaltă față, stau intențiile constructive, încercările pozitive de întemeiere a unei noi metafizici care să nu se prăbușească sub greutatea propriului edificiu conceptual, așa cum gândea Nae Ionescu că s-a întâmplat cu metafizicile care s-au inspirat din spiritul scolastic.

Vom încerca să recompunem, în dimensiunea sa intensională, noua configurație conceptuală pe care Nae Ionescu o propune ca alternativă la metafizica pe care el o desemnează generic cu termenul de scolastică.

Proiectul unei metafizici alternative la metafizica scolastică a Apusului își are rădăcina într-o opțiune subiectivă la așa-zisa problemă crucială din metafizică. Pentru Nae Ionescu această problemă constă în pendularea permanentă între contactul cu realitatea prin intermediul cunoașterii logice “adică a depășirii noastre prin înglobarea realității, care există în afară de noi, într-un anumit sistem de concepte” și contactul cu aceeași realitate prin trăirea ei, “adică depășirea noastră pe linia trăirii” Opțiunea lui Nae Ionescu este clară în această privință: el optează pentru cea de-a doua variantă, invocând modul de raportare a simțului comun la lume. Atitudinea naturală, comună, de raportare și valorificare a vieții nu face din “cuget, deci exist” maximă de viață și nici regulă cognitivă întemeietoare în ordinea cunoașterii. Trăirea realității este ontologic și logic înaintea cunoașterii ei. Această trăire conduce ființa umană la o depășire a sinelui propriu și la posibilitatea de a trăi universul existent în afară de strictul univers interior constituit din eu-l propriu. Oricum am înțelege-

o, în esență, metafizica, “este o încercare a spiritului omenesc de a se depăși pe el însuși”. (*Ibidem*, p.110-117).

În esență, metafizica este fundată pe actul original al trăirii, respectiv pe un instrument nemijlocit de cunoaștere: iubirea. Făcând distincția între două înțelesuri concurente ale iubirii pe care le-a moștenit tradiția culturii europene - iubirea ca acțiune sintetizată în imperativul de a-ți iubi aproapele ca pe tine însuși și iubirea, ca *transformatio moris*, iubirea ca formă de cunoaștere, în care subiectul se transformă în obiectul care-l stă în față – Nae Ionescu propune un model al cunoașterii sintetizat în formula: “nu știu ceea ce văd, ci văd ceea ce știu” și, totodată, o metafizică a interiorității lărgite. A cunoaște metafizic înseamnă să trecem dincolo de ființa noastră individuală, prin punerea în acțiune a propriilor noastre posibilități de depășire. Iubirea este singura “dotare nativă”, pentru a ne exprima astfel, care ne propulsează în afară din noi înșine spre obiectele exterioare nouă, pentru a le trăi și cunoaște tot așa cum trăim și cunoaștem propria noastră interioritate. Obiectele lumii devin astfel un gen de “altul nostru”, ceva care nu ne mai este străin, din moment ce noi înșine ne-am identificat cu ele prin actul de trăire. Așadar, iubirea, în calitate de instrument de cunoaștere, ne scoate din sine și ne face disponibili pentru a intra în contact nemijlocit cu obiectele lumii.

Dar procesul cunoașterii nu se încheie aici, pentru că ...”întors din această călătorie de identificare cu obiectele din afară, tu ai posibilitatea ca aceea ce ai trăit atunci, să dai în formule conceptuale (s.n.) și orice trăire traductibilă în formule conceptuale este...cunoaștere.”(*Ibidem*, p. 126). În ordine epistemică, iubirea ne deschide către obiecte, aducându-le în proximitatea noastră pentru că noi înșine ne-am transformat în obiectele pe care dorim să le cunoaștem. Această “empatie” subiect-obiect este apoi tradusă în termeni conceptuali și în diverse enunțuri pentru a fi comunicată și, de ce nu, testată de cei care vor să refacă, personal, acest itinerar de cunoaștere. Conchidem că iubirea ca instrument de cunoaștere înlocuiește judecățile de predicăție în calitatea de principii ale metafizicii, esențiale în scolastică și tomism. Sofismul caracteristic filosofiei catolice al identificării planului logic cu cel existențial, metafizic, este astfel evitat. Vom reveni asupra acestei idei după un scurt ocol.

Nae Ionescu, cum mai spuneam, dorește să fundeze metafizica plecând de la poziția naturală a spiritului omenesc, respectiv de la postulatul de bază al simțului comun: lumea este despicată între obiect și subiect, între ceea ce are existență obiectivă și ceea ce are existență subiectivă. Existența lumii este o existență obiectivă. Ea ni se impune sub forma unei evidențe ce ne obligă să o afirmăm. Această distincție a simțului comun este

valorificată metafizic de către Nae Ionescu în conformitate cu o schemă de gândire de inspirație aristotelică. Formele, structurile, unitățile, formulele de organizare proprii realității despre care vorbește Nae Ionescu seamănă cu forma aristotelică. De altfel, chiar Nae Ionescu indică în mod expres această înrudire, arătând și care sunt deosebiri față de Aristotel. Raționamentul lui, în această privință, este destul de simplu: Realitatea se organizează în unități organice. Există structuri ale realității sensibile, esențe, care sunt forme de organizare, în care sunt ierarhizate și dispuse lucrurile. Aceste structuri ale realității materiale nu sunt la rândul lor materiale, ci spirituale.

Prin urmare, lucrurile care compun realitatea sensibilă sunt expresii ale tipurilor, ale esențelor care există nematerial și pe care Nae Ionescu le numește “realități spirituale” plecând de la supoziția că ceea ce nu este material este spiritual. În realitatea sensibilă noi percepem exemplarele unui anumit tip de organizare. Îl percep, de pildă, pe Socrate ca exemplar al tipului Om, ca mod de manifestare a spiritualului, prin ceva ce este sensibil. Așadar, realitatea are o dublă natură: pe de o parte o natură sensibilă, a lucrurilor, expresii ale principiul individuației, iar pe de altă parte o natură spirituală, esențială, constituită din formele de organizare ale acestei realități sensibile. În realitate există și esențele ca atare în calitate lor de tipuri cu toate că acestea nu sunt sensibile. Esențele preexistă lucrurilor sensibile pentru că ele sunt, cum ar spune Platon, modele, arhetipuri. Pe urmele lui Platon, Nae Ionescu admite că esențele preexistă ontologic în raport de lucruri și că acestea din urmă sunt într-un fel “copii”, sau prototipuri ale lor. Prin urmare, gândirea naeionescină este un platonism în măsura în care admite că esențele sunt de natură ontologică. Dar numai atât, pentru că, așa cum mai spuneam, Nae Ionescu vrea să fundeze metafizica plecând de la reacțiile simțului comun.

Există, în acord cu simțul comun, o realitate obiectivă și o realitate subiectivă, o lume exterioară nouă și o lume interioară nouă, o lume sensibilă și o lume spirituală. Lumea sensibilă, realitatea în sens de substanță, este despicată, structurată dual. Pe de o parte, există lucrurile sensibile și, pe de altă parte, există formele de organizare, tipurile în care se încadrează, ca mod de expresie, aceste lucruri. Deci realitatea este un compus din esențe care sunt de natură spirituală și din lucruri sensibile ca moduri materiale de a fi ale acestor tipuri. Atunci când cunoaștem sau simțim, ca tipuri distincte de atitudini spirituale ale omului, noi stabilim legături cu esențele ontologice pentru că numai ele sunt de aceeași natură cu structurile spirituale ale omului: conceptul și trăirea. Comunicarea are loc de la natură spirituală la natură spirituală, de la spirit la spirit, pentru că altfel nu am putea



explica cum se cuplează spiritualul cu sensibilul din moment ce ele ar fi de naturi total diferite.

În domeniul logic există aceeași “lege de organizare” ca și în lumea existenței. Așa cum esențele preexistă ontologic în realitate, tot astfel și conceptele preexistă ca structuri, ca moduri de organizare a realității logice. Esențele și conceptele sunt unități organice, este adevărat, distincte ontologic – din moment ce primele încorporează realitatea sensibilă, iar ultimele aparțin realității logice, “ele există logicicește” – între care există un fel de simetrie structurală (analogie, în expresia lui Nae Ionescu.). Numai așa se poate explica cum este posibilă cunoașterea, cum subiectivul își creează, într-un fel, propriul său obiect, se obiectivează, iar obiectul se subiectivează. Conceptul ca realitate logică ce preexistă reprezintă condiția de posibilitate a celorlalte forme și mecanisme implicate în procesul cunoașterii. Preexistența lui face superfluă ideea de inducție și, totodată, prin acest statut al lui se poate explica și ceea ce urmează: raționamentele și procedurile de raționare.

Omologia aceasta dobândită ca urmare a statutului comun de preexistențe pe care îl au esențele și conceptele, omologia aceasta între planul realității și planul logic, fundează până la urmă cunoașterea pe realitatea însăși. “Concluzia noastră este că conceptele sunt fondate pe realitate, nu numai prin posibilitatea lor de a subsuma anumite cazuri concrete, ci sunt încă fondate metafizic, prin faptul că însăși realitatea sensibilă creează asupra faptelor, anumite forme generale, care există în chip real....aceste unități superioare faptelor concrete, înglobează toate aceste fapte și au o existență reală – nu în sensul realității sensibile; dar este evident că realitatea sensibilă nu este singura realitate posibilă, pentru că, în definitiv, nimeni nu poate să identifice realitatea sensibilă cu realitatea.”(*Ibidem*, p. 92).

De pe această poziție, Nae Ionescu îi critică pe conceptualiști și pe nominaliști care nu admit existența unor forme superioare faptelor concrete. Argumentele pe care le aduce filosoful nostru, pentru a accepta această structură ontologică a lumii, are ca fundament ideea că substanța, principiul identității și existența sunt termeni corelativi care “fac parte dintr-un același sistem de înțelegere și de valorificare”( *Ibidem*, p. 95). Corelația acestor trei termeni este subsumată ideii de evidență obiectivă. Prin urmare, structura ontologică a lumii propusă de Nae Ionescu se fundează pe ideea de “evidență obiectivă”.

Revenind, în rezumat, Nae Ionescu se răfuiește cu conceptul de acțiune. El propune o metafizică a contemplației nu a acțiunii; nu dorește cunoaștere, ci înțelegere; trăire a realității sub forma iubirii mistice și nu cunoaștere logică; mistică și depășire a individualului, nu cunoaștere conceptuală și încadrare exterioară a obiectelor; propune o

metafizică a interiorului și nu exteriorului prin formula “Nu știu ceea ce văd ci văd ceea ce știu.” În sfârșit, Nae Ionescu propune un nou itinerar pe care trebuie să-l parcurgă metafizica prin luarea în considerare a structurii spirituale specifice Răsăritului. Aceasta înseamnă revenirea la sensul original al iubirii care a fost falsificat printr-o interpretare abuzivă ca acțiune și caritate.

#### **6.4 Stiluri de filosofare în gândirea secolului al XX-lea. O dezbatere actuală: filosofie continentală versus filosofie anglo-saxonă**

##### **1. Punerea problemei**

De câțva timp, mai ales în ultimul deceniu, se vorbește din ce în ce mai insistent, despre existența a două moduri de a înțelege și practica filosofia în gândirea europeană și americană, moduri între care există actualmente slabe canale de comunicare. Este vorba despre distincția dintre două paradigme, două modele distincte de gândire ce ar structura din interior stilul de filosofare în secolul al XX-lea, respectiv despre modul de gândire continental, ce se referă la creația filosofică din țările europene cu tradiție în domeniu, Germania, Franța, Italia, Spania și Țările Nordice și modul de gândire anglo-saxon ce acoperă spațiul de cultură britanic și american.

Distincția are o realitate acoperită în fapte intelectuale de natură filosofică evidentă, sau ea este doar de natură metodologică și exclusiv conceptuală?

Este o întrebare la care nu vom putea răspunde satisfăcător dacă nu vom avea o reprezentare clară asupra naturii și temeiurilor acestei distincții care trădează, cum vom vedea, opțiuni metafilosofice de cele mai multe ori nemărturisite și chiar neconștientizate. Privind dintr-o perspectivă istorică și culturologică, această distincție își află originea în tradițiile intelectuale și spirituale diferite care au constituit geografia culturală europeană modernă, geografie trasată pe fundalul existenței națiunilor și a statelor naționale.

O lucrare-sinteză de apariție relativ recentă care ia în cercetare natura filosofiei și diversitatea formelor ei de manifestare în gândirea contemporană, *Între Wittgenstein și Heidegger*, editată de către profesorul Valentin Mureșan la Editura Alternative în 1998, nuanțează distincția dintre aceste stiluri de filosofare în gândirea europeană, punând în acțiune atât argumente istorice cât și sistematice. Lucrarea cuprinde, între altele, și un set de interviuri realizate cu o serie de filosofi-profesori la marile universități ale lumii, interviuri centrate pe modul în care aceștia se autopercep ca filosofi profesioniști ce formează conștiințe în domeniu, cât și pe felul în care gândesc natura și diversitatea

practicării filosofiei. Editorul pleacă de la convingerea că există actualmente în lume o criză de identitate a filosofiei datorită faptului că, spre deosebire de știință, ea nu posedă o unitate paradigmatică lipsindu-I, prin urmare, unitatea internațională a temelor, metodelor, limbajului, intențiilor programatice ș. a. Sunt intervievați: John Lucas (Oxford), William Charlton (Edinburg), Patrick Suppes (Stanford), Francois Laruelle (Paris X-Nantare), Christopher Kirwan (Oxford), John Laughland (Paris), Jim Mac Adams (Trent-Canada), Wolfgang Balzer (München), Roger Crisp (Oxford), Pierre Caussant (Paris), gânditori care practică stiluri de filosofare distincte.

Urmând și sugestiile lucrării menționate, vom investiga temeiurile acestei distincții încercând să-I trasăm, totodată, geografia ei intelectuală cu scopul de a înțelege mai bine cultura filosofică europeană și, de ce nu, gândirea românească actuală. Trebuie spus că distincția în cauză – paradigmă continentală vs. paradigmă anglo-saxonă - pleacă de la constatarea unei stări de fapt în privința actului de filosofare, respectiv de la “ existența unor stiluri complet diferite ( căci ce asemănări există între ceea ce face Derrida și ceea ce face Quine?) de a practica o activitate intelectuală ce poartă, în toate cazurile, același nume: filosofie. Mai e, apoi, constatarea inexistenței unei comunicări reale între cei ce aparțin unor paradigme filosofice diferite și a pretențiilor de exclusivitate ale fiecărei tabere de a reprezenta, numai ea, “marea”, “adevărata”, “autentica” filosofie”. (*Op. cit.* p. 101-102).

Așadar, modul efectiv în care se înțelege și se face actualmente filosofie permite să se vorbească despre existența a două paradigme de gândire specifice celor două lumi (“continente conceptuale”) amintite.

Dezbaterile în jurul acestei distincții sunt abia la începuturi și ele au fost inițiate, mai ales, de către intelectualii-filosofi din centrul și sud-estul Europei care și-au desăvârșit educația în domeniu, sub influența contradictorie a acestor două “mega-stiluri” de gândire filosofică. Cine își formează, concomitent, deprinderile de a filosofa în sistemul educațional specific celor două lumi - susțin cei mai mulți intelectuali din Europa fostă comunistă care au trecut printr-o astfel de experiență intelectual-formativă – constată cu ușurință că stilurile de gândire însușite nu pot coexista din cauza diferențelor uriașe în modul de valorizare a investigației filosofice.

Există astfel, în aria conceptuală a “mega-stilurilor” filosofice actuale, diferențe semnificative chiar rupturi de comunicare între programele de învățământ, între selecția temelor și a filosofilor reprezentativi care formează cuprinsul manualelor universitare și dicționarelor de filosofie, între ceea ce reprezintă scop și mijloc în investigația filosofică ș.

a. ceea ce pune sub semnul întrebării chiar ideea de unitate și identitate cu sine a filosofiei. Iată, spre ilustrare, care este opinia curentă în lumea anglo-saxonă despre Friedrich Nietzsche, considerat unul dintre pilonii gândirii continentale în veacul al XX-lea: “În lumea anglofonă Nietzsche a fost numai rareori un filosof important. Imaginea sa populară a fost în cel mai bun caz cea a unui viguros aforist ale căror *aperçu*-ri psihologice au anticipat în parte teoriile lui Freud, iar în cazul cel mai rău, cea a unui dintre ultimii, dar poate cei mai incendiari, din lungul șir de oponenți germani ai idealurilor iluminismului liberal. În particular, repudierea disprețuitoare a democrației în favoarea idealului aristocratic...ateismul său...atacurile sale la adresa eticilor creștină și utilitară...la care s-ar putea adăuga atitudinea sa nedisimulat misogină – toate aceste elemente au constituit obstacole în calea obținerii unei simpatii cât de cât generale în lumea anglofonă.”(Antony Flew, *Dicționar de filosofie și logică*, Humanitas, 1996, p. 239). O astfel de situație nu poate să nu trezească perplexitate în mintea celui care și-a format deprinderile de a filosofa în așa zis-ul stil continental de cugetare, stil care îl consideră pe Nietzsche un reformator al metafizicii tradiționale. “Se poate susține pe bună dreptate că postmodernitatea filosofică ia naștere în opera lui Nietzsche” (Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, Pontica, 1993 p. 98.), reprezintă opinia curentă a filosofilor practicieni al așa zis-ului stil continental.

Tot astfel, filosofi considerați reprezentativi pentru gândirea veacului al XX-lea în lumea continentală, între care Sartre, Heidegger, Cioran, Derrida Michel Foucault ș. a. sunt percepuți mai degrabă ca literați în lumea anglo-saxonă.

Cum se știe, toți filosofilor profesioniști sunt, în lumea anglofonă, profesori de filosofie. S-ar părea că ceea ce se spune despre aceste stiluri de filosofare din perspectiva anglo-saxonă se referă aproape în exclusivitate la filosofia didactică, în timp ce poziția continentală în domeniu îl vizează și pe filosoful care ia pe cont propriu reflecția asupra lumii, cu toate că, în particular, el poate fi și profesor de filosofie. Oricum, în lumea anglo-saxonă un personaj precum Cioran, care a practicat “filosofia ca antifilosofie” (Gabriel Liiceanu), este greu de conceput.

## 2. Percepții asupra naturii și rolului filosofiei

Într-o sinteză a opiniilor formulate de către profesorii intervievați pe care i-am amintit, deosebiriile dintre stilul anglo-saxon și cel continental de filosofare ar consta în următoarele:

1. Stilul anglo-saxon este analitic întrucât propune o abordare mai detaliată și mai argumentativă a problemelor filosofice și mai puțin o analiză literară și figurativă.

Concluziile sunt supuse apoi judecății critice și testelor teoretice. Stilul anglo-saxon este totodată empirist în sensul în care prin “empirist” trebuie să înțelegem, pe de o parte, încercarea de a supune la probe orice aserțiuni, iar pe de altă parte, că invocarea experienței senzoriale este preferată înaintea altor procedee de testare (punere la probă), în întemeierea unor enunțuri. ( John Lucas)

2. Stilul continental este definit, în principal, prin raportare la modul în care este configurată și practică filosofia în Germania și Franța. Filosofia cultivată în celelalte țări apusene se pare că sunt replici, mai mult sau mai puțin fidele, ale marilor curente de gândire existente în cultura umanistă a acestor două țări. Filosofia este concepută, aproape în exclusivitate, în acest spațiu prin raportare la metafizică. “..dacă dorim să definim filosofia, suntem obligați să o definim în raportul său esențial cu metafizica; aș spune că vom numi filosofie orice discurs structurat ca metafizică (s.n.)....metafizica este structura însăși a filosofiei...Ceea ce este specific filosofiei este spiritul metafizic... care a creionat, aș zice odată pentru totdeauna, ansamblul posibilităților unei filosofii.” Gândirea filosofică de tip continental are ca dominantă ontologia și discursul centrat pe ființă chiar dacă “unii filosofi contemporani...caută o gândire care nu mai este axată pe ființă (*l'être*), ci mai curând pe “celălalt” (*l'autre*), pe fenomenele alterității. “Figura emblematică a acestui gen de filosofare este Martin Heidegger. Toți pun probleme pornind de la Heidegger; el a furnizat un fel de limbaj fundamental, cel puțin pentru filosoful francez, chiar și Levinas folosește turnura heideggeriană...Heidegger a impus o cotitură filosofiei, manierei de a filosofa, felului de a pune problemele, raportului cu filosofia” (François Laruelle).

3. Stilul anglo-saxon folosește ca metode de investigație filosofică, în mod predilect, analiza logică, analiza conceptuală și analiza lingvistică. Prin analiza logică se înțelege reformularea problemelor și argumentelor filosofice din limbajul natural în limbajul calculului predicatelor sau în cel al propozițiilor, cu scopul de a cerceta mai bine validitatea lor. Prin analiză conceptuală se scrutează înțelesul și modul în care concepem noi lucrurile, iar prin analiză lingvistică sunt cercetate cuvintele prin raportarea lor la anumite categorii gramaticale. Analiza lingvistică este realizată tot în vederea atingerii unor analize conceptuale ( William Charlton).

4. Diferențele dintre cele două stiluri de filosofare provin și din modul în care își reprezintă fiecare, la nivelul punerii și rezolvării de probleme, raportul dintre filosofie și propria sa istorie. Cum spune Alan Montefiore, filosofia continentală este tot mai conștientă de propria sa istorie, dar nu ca istorie a filosofiei pur și simplu, ci ca domeniu

indispensabil în înțelegerea naturii problemelor. Cât privește filosofia analitică, ea este centrată mai cu seamă pe studiul problemelor.

5. În prim planul filosofiei anglo-saxone, se află construirea și verificarea argumentelor complexe; ea este o aplicare a facultăților de raționare tot așa cum a fost și în gândirea greacă veche...”ceea ce este tipic pentru filosofia de limbă engleză este complexitatea enormă și marele grad de dificultate ale argumentelor sale. Filosofia minții a devenit centrală în ultimii 20 de ani, iar liniile de gândire dezvoltate aici și distincțiile făcute sunt extraordinar de subtile și complexe.... Suntem în miezul unei ere scolastice, a treia eră scolastică...o epocă în care mulți oameni sunt angajați în dispute subtile; noi suntem în chiar mijlocul unei asemenea perioade de intensă activitate filosofică. Acest punct de vedere este diferit de cel continental, dar noi asta credem; nu se poate concepe în Marea Britanie că filosofia aparține trecutului.” (Christopher Kirwan)

6. Poziția istoriei filosofiei și privilegierea comentariului pe marginea marilor texte ale trecutului devenite clasice este un criteriu des invocat în distincția dintre cele două stiluri. Cum spune John Laughland invocând cazul Franței, dominantă este, în ansamblul cercetărilor filosofice istoria filosofiei; în timp ce în Anglia abordarea analitică domină până la excludere istoria filosofiei. În optica sa, tradiția britanică este atât de abstractă și tehnică încât, ea nu mai face nici o referire la viața reală

### **3. Este posibilă în viitor o sinteză a stilurilor de filosofare?**

Opiniile contradictorii formulate în legătură cu natura și felul în care este și trebuie practică filosofia deconcertează pe oricine crede că poate fi dată o definiție neutrală și atemporală a filosofiei, independent de propria ei tradiție ( de tradiția internă a filosofării) și de tradiția culturală (tradiția externă a filosofării) în care este ontologic amplasată. O analiză fie și sumară a opiniilor exprimate de către reprezentanții celor două tabere indică faptul că fiecare înțelege diferit care sunt scopurile spre care țintește filosofia și, respectiv, ce mijloace trebuie puse în acțiune pentru a fi atinse aceste scopuri. Neînțelegerile sunt de natură metafilosofică cu toate că cei intervievați nici măcar nu au pomenit acest cuvânt, poate și pentru faptul că fiecare este integrat într-un model canonic de filosofare. “Eu fac filosofie și nu reflectez prea mult la ceea ce fac”, spune, de pildă, Christopher Kirwan în volumul amintit.

Totodată, disputa este legată de diferențele mari existente între proiecția idealurilor de cunoaștere care orientează investigația filosofică în interiorul celor două lumi, idealuri structurate și formulate la rândul lor într-o strânsă conexiune cu opțiunile culturale și

civilizatorii, până la urmă, cu configurația stilului cultural al fiecărei tradiții. Fără o analiză a acestor diferențe nu se poate întreprinde nimic lămuritor.

Prin urmare, în conținutul acestei dispute avem de-a face, în principal, cu o inversiune între scopuri și mijloace. Ceea ce este pentru filosoful continental simplu mijloc, pentru analist este scop. Precizia și claritatea, argumentarea și analiza critică sunt, s-ar părea, pentru filosofi continentali mijloace și nu scopuri în sine. Astfel, pentru Christopher Kirwan și Jim Mc Adam claritatea și argumentarea contează cel mai mult. Acestea sunt pozițiile-standard afirmate în legătură cu obiectul filosofiei de cei care împărtășesc, fără rezerve, stilul anglo-saxon, stil care este structurat de mentalitatea că filosofia este cercetare și activitate de analiză sau de interogație. Această reprezentare a ținutelor urmărite de filosofie este o opinie curentă și în lumea filosofică americană. “Sunt filosof, nu om de știință, iar noi, filosofi, ne pricepem mai ales să punem întrebări și să nu dăm răspunsuri...A găsi întrebări mai bune, a o rupe cu vechile obiceiuri și tradiții care caracterizează întrebările este un aspect foarte dificil al mărețului proiect uman de a ne face o idee clară despre noi înșine și de a înțelege lumea în care trăim. Filosoful poate contribui la această investigație explorându-și talentul de critic al întrebărilor – talent consolidat în mod profesional – cu condiția să fie receptiv și să nu încerce să răspundă la toate întrebările, pornind de la primele principii “evidente”.(Daniel C. Dennet, *Tipuri mentale, O încercare de înțelegere a conștiinței*, Humanitas, 1999, p. 5).

Spre deosebire de maniera de gândire anglo-saxonă, gândirea continentală consideră că scopurile nu pot fi confundate cu mijloacele. Acestea din urmă trebuie adecvate scopurilor, trebuie să le deservească, fără schimbări de regim ontologic. În esență, gândirea continentală, cea germană îndeosebi, se concepe pe sine ca fiind o filosofie de construcție și de creație, de plămuire și de inovație conceptuală. Filosofia este, am putea spune, în viziune continentală, creație conceptuală personală. Cum spune Wolfgang Balzer, filosofia înseamnă a construi imagini, concepții, teorii, iar argumentarea, precizia și claritatea nu sunt scopuri în sine, ci sunt mijloace. Filosofia are menirea de a da seama de lucrurile omenești, astfel încât, aceștia să găsească în ea orientări pentru atingerea diverselor lor scopuri.

Interesant de știut, și faptul are relevanță și pentru istoria gândirii românești, care este geneza acestui divorț conceptual între două stiluri de filosofare care nu mai pot comunica reciproc, cu toate că ambele au crescut din aceeași tradiție filosofică. Cum se explică faptul că valorizarea tradiției este atât de diferită – fiecare stil de gândire se legitimează invocând istoria filosofiei grecești, modul “original” grecesc de a gândi

filosofic și de a face filosofie – în condițiile în care “faptele filosofice” sunt aceleași? De când datează această separație?

S-ar părea că în ordine spirituală deosebirea survine odată cu nașterea protestantismului impus în Anglia, cum se știe, de către Henric al VIII-lea, în timp ce în ordine intelectuală, distincția dintre aceste două stiluri de filosofare are ca punct de plecare gândirea lui Leibniz și Newton. De atunci, lumea filosofică engleză începe treptat să evoluează deosebit de gândirea continentală. De remarcat că vorbim, acum, în această perioadă, despre deosebiri și nu despre o separare. Despre separare trebuie să vorbim ceva mai târziu, în filosofia postkantiană. Reconcilierea nu pare a fi posibilă din moment ce în dispută sunt implicate habitusurile fundamentale ale investigației filosofice sau gânditorii considerați reprezentantivi (eponimi chiar pentru gândirea din secolul XX) pentru una sau alta dintre cele două paradigme de filosofare. Incomunicarea este un fapt ce pare a ține de domeniul evidenței din moment ce fiecare parte implicată în dispută posedă o serie de clișee valorizatoare negativ în raport de partea adversă. Invocarea acestor clișee, tipice pentru situații belicoase, nu ne dau speranța că suntem în fața unui fenomen cultural pasager.

Trebuie spus că distincția dintre cele două stiluri nu poate fi tratată în termeni de superior-inferior, adică în termeni de ierarhie. Ele par a fi paradigme în sens kuhnian și, ca atare, sunt incomensurabile între ele întrucât nu există un limbaj intraparadigmatic și, prin urmare, neutral. Întotdeauna suntem plasați, ontologic vorbind, într-un tip de tradiție pe care o împărtășim și care permite comunicarea reciprocă între membrii care o întrețin și o susțin. Investigația filosofică are loc întotdeauna, așadar, în perimetrul unei tradiții de gândire, pe care o putem vedea ca un cadru general al reflecției având curioasa însușire de a fi de la sine înțeles. Fără îndoială că întotdeauna filosofii s-au raportat critic la tradiția proprie disciplinei lor, dar această raportare a însemnat totodată și o continuare a ei. Nu totul este supus investigației și argumentației după principiul că dacă totul este argumentabil atunci nimic nu este argumentabil. Asumpțiile fundamentale ale unei tradiții filosofice nu sunt la rândul lor supuse investigației, pentru că filosoful are întotdeauna de rezolvat o problemă circumscripă chiar și atunci când cercetează critic fundamentele proprii filosofării și actului de filosofare. Există întotdeauna elemente implicit asumate în investigația filosofică, elemente de fundal, care fac posibilă chiar această investigație. Altfel spus, orice act de filosofare este posibil sub premisa existenței permanente a unor condiții de posibilitate ale acestuia, condiții asumate ca pe ceva de la sine înțeles. Astfel, în aceste premise ale oricărei investigații filosofice considerate a fi de la sine înțelese,



includem ilustrativ, fără pretenția unei taxonomii sistematice, limba cu toate regulile ei gramaticale, deprinderea de a filosofa, faptul că cercetarea filosofică este ceva dezirabil, convingerea că efortul cognitiv are sens, anticiparea standardelor de excelență științifică care condiționează semnificația rezultatelor, existența entităților supuse investigație, dezirabilitatea metodelor prin raportare la scopul cercetării ș. a. Toate acestea nu sunt, cum spuneam, supuse la rândul lor investigației în timpul unei cercetări filosofice. Din această perspectivă, un filosof nu face nimic altceva decât să preia și să transmită o tradiție de gândire. Oricum interogațiile formulate în acest orizont de reflecție sunt foarte complexe și insuficient cercetate în ordine sistematică.

Și mai este încă ceva. Postularea existenței, în cultura filosofică europeană, numai a două tradiții majore de filosofare pare a fi o simplificare de ordin pedagogic care nu dă seama de mersul istoric real al gândirii filosofice. De pildă, Mircea Flonta vorbește despre faptul că există mai multe tradiții de filosofare incomensurabile între ele, pe care, de altminteri, le și enumeră: 1) Tradiția metafizicii clasice (de la Platon la Hegel); 1.a) proiectul transcendentă de reformă a metafizicii clasice (Kant, Husserl); 2) Tradiția antimetafizică modernă: 2.a) Filosofia ca viziune personală despre lume (Dilthey, Blega); 2.b) Filosofia ca analiză (Carnap, Quine); 2.c) Filosofia ca reflecție liberă (Nietzsche, Cioran). Aceste tradiții, în interiorul cărora se practică un anumit tip de filosofie și de criterii care stabilesc din interior ce este filosofie prin raportare la celelalte domenii ale culturii, sunt incomensurabile: “...diferitele tradiții filosofice sunt reciproc opace (ele nu comunică în realitate, ci se află, în cel mai bun caz, într-un dialog al surzilor) cauzat de inexistența unor criterii universale, supraparadigmatice, ale excelenței filosofice, criterii care să rămână invariante în trecerea de la o tradiție la alta; totuși aceste tradiții sunt la fel de valabile...Căci numai în acest cadru pot fi identificate criterii clare, lipsite de echivoc, ale excelenței filosofice. Diversitatea tradițiilor filosofice pare să fie una ireductibilă”. (Pe larg în Mircea Flonta, *Stiluri de filosofare și tradiții filosofice*, în *Cum recunoaștem Pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998).

Lucrurile par și vor fi în viitor mai complexe, datorită apariției computerului și Internetului ca instrumente indispensabile în actul de filosofare. Computerul va aduce cu sine, în viitor, noi valențe în stilul filosofiei, diversificând-o, cu toate că, până acum cel puțin, a impus preeminența limbii engleze în defavoarea altor limbi cu tradiție în speculația filosofică. Conferințele pe Internet, “grupurile de discuții” ș. a. vor determina cu siguranță

într-un viitor, nu prea îndepărtat, schimbări în stilistica gândirii filosofice care cu greu pot fi anticipate.

Așadar, nu putem vorbi în termeni de ierarhie când investigăm principalele stiluri de filosofare actuale. Mai degrabă trebuie avut în vedere părțile tari și slăbiciunile fiecărei tradiții, prin raportare la modul în care acestea înțeleg să deschidă și să propună soluții diverselor probleme filosofice. Așa cum arată și Alan Montefiore, principala slăbiciune a tradiției analitice, estompată pare-se în ultima vreme, constă în neglijarea relevanței originilor istorice ale propriilor ei dezbateri și probleme. Tradiția continentală, în deosebire de stilul analitic, nu cultivă cu aceeași consecvență și tenacitate rigoarea argumentării, cedând tentației de a privilegia metafora și figurile expresive ale limbajului, în dauna exprimării seci, dar precise. Cum relevă și John Laughland, s-ar părea că tradiția analitică abuzează de propria ei vocație în sensul că abstrage studiul filosofiei din contextul ei istoric și filosofic. Jocul cu textele filosofice fac ca activitatea filosofică să devină auto-referențială.

În concluzie, diferențele dintre cele două “mega-stiluri” de filosofare sunt reale prin lipsa lor de comunicare, dar de aici nu trebuie să deducem că unitatea și identitatea cu sine a filosofiei sunt pulverizate. În fond, unitatea și identitatea acestuia nici nu ar putea fi amenințate întrucât ele își au temeiul în unitatea gândirii omenești.

## **6.5 Ludwig Wittgenstein și critica metafizicii tradiționale**

### **Etape în creația lui Wittgenstein – filosofia ca analiză logică a limbajului**

Alături de Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) reprezintă celălalt pilon al gândirii filosofice în secolului al XX-lea. Despre Wittgenstein se spune de obicei că ilustrează, atât prin operă cât și prin personalitate, natura însăși a filosofării: dificilă și profundă. Cu toate acestea, numelui său a trecut dincolo de granițele filosofiei, fiind menționat, ca și Heidegger, într-o mare varietate de contexte. Scrierile sale, în ciuda dificultăților teoretice generate de faptul că Wittgenstein își îndreaptă totdeauna gândirea spre rădăcina lucrurilor, printr-o serie năucitoare de întrebări fără răspuns – în paranteză fie spus nu de puține ori el a fost considerat un filosof pentru filosofi – ei bine, în ciuda dificultăților de înțelegere despre care vorbeam, scrierile sale au devenit cu timpul o permanentă sursă de aforisme. Wittgenstein, pare-se, nu voia să-I convingă pe alții de justetea argumentelor sale, cât mai degrabă să se convingă pe sine, întrucât problemele filosofice sunt trăite de Wittgenstein ca probleme personale, mai mult chiar, ca boli ale sufletului. Acest fapt devine cu atât mai vizibil dacă avem în vedere felul în care, într-un

mod cu totul neconvențional, Wittgenstein înțelegea să fie profesor. Iată ce relatează un discipol despre felul în care Wittgenstein ținea prelegerile în perioada de docență de la Oxford. “Wittgenstein stătea pe un scaun obișnuit în mijlocul încăperii. Aici, el ducea o luptă vizibilă cu propriile lui idei. Observa adesea că nu gândea clar și o spunea cu voce tare. Uneori se îndoia, cu glas tare că își va putea continua prelegerile, cu toate că nu e prea corect să numim aceste întâlniri prelegeri. În primul rând, pentru că Wittgenstein făcea el însuși cercetări în timpul acestor întâlniri. În al doilea rând, pentru că aceste întâlniri constau în mare parte din discuții. Wittgenstein puneă întrebări unuia sau altuia dintre cei prezenți și reacționa la răspunsurile lor. Dar uneori când încerca să emită o idee, interzicea cu o mișcare hotărâtă a mâinii toate întrebările și observațiile. Adesea existau pauze lungi de tăcere, întrerupte uneori doar de murmurul lui Wittgenstein, în vreme ce toți ceilalți așteptau într-o concentrare tăcută. În timpul acestor pauze, Wittgenstein era extrem de încordat și de activ. Privirea îi era intensă, fața însuflețită; mâinile sale făceau mișcări fascinante; expresia feței era încordată. Știam că aveam cu toții în față extrema seriozitate, concentrarea încordată și cea mai puternică constrângere spirituală”.

Așa cum au remarcat aproape toți comentatorii, Ludwig Wittgenstein este, fără îndoială, una dintre cele mai independente minți care s-au exercitat vreodată în domeniul filosofiei. Ca nici una dintre operele reprezentative pentru marea tradiție a filosofiei occidentale, opera lui Wittgenstein ilustrează în mod exemplar, două moduri esențial diferite, în multe privințe incompatibile, de a înțelege și practica filosofia. Prima lui scriere, *Tractatus Logico Philosophicus*, de fapt singura carte apărută în timpul vieții (1921), conține filosofia lui timpurie. Gândită de Wittgenstein drept sfârșitul filosofiei în general – în sensul că argumentează imposibilitatea de a spune ceva despre subiecte considerate, prin tradiție, ca aparținând filosofiei, această scriere se va dovedi până la urmă doar o experiență de gândire, a cărei depășire va favoriza un nou început. Este vorba despre filosofia târzie a lui Wittgenstein, filosofie ce a fost recompusă postum din manuscrisele rămase nepublicate în timpul vieții autorului. Această nouă filosofie este inaugurată de lucrările *Caietul Albastru și Caietul Brun*, de o serie de convorbiri păstrate și publicate de prietenii săi fiind desăvârșită în capodopera sa de maturitate, rămasă în manuscris și apărută postum, *Investigații filosofice*.

### 1. Context teoretic

Filosofia lui Wittgenstein nu poate fi înțeleasă, dacă nu avem o cât de sumară reprezentare asupra stilului analizei logice a filosofiei, stil dominant în spațiului de gândire anglo-american și constituit la începutul veacului al XX-lea sub influența decisivă a operei

logice și filosofice a lui Bertrand Russel (1872-1970) și a lui G.E. Moore (1873-1958) autorul unui important tratat despre etică, *Principia Ethica* (1903), dușmanul tuturor formelor de speculație metafizică nesuținute pe o bază logică riguroasă. Împreună, Moore și Russel, și-au concentrat critica asupra doctrinei idealismului britanic reprezentat de Francis Herbert Bradley (1824-1924) și J.M. Mc. Taggart (1866-1925), acuzați de faptul că în argumentația lor există mari confuzii logice. Metafizica, așa cum este prezentă la cei doi filosofi, nu este falsă ci lipsită de sens, susține Russel, pentru că se face o confuzie logică între “este” al predicăției și “este” al identității. Nu putem confunda, de pildă enunțul “Luceafărul de dimineață este Luceafărul de seară” în care “este” indică identitatea logică, cu propoziția “ “Artistul acesta este talentat” în care “este” indică predicăția sau cu propoziția “Colo departe este o colină verde” în care “este” indică existența.

Vrând să elimine această confuzie, Russel se va concentra asupra analizei propozițiilor de predicăție, etapă în creația sa numită mai târziu atomismul logic în care se încadrează, de altfel, și Wittgenstein cu lucrarea *Tractus logico-philosophicus*. Atomismul logic elaborat de Russel este în fapt o interpretare filosofică a lucrării *Principia Mathematica*, apărută în trei volume (1910-1913) și elaborată împreună cu A. Whitehead (1861-1947), lucrare în care se face trecerea de la logica clasică a lui Aristotel la logica propozițiilor, numită și logica matematică sau simbolică. Ea cuprinde logica simbolică standard, expusă într-un imens inventar de teoreme logice și matematice și, totodată, programul logicist care argumentează că matematica este o parte a logicii, mai precis, o logică aplicată. Russel, își exprimă convingerea că structura noii logici matematice poate oferi un model perfect al întregii cunoașterii umane. Cum? Simplu, răspunde Russel. Dacă plecăm de la premisa că a cunoaște înseamnă a formula propoziții cu sens, al căror adevăr poate fi stabilit printr-o relație de corespondență cu stările de fapt pe care le exprimă, atunci trebuie, pentru a avea o cunoaștere autentică, să stabilim la ce se referă aceste propoziții, ce denotă ele, ce referință posedă. Pentru a realiza această operație trebuie mai întâi, susține Russel, să procedăm la o standardizare a limbajului natural după regulile stabilite de *Principia Mathematica*. De exemplu, enunțul “Caius Cezar este dictator roman”, poate fi transpus într-o schemă propozițională elementară de tipul  $F(x)$ , în care  $F$  este dictator roman iar  $(x)$  este Iulius Cezar. Aceste scheme pot deveni adevărate sau false în funcție de interpretarea asociată. Cum se știe, limbajul natural este plin de imprecizii și ambiguități și, prin urmare, structura lingvistică maschează de multe ori adevărul logic. Rezumând, prima operație în cercetarea adevărului constă într-o analiză logică a limbajului, astfel încât ambiguitățile structurii limbii naturale să fie eliminate pentru a se

pune în evidență, cu toată claritatea, structura logică a unei propoziții. Russel, face distincția dintre propozițiile atomare și propoziții moleculare. Primele, propozițiile atomare sunt cele mai simple propoziții și, în această calitate, ele nu pot fi descompuse în alte propoziții mai simple. De exemplu, “Cazar este student” este o propoziție atomară al cărui adevăr sau fals poate fi stabilit pentru că ea se referă, prin subiectul ei, la un nume propriu, “Cezar”, iar prin predicatul ei, “student”, la o însușire a acestuia. Dacă și numai dacă, subiectul denotă un lucru individual (sau un nume) iar predicatul o însușire (caracteristică) a lui, atunci propoziția atomară furnizează informații asupra lumii, fiind deci un enunț care ne dezvăluie că lumea este alcătuită din fapte și că acestea sunt atomare (nedecompozabile). Pentru a judeca care sunt stările reale ale lumii, faptele ei, trebuie să punem într-o relație de corespondență faptele atomare cu propozițiile atomare. În schimb, propozițiile moleculare sunt derivate și deduse din propozițiile atomare, dar ele nu mai adăugă informații despre stările de fapt. Adevărul lor este stabilit prin reducerea lor la propozițiile atomare.

Consecințele filosofice ale analizei lui Russel sunt dintre cele mai importante. Filosofia, este limpede pentru oricine susține Russel, nu se referă la fapte și propoziții atomare, ci la propoziții generale care nu descriu fapte. Ca atare, propozițiile filosofiei sunt lipsite de sens întrucât nu sunt nici adevărate nici false. Lucrul acesta este evident, susține Russel, dacă facem distincția capitală între **forma gramatică** și **forma logică** a unui propoziții. De exemplu, enunțul fundamental al metafizicii creștine “Dumnezeu există” este simptomatic pentru ceea ce înseamnă confuzia între cele două forme. Dacă sub raport gramatical “Dumnezeu” este subiectul și “există” predicatul, sub raport logic, tocmai “Dumnezeu” este predicat. “Este” din forma logică îndeplinește nu funcția de predicat, ci de *cuantificator logic*  $\exists (x)$ , referindu-se la o clasă indeterminată de lucruri, exprimând o vagă generalitate. Funcția logică pe care o îndeplinește “este” în calitate de cuantor este similară cu aceea de pronume indefinit “ceva”, “cineva”. Logic enunțul “Dumnezeu există” ar putea fi tradusă în propoziția “ceva indefinit posedă un set de proprietăți”, pentru că Dumnezeu nu constituie propriu-zis un *nume*. Russel asociază la aceste distincții și o teorie a descripțiilor, care se referă la relație dintre un nume și cuvintele care-I pot fi asociate, teorie pe care nu o prezentăm pentru că înțelgerea ei presupune cunoștințe avansate de logică.

Reținem, prin urmare, că Russel a inaugurat tradiția unei gândiri analitice pentru care clarificarea conceptelor de bază este nu numai o condiție a filosofiei ci, cum vom vedea

mai târziu, chiar activitatea filosofică prin excelență. Pasul acesta îl va face într-un mod decisiv Wittgenstein în prima lui etapă de gândire, în *Tractus logico-philosophicus*.

## 2. Filosofia de tinerețe a lui Wittgenstein

Filosofia de tinerețe a lui Wittgenstein a fost expusă în *Tractus logico-philosophicus*, lucrare apărută în 1922. Influența cărții a fost considerabilă. Ideile din această lucrare au constituit principalele surse de inspirație a două curente filosofice: pozitivismul logic și filosofia analitică engleză. Lucrarea de dimensiuni modeste și scrisă într-un limbaj aforistic, îl înșeală pe amatorul de filosofie fără o temeinică pregătire logică. Ea a determinat apariția unei serii întregii de comentarii, întrucât Wittgenstein mai degrabă pune probleme filosofice decât le rezolvă, ceea ce a determinat comentarii inegale și contradictorii. Modul de expunere al lucrării amintește *Etica* lui Spinoza și spiritul geometric spinozist, care prezintă gândirea sub formă de axiome, definiții, corolari etc. Wittgenstein, avertizează asupra dificultății înțelegerii acestei lucrări chiar în introducere. “Probabil că această carte va fi înțeleasă numai de către acela care a meditat cândva el însuși asupra gândurilor exprimate aici, sau cel puțin la gânduri asemănătoare” (*Tractus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 35.). Prefața la *Tractus logico-philosophicus* exprimă totodată și intențiile lucrării exprimate limpede de către Wittgenstein. “Cartea tratează probleme filosofice și dovedește, după părerea mea, că formularea acestora se bazează pe înțelegerea greșită a logicii limbajului nostru. 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. Cartea urmărește deci să traseze gândirii o limită, sau, mai degrabă, nu gândirii, ci expresiei gândurilor; căci pentru a trasa o limită gândirii ar trebui să gândim ambele părți ale acestei limite (ar trebui să gândim ceea ce nu se poate gândi). Limitele vor fi trasate, așadar, în cadrul limbajului, iar ceea ce se află de cealaltă parte a limitei va fi pur și simplu absurditate” (*Ibidem*).

Dar în ce constă demonstrația efectivă a lui Wittgenstein? Vom reproduce pe scurt o variantă prescurtată și simplificată a înțelesului acestei lucrări imposibil de comentat simplu fără apel la limbajul logicii propozițiilor.

Potrivit *Tractus*-lui – așa cum sugerează și fragmentul citat din *Introducere*, tot ce poate fi gândit poate fi și spus. Limitele limbii sunt, totodată, limitele gândirii, iar toate problemele metafizice iau naștere din dorința de a spune ceva ce nu poate fi spus. O analiză adecvată a structurii termenilor folosiți în această încercare va arăta ca lucrurile stau astfel și, în felul acesta, fie va rezolva fie va dizolva problema. Ce este atunci structura limbii? Wittgenstein, pe urmele lui Russel, împarte toate propozițiile în enunțuri

moleculare (complexe) și enunțuri atomare (atomice), afirmând că primele se formează din celelalte prin reguli de formare care pot fi complet interpretate în termenii logicii lui Russel și Whitehead din *Principia Mathematica*. Propozițiile atomare sunt acelea care folosesc structurile primitive ale limbii, numele elementare și predicatele, care sunt și ele nedefinibile și servesc la selectarea sau descrierea faptelor atomare. Numai aceste propoziții sunt susceptibile de a fi adevărate sau false și numai ele ne spun ceva despre starea lumii. De aici urmează că nu poate exista un constituent mai profund (fundamental) al lumii decât acela care corespunde propozițiilor atomare. Acest constituent este faptul atomic, iar lume este prin urmare, totalitatea acestor fapte.

Faptele moleculare (complexe) corespund propozițiilor complexe și pentru a înțelege complexitatea acestor fapte, trebuie să înțelegem complexitatea limbii pentru a le exprima. Complexitatea acestor propoziții este dată complet în logica lui Frege și Russel. Plecând de la premisa că întreaga cunoaștere este abordată în termeni de “construcție logică”, iar legăturile logice dintre propoziții sunt cele fundate de funcția de adevăr a propozițiilor atomare, Wittgenstein susține că toate propozițiile matematicii și logice, în calitatea lor de propoziții complexe, sunt tautologice. Cu alte cuvinte, aceste propoziții păstrează funcția de adevăr a propozițiilor atomare datorită nu adevărului lor, ci **forme** lor. Ele sunt deducții valide ținând cont numai de forma lor și făcând totală abstracție de conținut. Ele nu transmit informații asupra lumii, ci sunt structuri logico-sintactice care au menirea de a fi un instrument de cunoaștere.

Prin raportare la atomismul logic propus de Russel, Wittgenstein aduce mai multe elemente de originalitate. Între altele, Wittgenstein elaborează în *Tractatus*, o teorie a cunoașterii numită a imaginii (tabloului). ( A se vedea pe larg, Ludwig Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura Politică, București, 1981, a cărui prezentare a gândirii lui Wittgenstein o urmărim, în acest segment, îndeaproape). Wittgenstein susține că lumea ar fi în întregime descrisă dacă toate faptele atomare ar fi cunoscute. Noi ne facem imagini, tablouri ale faptelor, susține Wittgenstein, iar imaginea este un model al realității, întrucât există o echivalență între structura propozițiilor limbajului ideal și structura faptelor descrise. Structura lumii devine un fel de proiecție matematică a structurii limbajului formal al logicii matematice, pe baza ideii de izomorfism. Cum spunea, Wittgenstein pleacă de la premisa că există o structură izomorfă între stările de fapt atomare și propozițiile atomare. Unor limbaje diferite le-ar corespunde proiecții diferite, tot așa cum o figură geometrică poate fi proiectată în mai multe feluri, dar proprietățile originale ale figurii proiectate rămân neschimbate, independent de procedura utilizată. Tocmai aceste

proprietăți proiective, susține Wittgenstein, le în comun propoziția și faptul atunci când propoziția afirmă un fapt; de aceea ne facem un tablou al faptelor. Limbajul ideal ar constitui o imagine a unei porțiuni a lumii, prezentând analogie cu o hartă. Tot așa cum, vrând să știm dacă orașul A este în Scoția, la nord de orașul B, putem apela la o hartă, în virtutea echivalenței structurii categoriale, a elementelor ei componente cu structura terenului descris, tot astfel, limbajul ideal ne oferă un tablou al realității – unde pentru fiecare *subiect logic* în limbaj există în realitate o entitate corespunzătoare, pentru fiecare *predicat* o însușire corespunzătoare și pentru fiecare *relație* între elementele tabloului raporturi corespunzătoare. Tabloul pe care îl înfățișează limbajul ideal, cuprinzând doar cuvinte, este izomorf cu faptul reprezentat, altfel spus, prezintă analogii structurale cu originalul, dar nu este absolut identic cu acesta, fiind prin excelență un “tablou logic”. Ceea ce este comun propoziției și faptului nu poate însă să fie la rândul său *spus* într-un limbaj, ci doar *arătat*. O propoziție este incapabilă să spună ceva despre ceea ce ea trebuie să aibă în comun cu realitatea pentru a o putea reprezenta, întrucât pentru a putea reprezenta forma logică ar trebui ca noi să putem să ne situăm în afara logicii, adică în afara lumii.

Distincția dintre *a spune* și *a arăta* constituie, cum sublinia Russel, pivotul teoretic al concepției lui Wittgenstein și are consecințe importante pentru filosofie. Considerând că propozițiile filosofiei (îndeosebi cele care vizează ontologia și etica) nu se referă direct la fapte, ci la modul de a vorbi despre ele, la ceea ce faptul și imaginea au în comun, Wittgenstein arată că tot ce este propriu-zis filosofic aparține domeniului despre care nu poate fi *spus* nimic cu sens, domeniul care poate fi doar *arătat*. De unde ar rezulta că nimic corect nu poate fi exprimat în filosofie, că propozițiile filosofice nu sunt nici adevărate nici false, ci “lipsite de sens”, deoarece pretind să spună ceea ce poate fi doar arătat. Wittgenstein, propune prin aceasta un program de reformă a filosofiei, cerându-I să-și îndrepte atenția nu spre investigarea naturii lucrurilor, ci spre structura discursului nostru despre lucruri. Ea trebuie să se ocupe de o clarificare logică a limbajului; ea nu poate fi o teorie, o “vedere” a faptelor, ci o activitate de lămurire și clarificare a limbajului. În cuvintele lui Wittgenstein: “Filosofia nu este o teorie ci o activitate. O operă filosofică constă esențialmente din elucidări. Rezultatul filosofiei nu este de a furniza un număr de propoziții filosofice, ci de a clarifica propozițiile”. Metoda pe care o propune Wittgenstein noii filosofii este rezumată la finalul *Tractatus*-ului: “Singura metodă justă a filosofiei ar fi, pe scurt, următoarea: a nu spune nimic decât ce se poate spune, deci propoziții ale științelor naturii – deci ceva ce n-are nimic de-a face cu filosofia – și apoi, de fiecare dată când



cineva vrea să spună ceva de domeniul metafizic, să-I demonstrezi că n-a dat semnificație unor semne din propoziții. Această metodă nu ar fi satisfăcătoare pentru celălalt – el n-ar avea sentimentul că îl învățăm filosofia – dar ea ar fi singura riguros justă”. *Tractatus*-ul lui Wittgenstein se încheie cu următoarea frază: “Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”.

### 3. Filosofia de maturitate a lui Wittgenstein

Apariția *Tractus logico-philosophicus* a avut o influență considerabilă asupra gândirii filosofice. De pildă, celebrul grup de filosofi grupați în *Cercul de la Viena*, au continuat într-un program propriu, mai multe distincții propuse de Wittgenstein. Cu toate acestea, Wittgenstein trecea, după primul război, printr-o puternică criză spirituală abandonând studiul filosofiei. Este interesat de evanghelii și teologie, de scrierile religioase ale lui Tolstoi. Se retrage din viața publică și științifică. Timp de opt ani duce viață modestă. Se reîntoarce în lumea științei după anul 1930. Se retrage apoi, timp un an, pentru a redacta lucrarea *Investigații filosofice*. Între timp, își trece doctoratul în filosofie, iar în 1939 este numit succesorul lui Moore la catedra de filosofie la Cambridge.

Filosofia de maturitate a apărut postum și este compusă din capodopera sa *Investigații filosofice*, din cursuri publicate de foștii lui studenți și prieteni, din însemnări răzlețe rămase în manuscris și adunate spre publicare.

Așa cum susțin toți comentatorii, Wittgenstein este singurul gânditor care a considerat că filosofia sa de tinerețe este o rătăcire și că eforturile gândirii ar trebuie să fie îndreptate spre a altă direcție contrară direcției inițiată chiar de el însuși. Această orientare de maturitate, sau cum se mai spune, cea de-a doua filosofie a lui Wittgenstein, nu are antecedente sistematice în istoria gândirii europene. Așa cum spunea și H. von Wright, un elev al lui Wittgenstein: “ *Tractatus*-ul aparține unei tradiții bine determinate în filosofia europeană care se întinde înapoi, dincolo de Frege și Russel, cel puțin până la Leibniz. Așa numita “filosofie mai târzie a lui Wittgenstein, așa cum o văd eu, este cu totul diferită. Spiritul ei nu seamănă cu nimic din ceea ce cunosc în gândirea occidentală și, în multe feluri, scopurilor și metodelor filosofiei tradiționale” (Pa larg în Mircea Flonta, *Notă introductivă*, la *Caietul albastru*, Editura Humanitas, București, 1993).

Cuvintele lui von Wright au darul de a surprinde țința celei de-a doua filosofii a lui Wittgenstein: critica spiritului metafizic tradițional și a rătăcirilor filosofilor în frunte cu Platon, în primul rând critica perspectivei esențialiste în filosofie. Ne reamintim că odată cu Platon și Aristotel, în filosofia europeană s-a instaurat, între altele, și distincția dintre esență și aparență, distincție care nu a fost supusă unei analize critice de nimeni. Toții

filosofii împărtășeau convingerea că lucrurile individuale de un fel comun împărtășesc ceva în comun. Generalul este ascuns în particulare ca element esențial, din care se împărtășesc lucrurile de același fel. Esența este, așadar, ruptă de existență și subzistă ca ceva de-sine-stătător, ceva ce poate fi perceput doar cu gândirea. Esența și fenomenul implică acceptarea existenței a două lumi: o lume coruptă, a simțurilor, a ceea ce apare doar ca semn pentru ceva mai adânc, o lume a copiilor, cum ar spune Platon, și o altă lume invizibilă și incoruptibilă, o lume care subzistă, o lume a esențelor pure și intangibile. Cunoașterea pleacă de la această structură ontologică. Numele redă lucrul, ceea ce există, iar sensul prinde esența lucrului. Cunoașterea reflectă, așadar, lumea pentru că limbajul dispune de realitate. Tot astfel, gândirea antică face distincția între spirit și corp. Spiritul, se considera, este altceva decât corpul posedând o esență imaterială a lui proprie. Gândurile par autonome față de cuvintele prin care se exprimă; la fel și sensul (înțelesul) față de expresia căreia îi dă viață. Toate aceste convingeri erau atât de înrădăcinate în sistemele de gândire ale filosofilor tradiționali, încât erau considerate ca veritabile axiome.

Wittgenstein arată în lucrările din cea de-a doua etapă a gândirii sale, că toate aceste distincții generatoare de probleme și obstacole insurmontabile, își au originea în concepția greșită sau în folosirea greșită a limbajului. Problemele filosofice, spune Wittgenstein, apar atunci când limbajul pleacă în vacanță. Prin urmare, pentru a rezolva, dar mai ales a formula corect, probleme filosofice, trebuie să cercetăm funcționarea limbajului. În caz contrar, filosofii vor fi prinși ca muștele într-o sticlă. Wittgenstein remarcă: “Care este țelul tău în filosofie? Să-i arăt muștei ieșirea din sticlă”. Astfel, Wittgenstein întreprinde o analiză a funcționării limbajului făcând distincția dintre “gramatica de suprafață” și “gramatica de adâncime”. Este vorba aici, evident, nu de gramatică pur și simplu, ci de logica internă a funcționării limbii. Ce constată Wittgenstein? Că dacă observăm lucrurile de același fel, nu au, toate, un substrat comun, o esență comună, ci o mulțime de asemănări încrucișate. Individualele nu sunt reprezentări ale aceluiași general, lucrurile nu participă, pe grupe și categorii, la câte o Idee cum spune Platon. Existențele nu sunt de loc autonome la ambianță; fiecare lucru este ceea ce este doar într-un context anumit; ambianța unui lucru face parte din însăși esența sa.

Wittgenstein constată, totodată, că în această privință mintea omenească este cuprinsă de o sete de generalitate care conduce la multiple confuzii filosofice, între care cea mai importantă ar fi “tendința de a căuta ceva comun tuturor lucrurilor pe care le subsumăm în mod obișnuit unui termen general...Ideea că un concept general este o însușire comună a instanțelor particulare este legată de alte idei primitive, prea simple, despre structura

limbajului. Ea este comparabilă cu ideea că *însușirile* sunt *ingrediente* ale lucrurilor care au aceleași însușiri; de exemplu că frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase tot așa cum alcoolul este un ingredient al berii și al vinului și că, prin urmare, am putea avea frumusețe pură, nedenaturată de nimic din ceea ce este frumos”. (*Caietul albastru*, ed. cit. p. 52).

Această “gramatică de adâncime” neconștientizată poate explica de ce vechii filosofi puneau întrebări greșite privind esențele. Întrebări privind esența limbajului, a propozițiilor, a gândirii, a sufletului ne duc într-un întuneric complet, susține Wittgenstein. Cine pune astfel de întrebări deschide un drum fără răspunsuri, fiind vrăjit de propriile structuri gramaticale, de logica internă a propriului limbaj.

Wittgenstein neagă că filosofia trebuie să caute esențe, să analizeze ceea ce este ascuns și în spatele limbajului. Filosofia, spune Wittgenstein în *Investigații*, așează pur și simplu totul în fața noastră. Ea nu explică și nici nu deduce nimic. De vreme ce totul se află la vedere, nimic nu este de explicat. Ceea ce se află la vedere, spune Wittgenstein, este că limbajul nu este un singur lucru uniform, ci o mulțime de activități diferite. Folosim limbajul pentru a descrie, a relata, a informa, a afirma, a da ordine, a pune întrebări, a spune povești, a juca teatru, a cânta, a dezlega ghicitori, a face glume, etc. Toate aceste activități sunt numite de Wittgenstein “jocuri de limbaj”. Ele sunt destinate să scoată în evidență că *vorbirea* unei limbi este parte a unei activități, sau a unei forme de viață. “Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă doriți să studiem problemele adevărului și ale falsității, ale acordului sau dezacordului cu realitatea, ale naturii aserțiunii, presupunerii și întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate”.

Concluzia unei astfel de proceduri este exprimată de Wittgenstein în *Investigații* în următorii termeni: “Problemele sunt dezlegate nu prin producerea unei noi experiențe, ci prin punerea laolaltă a ceea ce este de mult cunoscut. Filosofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbajului nostru”. Filosofia devine astfel o activitate terapeutică, menită să ne vindece de rătăcirile și bolile metafizicii tradiționale, boli care ne-a afecta profund sufletul și bucuria de a trăi.

## **6.6 Heidegger – metafizicianul secolului al XX-lea**

### **Proiectul filosofiei ca ontologie fundamentală**

#### **1. Preliminarii**

În definitiv ce gândește Heidegger? Se pare că această întrebare pusă de Gabriel Marcel și adresată tuturor celor interesați de filosofie, planează permanent, de mai bine de cinci decenii, asupra tuturor congreselor, colocviilor și reuniunilor internaționale cu profil filosofic din Europa, în diverse cărți din domeniul umanisticii, în cotidiene de mare circulație, în presa culturală și reuniunile academice din Întreaga lume. Ce să mai vorbim despre revistele de specialitate în paginile cărora rareori se întâmplă să nu fie prezent un studiu sau un articol dedicat lui Heidegger sau cel puțin o referință la opera și gândirea sa. Raportarea acestor constantă la gândirea lui Heidegger (1889 –1976) este, spun mai toți comentatorii, o clară ilustrare de felul viu în care rodește filosofia. Așa se explică, probabil, de ce nenumărate voci susțin că un contact cu opera lui Heidegger sporește creativitatea personală sau că, acest contact stimulează în egală măsură, accesul la straturile adânci ale gândirii noastre proprii.

Ei bine, într-un astfel de context, raportările sunt nu numai la opera, ci și la biografia lui Heidegger, biografie ce n-a fost, firește, scutită de eșecuri și erori omenești. Încă din timpul vieții sale lui Heidegger i s-au consacrat două monografii: una semnată de Otto Pöggeler în 1963, înainte cu 13 ani de moartea filosofului și o alta semnată de Walter Biemel și apărută în 1973. Ulterior au mai apărut trei monografii semnate pe rând, de Victor Farias, Rudolf Ott și Rudiger Safranski. Primele două monografii citate susțin că în cazul lui Heidegger nu viața luminează opera, ci opera este însăși viața lui. Pentru a găsi o cale de acces către viața lui Heidegger, susține de pildă Walter Biemel, înseamnă să mergi pe urmele creației sale. Celelalte trei monografii semnate, cum spuneam, de către Victor Farias, Rudolf Ott și Rudiger Safranski, susțin, cu argumente diferite, o teză contrară: noi putem elucidă natura gândirii lui Heidegger numai dacă luăm în calcul și biografia sa, inclusiv angajamentele lui politice.

Este relevantă biografia lui Heidegger pentru înțelegerea operei sale? Nici mai mult nici mai puțin decât în cazul altor filosofi, căci, vorba lui Jaspers: ideile filosofice trebuie înțelese în corelație cu fapta gândirii. De aceea vom prezenta contribuția de excepție pe care Martin Heidegger o aduce gândirii filosofice în secolul al XX-lea. Este vorba despre revigorarea preocupărilor de ontologie prin elaborarea conceptului de ontologie

fundamentală. Prin această idee, Heidegger produce o schimbare a modului de gândire în filosofie și creează, ceea ce numim astăzi, ontologia umanului.

Heidegger realizează această răsturnare a modului filosofic de gândire supunând unei critici severe vechea metafizică (vechiul mod de a înțelege și practica filosofia), acuzată că a generat actuala criză intelectuală și spirituală în care ne aflăm. Mașinizarea gândirii, pierderea identității de sine și invazia impersonalului în conștiința noastră, pierderea de sub control a tehnicii etc. sunt rezultate ale modului în care noi ne-am raportat la lume și la noi înșine, pe scurt, sunt consecințe ale unei greșite plasări în orizont filosofic. Cea mai gravă înfundătură în care ne situăm este legată de tehnică. Omul mănuieste tehnica dar nu dispune de ea, susține Heidegger. Sintetizând, Heidegger își propune să reconstruiască ontologia prin acțiunea conjugată a două operații intelectuale: proiectarea unui nou model de filosofare concomitent cu destrucția vechii ontologii. Așa cum mărturisea Heidegger într-un interviu (1966), întreaga sa reflecție s-a concentrat asupra interpretării filosofiei occidentale pentru a determina fundamentele istorice ale gândirii.

## **2. Premise la gândirii heideggeriene. Ce este fenomenologia?**

Gândirea lui Heidegger nu poate fi înțeleasă în absența influențelor intelectuale care s-au exercitat asupra sa în perioada formativă. Acestea au fost asumate conștient și creator de către Heidegger, cel puțin în ceea ce privește metoda sa filosofică. Lucrarea fundamentală a lui *Ființă și timp* (1927) este dedicată lui Edmund Husserl (1859-1931), filosoful care l-a recomandat pe Heidegger pentru a-l succeda la catedra de filosofie a Universității din Freiburg im Bresgau, de numele căruia se leagă și proiectul reconstrucției fenomenologice a filosofiei. Husserl l-a perceput pe Heidegger ca pe un succesor al ideilor și metodei fenomenologice. Semnalăm acest fapt pentru că altfel, în absența ideii de fenomenologie și hermeneutică, nu putem înțelege complicata construcție filosofică a lui Heidegger, construcție ce pare a nu fi fost înțeleasă, până acum, de nimeni în întregime.

Termenul de fenomenologie l-am întâlnit la Hegel în contextul prezentării metodei. După Hegel, obiectul de studiu al filosofiei, Absolutul, nu există ca un obiect exterior gândirii. El este reconstruit chiar prin operațiile acestei gândiri, iar metoda fenomenologică înseamnă la Hegel, descrierea logicii interne a minții aflată în acest proces de construcție (dialectic) a obiectului filosofiei, a Absolutului.

Husserl înțelege însă cu totul altceva prin fenomenologie și metodă fenomenologică, fiind inspirat, la rândul său, de lucrarea *Psihologia dintr-o perspectivă empirică* (1874) semnată de psihologul și filosoful german Franz Brentano (1838-1917).

Fr. Brentano a fost interesat de problema cunoașterii, încercând să răspundă la întrebarea: ce anume cunoaștem când nu sunt prezente conținuturile conștiinței sau, altfel spus, cum se poate deosebi cel care cunoaște de ceea ce este de cunoscut. Pentru a răspunde, Brentano reintroduce în filosofie conceptul scolastic de *intenționalitate a gândirii*. Fiecare stare mentală sau eveniment mental este caracterizat, spune el, prin “referirea la un conținut” sau “direcția înspre un obiect”, și, de aici, evenimentul mental poate fi caracterizat prin “intenție” sau “scop intern”. Dacă eu cred, spune Brentano, atunci exista ceva în care eu cred, dacă urăsc există ceva ce urăsc; dacă văd există ceva ce văd. În fiecare caz de felul acesta, “conținutul” sau “obiectul” e caracterizat de anumite trăsături particulare. El poate fi nedefinit; poate să nu existe de fapt; sau poate fi altul decât ceea ce cred eu că este. Cea mai bună cale de a descrie acest fenomen de intenționalitate constă, spune Brentano, în a relua o altă distincție scolastică, anume, distincția între “obiectul material” și “obiectul intențional” al unei stări mentale. Când văd o stafie ceea ce văd ca “obiect material” este o bucată de pânză fluturând, în timp ce “obiectul intențional” este chiar o stafie. Obiectul intențional e acela care “se află în conștiință” și căruia s-ar putea să nu-I corespundă nici unei realități materiale. Posibilitatea aceasta de non-corespondență explică specificitatea obiectului intențional. Ele (obiectele intenționale) pot fi de mai multe tipuri logice: propoziții (obiecte ale credinței), idei (obiecte ale gândirii), indivizi (obiecte ale iubirii și urii). Ele pot fi nedeterminate (studentul) sau determinate (studentul din fața mea). În fiecare caz, aceste obiecte nu au o existență independentă de starea mentală care “se referă la”, sau e “îndreptată înspre ele”. Nu există o “relație reală”, de pildă, între frică și obiectul ei intențional din moment ce acestea două nu pot fi gândite ca existând separat. În rezumat, Brentano propune o altă filosofie a minții, a conștiinței, în care ideea de intenționalitate este pivotul central al “vieții” mentale.

Husserl a fost elevul lui Brentano și a preluat această idee a conștiinței intenționale teoretizând-o, prin investigații personale, în ideea metodei fenomenologice pure. Gândirea lui Husserl se concentrează asupra a două premise de bază. Mai întâi, el reafirmă esența poziției filosofice a lui Descartes în lucrarea *Meditații carteziene*. Ca și Descartes, Husserl susține ideea unei cunoașteri sigure care își are originea în interiorul stărilor noastre mentale. Cu alte cuvinte, cunoașterea care provine din propriile noastre stări mentale conștiente se constituie într-o bază sigură pentru înțelegerea naturii acestora, sub condiția de a izola ceea ce este intrinsec stării mentale și de a le separa de tot ce este străin acestora. În al doilea rând, Husserl, pe urmele lui Brentano, asociază

intenționalității stărilor mentale ideea de “referință” sau “înțeles”. Acestea (înțelesul, referința) caracterizează fiecare act mental. Lumea devine inteligibilă prin această descriere a “înțelesului” pe care conștiința intențională îl “donează” faptelor lumii.

Așa cum Descartes a încercat să separe “ideea clară și distinctă” din stările mentale cu care ea era amestecată, tot astfel, și Husserl propune o metodă prin care să izoleze produsele pure ale conștiinței din contextele concrete în care ele apar. Aceasta este metoda “reducției fenomenologice” sau a “punerii între paranteze” a contextului în care apar produsele pure ale conștiinței. Tot ce se referă la ce e susceptibil de îndoială sau mediat de reflecție, trebuie exclus din descrierea oricăror stări mentale. De pildă, frica. Nu trebuie să presupunem că *obiectul intențional* al fricii există independent de frica mea, cu toate că putem presupune că *obiectul material* al fricii să nu existe. Starea de frică nu garantează existența *obiectului material* al fricii, ci numai “îndreptarea “sa către acest obiect. Ar trebui să îndepărtăm, în analiza naturii fricii, *obiectul material* (să-l punem între paranteze). Dar *obiectul intențional* rămâne: nu putem elimina din frică ideea de obiect, din moment ce acesta este conținut în starea mentală și este imediat prezent în conștiința omului care se teme. Ce rămâne, așadar, după procesul punerii între paranteze? Rămâne, “actul mental”, “procesul direcției însăși”, care într-un fel constituie esența fricii. Metoda specifică fenomenologiei este că ia acest “act mental” drept noțiune fundamentală de la care trebuie să plecăm atunci când vrem să înțelegem ceva, în cazul nostru, natura fricii.

Husserl credea că a creat, astfel, o știință a minții (numită de el filosofia ca știință riguroasă) centrată pe identificarea actelor mentale fundamentale care produc sens. Înaintea oricăror descrieri, clasificări sau operații pe care trebuie să le întreprindă psihologia științifică în cercetarea faptelor mentale, trebuie să trasăm harta “stărilor mentale pure” care generează sensul lucrurilor. Lumea e prezentă în conștiința noastră numai prin producerea actelor de sens care nu sunt rezultate, la rândul lor, din contactul cu lumea. Kantian vorbind, sensul este o condiție de posibilitate a experienței lumi. De fapt, lumea în care trăim este o lume de sensuri creată de sine nostru.

Înțelegerea noastră determină esențele lucrurilor, fixând modul prin care ele sunt cunoscute. Prin urmare, fenomenologia oferă nu o cunoaștere a faptelor, ci a esențelor, a pre-condițiilor de sens în care ele ne sunt date.

Această din urmă idee este preluată de Heidegger și, din acest punct de vedere, el este un fenomenolog. Numai că forța creatoare a lui Heidegger este atât de puternică încât în “mâinile sale” metoda fenomenologică este îndreptată spre altceva, spre hermeneutică. Rămânând în marginile fenomenologiei, Heidegger însuși spune că metoda cu care el

lucrează este fenomenologia și că esența ei poate fi rezumată în expresia: “Lucrurile dau seamă”! un calc după deviza lui Husserl: “Înapoi la lucrurile înseși”! Evident că, și într-un caz și în altul, “lucrurile” nu se referă la ceva exterior conștiinței, ci, în ordine fenomenologică, la acele acte mentale prime și nederivate din alte acte mentale, la acele “trăiri mentale” *fenomene*, care sunt pre-condiții de sens ale cunoașterii lumii. Când cunoaștem noi suntem cei care “punem” sens în lucruri. Actul mental care pune acest sens este fenomenul sau lucrul.

Heidegger precizează că filosofia este studiul fenomenelor, iar că “fenomen” înseamnă ceea ce însemna și în greaca veche: “ceea ce se înfățișează pe sine”. Fenomenele nu sunt simple aparențe ci acele lucruri care se dezvăluie nemijlocit conștiinței. De aici și prioritatea fenomenologiei înaintea oricăror altor științe fizice sau psihologice. Fenomenologia este de asemenea forma fundamentală a ontologiei. Și cum ea investighează ceea ce este, trebuie să plecăm de la *fenomenul ființei*. Care este sensul ființei? Aceasta este întrebarea fundamentală care a stat în fața lui Heidegger și la care a încercat să răspundă în întreaga sa operă.

### 3. Conceptul de *Dasein* și coordonatele ontologiei fundamentale

“Influența gândirii heideggeriene s-a întins asupra întregii lumi. Cel care nu cunoaște această gândire nu poate filosofa”. Poziția lui Walter Biemel, autorul acestei judecăți de valoare exprimată în *Prefață* la monografia sa *Heidegger*, este împărtășită fără excepție în peste treizeci de țări în care opera lui Heidegger a fost tradusă. Există *Societăți Heidegger* acolo unde ne-am aștepta poate cel mai puțin: în Japonia, Coreea ori India. De unde provine acest interes pentru opera lui Heidegger? Probabil și din faptul că Heidegger privilegiază în gândirea sa, ca nimeni altul, ființa omenească. De fapt el este filosofului Omului. Și aceasta în ciuda faptului că pe om îl numește cu un termen intraductibil în alte limbi și, lucru ciudat, termen care a fost preluat ca atare în toate culturile fără a încerca de a-l mai traduce. Acest cuvânt face parte din limbajul filosofic ca substanța, Ideea, Binele, etc. Este vorba despre *Dasein* și desemnează modul de a fi al omului în lume. Pentru a avea o bună reprezentare a ceea ce Heidegger înțelege prin *Dasein* vom prezenta sintetic considerațiile lui W. Biemel asupra acestei chestiuni. (A se vedea, W. Biemel, *Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1996, Cap. *Întrebarea privitoare la ființă*).

Cum arată W. Biemel, Heidegger face distincția dintre *Sein* (*Ființa*) și *Dasein* (*Ființarea specific umană*) după ce constată că întreaga metafizică de la Platon până la Nietzsche funcționează fără uman. Nu există mai întâi ființa și apoi omul, nu există o ființă care ar trebui cunoscută în sine. Fără om nu există “non-sens”. Cu toate că vechea



ontologie susținea că este o cunoaștere a ființei, ea ascundea ființa. Iar ceea ce este ascuns trebuie scos în afară. Trebuie să slăbim chingile teoretice ale vechii ontologii, susține Heidegger, citat de Biemel. Dar ce metodă putem utiliza? Natural că metoda fenomenologică, cea care ne îndreaptă gândirea “către obiectul însuși”. Numai că, așa cum precizăm, Heidegger va imprima un nou conținut acestei metode, transformând-o într-o hermeneutică a *Dasein*-ului.

Termenul de *Dasein* este treptat precizat pe măsură ce Heidegger reconstituie ontologia repunând întrebarea privitoare la ființă, întrebare pe care o găsește în dialogul lui Platon, *Sofistul*. Care este sensul ființei? se întreabă, pe urmele lui Platon, Heidegger. Nu putem răspunde dacă mai înainte nu știm ce este întrebătorul, cel care pune întrebarea. În această întrebare se află și ființa întrebătorului. Ce natură are ființa care pune întrebarea? Trebuie să lămurim, așadar, mai înainte, felul propriu de a fi al celui care pune întrebarea: omul. Acesta nu este un existent alături de celelalte sau printre celelalte existente. Omul este ființarea care în ființa ei este preocupată de ființă însăși. Sau, altfel spus, omul este acea ființare ce are interogația ca posibilitate a ființei sale. El este prin interogație. Această ființare ce întreține un raport cu propria sa ființă se numește *Dasein*.

Întrebarea privitoare la sensul ființei este prezentată de Heidegger ca ontologie fundamentală. Cum arată W. Biemel, ontologia fundamentală nu-și propune să elaboreze un concept cât mai cuprinzător al ființei, ci să ofere o analiză a modului de a fi, adică a structurilor fundamentale ale celui ce pune întrebarea, structuri numite *existențiali*.

*Existența* este un termen folosit de Heidegger numai pentru ființarea specific umană. Ființarea care nu este de natură umană este, dar ea nu există. Distincția aceasta între este și existență nu este una lingvistică și artificială, ci conceptuală și cu relevanță în explicația lumii. Astfel, pe baza ei, Heidegger distinge între *existențiali* care sunt determinări fundamentale ale ființării specific umane și *categorii* care sunt determinări ale ființării ce nu există dar este. Prin această distincție filosofia nu mai poate fi văzută ca o *cunoaștere categorială*, ca un mod de raportare la ființă și felul în care aceasta ca “prezență constată” se manifestă în diverse categorii. Heidegger vorbește, având în vedere distincția amintită (ființare care există – ființare care este), despre două tipuri de cunoaștere: o cunoaștere ontică ce se referă la cunoașterea ființării care este și cunoașterea ontologică, ce se referă la ființa ființării specific umane, la cunoașterea *existenței*, a *Dasein*-ului.

Despre *existențiali* *Dasein*-ului, Heidegger vorbește în lucrarea *Ființă și timp* în ceea ce el numește “analitica *Dasein*-ului”, în care sunt relevate o serie de distincții pe care filosofia universală nu le-a mai cunoscut și practicat niciodată, distincții expuse într-un

limbaj intraductibil și greu de penetrat chiar în limba germană. De aceea gândirea lui Heidegger este imposibil de prezentat fără apel la propriul lui limbaj. În fapt, conceptele folosite de Heidegger au creat în interiorul limbii germene un alt limbaj, care atribuie cuvintelor înțelesuri total distincte de folosirea lor uzuală sau tradițional filosofică.

Prezentarea câtorva distincții care apar în “analitica *Dasein*-ului (distincții care dau consistență ontologiei fundamentale) ilustrează din plin acest fapt. Astfel, ființa se dezvăluie în *Dasein* ca prezență în prezent, în calitate de clipă. Or, trăirea clipei îl conduce pe om să conștientizeze nimicul, sfârșitului. El este o ființare-întru-sfârșit și astfel dobândește, potențial, acces la ființă. Numai prin această conștientizare a finitudinii, a faptului-de-a-fi-aruncat-în-lume, poate dobândi omul autenticitatea. În caz contrar, el se află în suferință, el nu-și cunoaște adevărul. *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume *există* și nu *este* pur și simplu, pentru că el se raportează la sine, la semeni și la celelalte ființări. El trăiește în orizontul lui *trebuie*, a imperativelor; ființa din ființarea sa îi este dată ca sarcină; el are posibilitatea de a alege; el este libertate și prin aceasta trăirea lui fundamentală este *grija*. Ea este un *existențial* specific uman și cuprinde simultan trei elemente distincte: a-fi-înaintea-ta (*existențialitate*, adică puțința-de-a-fi pentru care *Dasein*-ul este chemat să o realizeze), faptul-de-a-fi-deja-în (*facticitatea* este ceea ce nu poate fi determinat de om, ceea ce îl face pe el să fie “aruncat în lume”), faptul-de-a-fi-la (*uitarea –de-sine, faptul-de-a-fi-pradă* adică starea în care omul se înțelege pe sine de la ceea ce nu este el; pierderea autenticității lui (a deschiderii către ființă) prin privilegierea ființării care îi este cunoscută).

Acestor distincții li se asociază o diviziune extrem de complexă și greu de redat în limba română. Cert este că modelul filosofiei ca ontologie fundamentală a imprimat o nouă paradigmă gândirii metafizice, paradigmă ce poate fi rezumată în următorul imperativ metodologic: filosoful care se interoghează asupra sensului *Ființei* (obiectul tradițional de investigație filosofică ) este constrâns logic să răspundă mai înainte în ce constă ființa din ființarea întrebătorului. Simplu spus, după ce ne vom răspunde la întrebarea: ce este omul? numai după aceea putem interoga sensul ființei. Suntem plasați astfel într-un univers conceptual în care suveran este paradoxalul. Metoda pe care o reclamă această situație conține și ea paradoxalul. Ea este hermeneutica, văzută ca mod de a fi al *Dasein*-lui care cultivă, nici nu se poate altfel, cercul hermeneutic. Din acest cerc nu se poate ieși – pentru a răspunde care este sensul ființei trebuie să răspundem mai înainte la interogațiile privitoare la ființa ființării specific umane, trebuie să ne plasăm în analitica *Dasein*-ului, așadar, iar pentru a lămuri această chestiune trebuie să avem o pre-cunoaștere a sensului

ființei. Rezultă că o înaintare în analitica *Dasein*-ului coincide, paradoxal, cu o înaintare în lămurirea sensurilor ființei.

#### **4. “Procesul” metafizicii tradiționale. Despre uitarea ființei și problema adevărului.**

Sarcina filosofiei nu poate fi preluată de știință, în ciuda pretențiilor ei hegemonice și a succeselor ei permanente și incontestabile. Sarcina actuală a filosofiei, spune Heidegger, nu este alta în raport cu trecutul și cu tradiția gândirii europene. Problema ființei a fost și rămâne sarcină însăși a filosofiei, sarcină pe care știința nu și-o poate asuma. Ceea ce propune Heidegger nu este, așadar, o schimbare a obiectului filosofiei și a statului ei de discurs autonom, ci un nou mod de a vedea problema fundamentală a filosofiei, problema ființei. Heidegger a fost un om extrem de modest, cu reacții tipice genilor creative. Ceea ce este în fapt cercetarea și investigație, creație personală, Heidegger prezintă a fi fost realizat cândva de către filosofi presocratici, dar uitat. De aceea istoria filosofiei ca istorie a metafizicii este o istorie a “uitării ființei”. Heidegger își propune să scoată din ascundere această ființă uitată, operație care coincide cu descoperirea adevărului însuși. Adevărul, pentru Heidegger, nu este nici o proprietate a enunțurilor ca la Aristotel, nici un rezultat al ideilor clare și distincte ca la Descartes, nici un rezultat al coerenței enunțurilor, așa cum susțin epistemologii contemporani, și nici ceva util, o schemă eficientă de comportament, cum susțin adepții pragmatismului. Pentru Heidegger adevărul înseamnă ceea ce însemna pentru vechii greci, anume adevărul ca *aletheia* ca “scoatere din ascundere”. Adevărul are o dimensiune ontologică uitată și ea odată cu procesul de uitare a ființei. De aceea cele două întrebări mari ale metafizicii, întrebarea privitoare la ființă și cea privitoare la adevăr, sunt conexe. Solidaritatea lor este indestructibilă pentru că Heidegger se întreabă pe rând: care este adevărul ființei? și, apoi, care este ființa adevărului? Adevărul este într-un anumit fel, “altul ființei”, este modul de al fi al ei, după cum ființa se dezvăluie ca adevăr.

Rezumând, istoria metafizicii occidentale este istoria uitării ființei prin identificarea acesteia cu o anumită ființare, izolabilă, identificabilă: esența sau Ideea la Platon, substanța (materia și forma) la Aristotel, Dumnezeu în teologia și filosofia creștină, subiectivitatea la Descartes (Ființa ființării se confundă cu ideea clară și distinctă pe care și-o face eu-l gânditor), voința de putere la Nietzsche. (A se vedea, Pierre Auregan, Guy Palayret, *Zece etape ale gândirii occidentale*, Antet, 1988, pp.254-256). Rezultanta acestei identificării a ființei cu o formă de ființare, va lua, odată cu epoca modernă, forma subiectivității. Ea va fi definită, pe rând, substanță gânditoare la Descartes, rațiune la Kant, cunoaștere absolută la Hegel ori voință de putere la Nietzsche. În acest fel se pregătește nașterea unei științe

planetare care reduce realul la obiectivitatea manipulabilă. Existența devine existența din fizica modernă, care poate fi calculată și măsurată.

Fiecăreia dintre aceste direcții majore de gândire îi corespunde o configurare a adevărului și un moment al acestei uitări a ființei, care constă în uitarea diferenței dintre ființă și ființare, numită de Heidegger diferența ontologică. Ființa nu se identifică cu nici o formă de ființare. Ființa nu consistă în nimic, ea este pretutindeni și nicăieri este, cum s-ar zice, neant, este ceva ce nu se află printre lucruri, și totuși, în absența ei nu putem concepe ființarea. Pe măsură ce ființa se dezvăluie ea se și ascunde; ea nu se lasă surprinsă de stăpânirea unui singur adevăr. Acesta, în calitate de “scoatere din ascundere”, de “dare la iveală”, a ființei presupune un proces care se desfășoară în timp. Există, așadar, o istoricitate a adevărului, care trebuie și el conceput în aceeași “logică” a ființei. Pe măsură ce se dezvăluie el se ascunde. Acesta este paradoxul pe care suntem și noi chemați să-l trăim prin dobândirea stării de deschidere în care trebuie să ajungem, pentru a fi autentici, pentru a nu ne pierde în milocul lucrurilor și a impersonalului. Adevărul se dezvăluie tocmai pentru a-și păstra tainicul, vraja de a fi în conștiința noastră, prezent și absent totodată.

Prin raportare la ființă și adevăr nimeni nu deține privilegii. Ca și altădată Socrate, Heidegger apropie filosofia de vechea înțelepciune: ființarea specific umană este sortită adevărului și de aceea cu toții suntem chemați să urmăm această cale lăuntrică din noi. Chemarea lui Heidegger, referitoare la încercarea de lămurire a sensului ființei, este adresată tuturor dar, din păcate, puțini sunt cei care sunt în stare s-o urmeze. Dar ce ar trebui, în definitiv, să facem? Iată de spune Heidegger: “Ca un om într-o astfel de stare să poată fi, fie și într-o oarecare măsură, destul de matur pentru o asemenea întrebare, poate că este nevoie de o tăcere de două decenii sau mai mult” (M. Heidegger, *Timp și Ființă, Întrebarea despre ființă*, Editura Jurnalul Literar, 1995, p. 53).

### 6.7 Filosofie și hermeneutică în secolul al XX-lea

Există multiple voci care susțin că ultimele decenii ale secolului al XX-lea, ne pun în fața unei noi răsturnări a modului de a gândi și practica filosofia, răsturnare datorată hermeneuticii: Aceasta începe să se confunde tot mai mult cu însăși natura filosofării. Răsturnarea este inițiată de către Hans-Georg Gadamer (n.1900), care definește, între multiplele definiții propuse, hermeneutica astfel: “Eu sunt, ca hermeneut, un filosof temperat, moderat și cred în realitate că hermeneutica este știința faptului că nimeni nu este în stare să spună în mod definitiv, ceea ce, de fapt, vrea să spună. Aș zice că hermeneutica

este aducerea la viață a acelei puteri a vorbirii care zace ascunsă în concepte și poate să reușească doar treptat, prin încercări repetate în dialog. Hermeneutica înseamnă să fii conștient că tot ce gândești poate fi exprimat de altul, mult mai corect. Acesta este hermeneutica. Aceasta este virtutea hermeneuticii: celălalt ar putea să aibă dreptate. Și dacă am putea să învățăm acest lucru ca umanitate, atunci poate am putea să evităm să ne omorâm între noi”. (Pe larg, *Interviu cu prof. dr. Hans-Georg Gadamer*, în *Krisis*, nr. 4/1996, *Interpretare și adevăr*).

Transformarea filosofică a hermeneuticii s-a produs treptat prin contribuția conceptuală a mai multor filosofi europeni din secolul al XX-lea, cu toate că antecedentele ei sunt recognoscibile, nici nu s-ar putea altfel, în gândirea greacă veche. Lucrarea fondatoare ce a impus definitiv hermeneutica transformând, cum spuneam, natura însăși a filosofării aparține lui Gadamer și se intitulează *Adevăr și metodă. Direcțiile fundamentale ale unei hermeneutici filosofice* (1960). Cum spuneam, antecedente ale hermeneuticii pot fi detectate încă din antichitate.

### 1. Vârste ale hermeneuticii

Cu toate că ar fi exagerat să susținem că transformarea hermeneutică a filosofiei contemporane, cu problematica ei extrem de variată și complexă își are originea în gândirea greacă, putem afirma totuși că și în orizontul de speculație grec, hermeneutică este prezentă cel puțin în sensul cel mai general al acestui cuvânt, interpretare. “Capacitatea interpretativă a omului trebuie considerată ca o funcție intelectuală esențială; ea se află la originea tuturor ipotezelor și este profund implicată în creativitate. Dincolo de gândire, chiar percepția cuprinde un element interpretativ. Percepem un obiect ca fiind ceva, ca aparținând unei clase, și-I presupunem caracteristici ce nu sunt percepute efectiv. La un alt nivel, nevoia de sens poate fi chinuitoare atunci când nu este satisfăcută, iar îndeplinirea unor sarcini absurde are un rol distructurant asupra personalității. Căutarea sensului existenței care nu are loc decât printr-o interpretare, fiindcă nu pot exista probe empirice în acest domeniu, este una din sarcinile cele mai înalte ale omului în general și ale gânditorului în special” (Ioan Pâzaru, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iași, p. 7).

Termenul de hermeneutică trimite, etimologic vorbind, la vechii greci. *Hermeneuein* însemna în limba elină interpretare, înțelegere. Același înțeles îl avea și latinescul *comprehendo* (-ere), cuvânt din care provine și ideea de comprehensiune, înțelegere. Hermeneutică ne trimite cu gândul totodată și la zeul Hermes, cel mai puțin olimpian dintre zei. (Pe larg, Mircea Eliade, *Istoria*

*crediințelor și ideilor religioase*, Universitas, Chișinău, Vol I, p. 289-291 și vol II p. 286-292). Prezența sa era invizibilă, iar însărcinarea cea mai dragă lui era să fie “însoțitorul oamenilor”. El este dătătorul de bunuri prin excelență (orice șansă fructificată era considerată ca un dar de la Hermes), dar și întruchiparea a ceea ce înseamnă șiretlic și viclenie. De aceea a devenit protectorul hoților, al furturilor dar și al aventurilor galante nocturne. Totodată, ciudat lucru, Hermes era considerat ca protector al turmelor și al călătorilor întârziați pe drum; el guvernează drumurile pentru că merge cu mare iuțeală; sandalele sale de aur sunt “zburătoare”. El însoțește totodată sufletele morților. Cum spune M. Eliade, “șiretenia și inteligența lui practică, inventivitatea, puterea sa de a se face nevăzut și de a ajunge pretutindeni într-o clipă, anunță deja atributele de înțelepciune, și mai ales de stăpânire a științelor oculte...Cel ce se orientează în întuneric, călăuzește sufletele morților și circulă cu iuțeala fulgerului, fiind, deopotrivă, văzut și nevăzut, reflectă în ultimă instanță o modalitate a spiritului; nu numai inteligența și viclenia, ci și gnoza și magia” (*Ibidem*). Cum subliniază și W. Otto, citat de Eliade în *Istoria*...ceea ce caracterizează figura lui Hermes sunt raporturile sale cu lumea oamenilor, o lume prin definiție deschisă, mereu pe punctul de a se face, adică de a se îmbunătăți și autodepăși.

Hermes este unul dintre puținii zei olympieni care vor supraviețui în istorie. Asimilat cu Thot și Mercurius el va fi prezent în pantheonul elenistic, iar în calitate de Hermes Trismegistul va supraviețui, prin intermediul alchimiei și hermetismului, până în sec. al XVII-lea. Încă din perioada clasică, filosofi greci vor vedea în Hermes personificarea gândirii. El va fi considerat posesorul tuturor cunoștințelor și al gnozei secrete; ceea ce-l va face șeful tuturor magicienilor, victorios împotriva puterilor întunericului, căci el cunoaște totul și poate face totul. (cf. Eliade).

Figura și atributele lui Hermes a fost comentate secole de-a rândul. Există o literatură hermetică ce nu poate fi parcursă și înțeleasă într-o viață de om; astăzi se vorbește tot mai mult despre Hermes și despre contextele înțelegerii sale. C. Noica în lucrarea *Scrisori despre logica lui Hermes* dorește chiar să întemeieze o nouă logică.

#### a) Modelul grecesc al hermeneuticii

Hermeneutica văzută ca nevoie dar și abilitate interpretativă, pare a fi funciară spiritualității grecești obsedată de căutarea înțelesurilor lumii. Ea se manifestă vizibil odată cu Parmenide care pune bazele unei normativități hermeneutice – interpretarea trebuie să meargă numai pe calea adevărului. De aceea este îndreptățit să vorbim despre un model grecesc de hermeneutică centrat pe scrutarea adevărului, întrucât este știut că elementul central al oricărei hermeneutici este adevărul. Pentru vechii greci, așadar, hermeneutica

este o metodă. Este o cale de scrutare a adevărului, de găsim și numire a lui dar și de luptă împotriva sofștilor și a sofisticii. Cum se știe, sofști erau “profesorii de virtute” (Platon), specialiști în retorică sau arta logosului. Ei aduc în lumea greacă ideea de dezbateră, de “luptă verbală”, de interpretare și comunicare, dar și spiritul de competiție și dorința de a asigura elevilor lor succesul în viață. Plecând de la premisa că într-o dispută unul iese învingător și altul învins, după principiul că asupra oricărei teme se pot susține două argumente contrare (Protagoras), sofștii vor intra, cum se știe din cursurile anterioare, în conflict cu Socrate, Platon și Aristotel.

Dacă privim istoria gândirii grecești din perspectiva hermeneuticii, atunci putem spune că Socrate inițiază hermeneutica sensului vieții, a cunoașterii de sine. Socrate era condus de idealul “căutării comune” în care unul îl ajută pe celălalt, astfel încât ambii să ajungă al adevăr. Hermeneuticile contemporane reeditează, din multe puncte de vedere, poziția socratică prin scrutarea propriei noastre subiectivități, pentru a pătrunde în lumea valorii și a sensului existenței umane. Mergând pe firul istoriei, Platon face o hermeneutică a lumii invizibile (inteligibilului) ceea ce realizează și astăzi hermeneutica, iar Aristotel este indubitabil creatorul termenului filosofic de hermeneutică asociindu-l cu cel de interpretare. Cum se știe, a treia carte a *Organon*-ului se numește *Despre interpretare*, în grecește *peri hermeneias*. Aristotel vorbește aici despre sens și despre hermeneutica sensului. Pentru el *hermeneia* (tradusă de Boethius prin *interpretatio, vox significativa*) Aristotel înțelege, între altele, și comunicarea verbală a unui gând, a unui sens. Pentru a ajunge la adevăr, susține Aristotel, trebuie să interpretăm. Interpretarea nu este însă orice comunicare verbală, ci numai aceea care exprimă o stare de lucruri, o constatare printr-o propoziție sau judecată, nu o dorință, o rugămintă, un ordin, o întrebare. Prin urmare, se interpretează sensul pentru a ajunge la adevăr. Aristotel studiază condițiile formale ale adevărului realizând am putea spune, o hermeneutică a condițiilor formale ale adevărului. (Pe larg, Mircea Florian, *Introducere la Despre interpretare*, în Aristotel, *Organon*, vol. I, IRI, 1997).

În concluzie hermeneutica greacă este o metodă. Este o cale de scrutare a adevărului, de găsim și numirea a lui.

#### b) Hermeneutica în primele secole creștine

Elenismul și primele veacuri după Hristos pot fi văzute ca perioade de mare subtilitate hermeneutică, dacă avem în vedere filosofia alexandrină ori gândirea lui Plotin. Biserica creștină în această perioadă, sec. II-V, aduce și ea în prim plan scrierile apologetilor și polemștilor. În Răsărit, principalii apologeti au fost Iustin Martirul (100-

165) și Tițian (110-172), iar în Apus principala figură este cea a lui Tertulian (160-c.210). Din rândurile polemiștilor de răsunet fac parte Irineu din Smirna, Clement din Alexandria, Origene și Ciprian. Apologeții au încercat, invocând argumente și tehnici retorice și hermeneutice, să-I convingă pe conducătorii păgâni ai statului roman că persecuțiile la care erau supuși creștinii sunt nejustificate (creștinii nu sunt canibali, nu practică incestul, nu sunt ateii etc.), iar polemiștii au încercat să combată mișcările eretice. Opera lor este continuată de *Patristică* de “epoca de aur” a părinților bisericii. Pentru Răsărit reprezentativi sunt Grigorie din Nazianz (329-390), Grigorie din Nysa (330-379), Vasile din Cezareea (330-390), Ioan Hristostom (354-407) iar pentru Apus, cei mai cunoscuți părinți ai bisericii sunt Ieronim (347-420), Ambrozie (340-397) și Aureliu Augustin (354-430).

În această perioadă sunt mobilizate nebănuite resurse hermeneutice generate de nevoia de interpretare a textului biblic și de raportare la lumea culturală păgână. O lucrare impresionantă lucrare semnată de Henri Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, descrie dramatismul intelectual al acelei perioade sfâșiate de conflicte teologice dar și de descoperirea virtuților interpretării și a dialogului. Trei erau pare-se problemele perioadei respective. Prima se referea la formularea *credo*-urilor; a doua la natura ființei divine, respectiv la teologia raporturilor între persoanele trinității; a treia se referea la căutarea “interpretării corecte” a textul sacru, pentru a ajunge cât mai aproape de sensul original, cel pe care l-a transmis Dumnezeu oamenilor.

### c) Hermeneutica în Evul de Mijloc

Nu vom insista asupra resurecției hermeneuticii în această perioadă, întrucât în capitolul destinat filosofie creștine relevă poziția de excepție a actului interpretării în orizont creștin. Subliniem acum doar sensul ideii de exegeză pentru lumea medievală. Etimologic exegeza evocă ideea de “ieșire” sau de stoarcere a unui fruct, astfel încât să-I fie scos sucul. Exegeza medievală a indus ideea, aflată astăzi în circulație, cum că interpretarea este crearea unor ipoteze analogice despre sensul textelor. Este o tehnică intelectuală în care exegetul descrie, explică și convinge. Interpretarea de text este una dintre artele savante: o ascuțime bazată în același timp pe cunoașterea de tip istoric a epocilor de cultură, pe o intuiție filosofică în esența intimă a principalelor probleme ale gândirii, ca și pe cunoașterea de tip științific a corelațiilor care se manifestă în psihicul uman în diferite societăți. Interpretarea este, dincolo de aspectele tehnice, și o formă de creație. Interpretarea ca exegeză ajunge la o formă de teoretizare puternic individualizată, în care se amestecă intuiția, creativitatea, experiența, logica și alte



experiența intelectuală. Prin urmare, interpretarea nu este o activitate funcționarească, redusă la aplicarea unor reguli, ci pur și simplu este o donație de sens către existența umană în genere. (cf. I. Pânzaru *Op. cit.*, cap. *Tradiția răsăriteană*).

Tot gândirea medievală descoperă și ideea fundamentală a hermeneuticii exprimată în expresia *cerc hermeneutic*. În conformitate cu această idee, ipotezele interpretative sunt validate chiar de interpretarea care se bazează pe ele, altfel spus, consecințele obținute nu sunt altceva decât premisele asumate fără justificări prealabile.

#### c) Modelul romantic al hermeneuticii

Resurecția hermeneuticii a avut loc în perioade de mare criză intelectuală și morală. Propriu-zis hermeneutica s-a născut odată cu apariția creștinismului și cu nevoia noii învățături de a se confrunța cu tradiția păgână. Hermeneutica este asociată, cum am putut remarca, cu actul interpretării. Cu timpul, ea devine mai mult decât o simplă interpretare: hermeneutica este tehnica, teoria, metoda, știința și arta interpretării. Pentru ca hermeneutica să se transforme într-un mod de a fi al filosofiei în veacul al XX-lea, au fost necesare o serie de acumulări conceptuale, fapt ce devine evident odată cu activitatea filosofului și teologului Fr. E. Schleiermacher (1768-1834). Pentru acesta hermeneutica devine o metodă de cercetare fundamentală; ea este concepută ca o cercetare a limbajului în genere, cercetare ce-și propune să descopere tocmai posibilitățile noastre de comprehensiune sau înțelegere.

Gândirea lui Fr. Nietzsche va avea, de asemenea, un impact hotărâtor în impunerea hermeneuticii ca un nou mod de a filosofa. Ne reamintim că Nietzsche a susținut că nu există lucruri sau fenomene nemijlocit date, ci numai interpretări; noi nu avem de-a face niciodată cu lucruri ci cu atribuiri de sensuri. Sunt dislocate astfel cele două utopii ale gândirii tradiționale în care omul s-a văzut pe sine instanță absolută: atingerea nemijlocită a lucrului în sine și descoperirea unui sens deja dat.

Ideea de hermeneutică este impusă definitiv în conștiința filosofică odată cu opera lui Wilhelm Dilthey (1833-1911). Hermeneutica este acum concepută ca o metodologie vastă a științelor spiritului aptă de a stabili regulile de interpretare a expresiilor și simbolurilor ce traduc datele vieții noastre spirituale. “Explicăm natura, înțelegem viața psihică”, rezumă în sinteză gândirea lui Dilthey, filosoful care face distincția dintre științelor omului (spiritului) și de științele naturi, și pe această bază, distincția dintre explicație și comprehensiune (interpretare). Ele sunt metode distincte de cercetare cu toate că ambele sunt ipoteze formulate în legătură cu anumite fapte și cu modul în care putem avea acces la sens.

Explicația este o ipoteză formulată în legătură cu un fapt exterior (real exterior) și vizează o reprezentare care să de-a seamă despre cauzele și efectele lui. Ea poate fi și este testată, astfel încât la o repetare a experienței se obțin aceleași rezultate. Comprehensiunea este o ipoteză analogică purtând asupra stării interne a unui subiect. Ea nu poate fi testată chiar dacă interlocutorul confirmă interpretarea personală ca fiind cea corectă în acord cu stările și intențiile sale. Înțelegerea (comprehensiunea) implică de fapt căutarea unui sens ce nu poate fi decât global și, prin aceasta, presupune implicarea unei subiectivități de nedepășit, chiar dacă aceasta este permanent contestabilă. Cine înțelege propune o semnificație și prin aceasta o interpretare. Înțelegerea implică cel mai adesea și un efort de plasare mentală în lumea “actorilor” pentru a se “identifica” cu scopurile și motivele interioare lor, cele care l-au îndemnat să acționeze într-un anumit fel și nu în altul.

## **2. Hans-Georg Gadamer și transformarea filosofică a hermeneuticii**

Odată cu Heidegger și Gadamer înțelegerea sau comprehensiune apare ca un mod de a fi al omului în lume. Interpretarea este constitutivă oricăror experiențe omenești. “Ei ne cer să nu reducem niciodată hermeneutica la un demers teoretic sau la o formă de cunoaștere printre altele.” Ca oricare din atitudinile noastre, științifică sau mistică, metafizică sau religioasă, magică sau ideologică, estetică sau tehnică, magică sau ideologică, noi realizăm o formă de comprehensiune. Toate sunt moduri distincte de înțelegere. Așa se explică relația lor secretă pe care o întrețin reciproc aceste atitudini existențiale omenești. Prin opera lui Heidegger, cum s-a mai arătat, dar mai ales prin opera lui Gadamer, constatăm astăzi prevalența acestui mod de gândire pe care îl putem numi hermeneutic, altfel spus, hermeneutica a devenit filosofia acestui timp al nostru, sau filosofia a devenit ea însăși o hermeneutică”. (A se vedea, *Date ale hermeneuticii europene*, în Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Polirom, Iași, 1997).

Dar cine este Gadamer? Om de mare cultură clasică și modernă, dublată de o atitudine estetică în fața faptului filosofic și filologic, deschis totodată dialogului cu artele, figura profesorului Hans-Georg Gadamer (1900-2002) este unică în întreaga gândire filosofică a lumii. Pe de o parte, nu cunoaștem un exemplu similar de mare filosof care să fi trăit mai mult de 100 de ani. Pe de altă parte, Gadamer a avut privilegiul unic, am putea spune, să trăiască în mod nemijlocit evenimentele celui mai frământat secol pe care l-a cunoscut umanitatea civilizată și să asiste, iarăși un fapt unic, la modul în care propria sa gândire filosofică a prins rădăcini în conștiința discipolilor care au devenit la rândul lor

maestrii altor discipoli. De aceea este perceput astăzi în întreaga lume, nu numai în Europa, ca un clasic al filosofiei care se află încă în viață.

Hans-Georg Gadamer se naște în 11 febr. 1900 la Marburg. A făcut inițial studii de germanistică. Apoi face istorie și istoria artei. Urmează și filosofia în Breslau și la Marburg. Își susține doctoratul în filosofie în 1922 cu o disertație intitulată *Esența plăcerii în dialogurile platoniciene*, avându-l coordonator pe neokantianul Paul Natorp, a doilea referat fiind întocmit de către Nicolai Hartmann. În următorii 5 ani Gadamer își continuă studiile filosofice la Freiburg-im Breisgau, cu Edmund Husserl și din nou la Marburg cu Martin Heidegger. Urmează în paralel și filologia clasică. Din 1928 Gadamer obține dreptul de a predă în învățământul superior. Este pe rând profesor la Universitatea din Marburg, apoi la Universitățile din Leipzig și Frankfurt-am-Main. Cariera didactică oficială o încheie la Universitatea din Heidelberg, urmându-l la catedră lui Karl Jaspers. În 1968 devine profesor emerit la Universitatea din Heidelberg. În prezent Gadamer trăiește la Heidelberg.

Natural că Gadamer l-a cunoscut personal pe cei mai mari gânditori din sec. al XX-lea iar unii dintre ei au exercitat o influență modelatoare asupra sa. Chiar Gadamer îi numește pe câțiva dintre ei cu expresia “învățătorii noștri, ai tuturor” și se referă, între alții, la Heidegger și K. Jaspers. “Am intrat în învățământul superior de filosofie la dorința lui Heidegger, spune Gadamer, și adaugă: prin intermediul lui Heidegger am învățat lucruri hotărâtoare. Hermeneutica a apărut din problematica specifică lui Heidegger... într-un anumit sens ea derivă din forța de a întreba a gândirii lui Heidegger: care sunt experiențele prime din care și-a găsit expresia conceptele în limbajul filosofiei și al științei? (cf. *Interviu cu prof. dr. Hans-Georg Gadamer, în Krisis...*).

Gadamer face din spiritul hermeneutic, cum spuneam, un mod de raportare filosofică la lumea faptelei culturale și civilizației omenești, și merge mai departe decât Heidegger “Limba nu este numai lăcașul ființei cum spunea magistrul meu Heidegger ci și casa omului, cea în care se instalează și locuiește, în care se întâlnește cu sine și cu celălalt și că una dintre încăperile cele mai confortabile din această casă este aceea a creației poetice, a artei – toate acestea continuă să mi se pară mereu adevărate. Cea mai înaltă cerință adresată fiecăruia dintre noi este să ascultăm tot ceea ce ne spune ceva și să ne facem să ne fi spus. Ați aminti de aceasta pentru tine însuși este datoria specifică a fiecăruia. A face așa ceva pentru toți și a o face convingător – iată misiunea filosofiei”. (Hans Georg Gadamer, *Diversitatea Europei*, în vol. *Elogiul teoriei; Moștenirea Europei*, Editura Polirom, Iași 1999).

La Gadamer hermeneutica în forma filosofiei practice: este important să înțeleagem nu atât actele de cunoaștere sau limbajul nostru, normele sau simbolurile de care ne servim, ci mai ales ceea ce se întâmplă cu noi atunci când gândim sau săvârșim ceva: “propria mea exigență a fost una filosofică: nu ceea ce facem, nu ceea ce trebuie să facem, ci mai ales ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voința și acțiunea noastră, constituie problema din *Metodă și Adevăr*” (cf. *Interviu...*). Pentru Gadamer, hermeneutica cercetează experiențele prime, care, persistă în concepte, pentru a aduce filosofia din nou aproape de vechea înțelepciune, impunând dialectica dintre ceea ce se arată și ceea ce se ascunde tocmai pentru că se ascunde, prin ideea de orizont hermeneutic.

În contextul acestei dialectici, orizontul semnifică un strat al interpretării, care presupune prezența concomitentă a obiectului interpretat și a interpretului, fiecare în dimensiunea sa istorică. Fiecare, obiect și interpret, apare “contextualizat”, nu în sine. Fiecare strat al interpretării presupune prezența acestora, iar diferențele dintre straturi se stabilesc în funcție de natura obiectului interpretat și de așteptările interpretului. Astfel, obiectul poate fi un text, iar interpretul să fie interesat de aspectul său literar, sau poate urmări aspectul conceptual al discursului cuprins în text, sau aspectul simbolic etc. Orizontul se constituie, întotdeauna, la intersecția acestor determinative ale obiectului și interpretului, dar el este, oarecum, încă de la început. Interpretarea nu face altceva decât să re-constituie orizontul semnificațiilor obiectului, ea nu este decât “orizont al interpretării”. În contextul de față, termenul de “orizont” primește mai cu seamă acest din urmă sens: este cadrul, spațiul, extensia ontologică, în care omul relaționează, fie cu lucrul, fie cu cel aflat dincolo de lucru.

Gadamer este, ca hermeneut, cel mai de seamă teoretician al ideii de tradiție. Este fapt de cultură numai cel care are o anume legătură cu prezentul existențial al omenescului, numai cel care aparține unei tradiții veritabile. Conceptul tradiției este reconstruit hermeneutic, primind astfel o nouă întrupare prin raportare la conceptul culturii. A fi element al tradiției înseamnă, pentru Gadamer, a menține “deschisă” o anume problemă semnificativă pentru prezentul cultural. De exemplu, filosofia lui Platon aparține tradiției numai în măsura în care anumite elemente ale sale corespund unor probleme actuale, în alte cuvinte, numai dacă vreo idee platonice ne mai vorbește încă. Așa se explică faptul că fiecare epocă din istoria culturii are propriul “Platon” sau propriul “Aristotel”. Tradiția este, astfel, “un factor de libertate și de istorie”; acești doi termeni se condiționează reciproc și din această condiționare rezultă conștiința noastră istorică. Legătura cu ceea ce aparține tradiției nu este posibilă decât dacă locuiești în acea tradiție; căci participarea la o

tradiție înseamnă o recunoaștere de sine prin acea tradiție. Fără așa numita precomprehensiune (Heidegger), nu este posibil contactul cu tradiția. Aceasta reglează felul și consistența recunoașterii de sine.

Nu este cuprinsă aici, în această “teorie” a tradiției, nici un fel de subiectivism. Precomprehensiunea este, mai degrabă, imaginea a ceea ce noi am numit existențial omenesc, dar a unui existențial omenesc determinat prin anumite situații existențiale activate în viața obișnuită a comunității. De aceea se poate vorbi chiar despre o anticipare a sensului (sensurilor) tradiției, deoarece ea vorbește precomprehensiunilor, transmițând substanța sa acelui cadru precomprehensiv. De aceea este inutil să căutăm, prin interpretare, sensurile pe care autorul unei opere le-a așezat în opera sa. Mai întâi, asemenea sensuri nici nu există, într-un sens subiectiv, pentru că autorul însuși participa la o tradiție, iar aceasta l-a creat propriile-i precomprehensiuni; apoi, posibilele sensuri ale autorului au fost ale înțelegerii sale de sine, iar pentru înțelegerea de sine a interpretului trebuie formulate sensuri noi, corespunzătoare formulei sale sufletești, contextului cultural la care participă, procesului de transmitere al operelor care mediază trecutul și prezentul etc. Conștiința noastră istorică, despre care vorbeam mai devreme, este posibilă tocmai prin această mediere. Trecutul nu este o simplă dimensiune temporală, ci fapt cultural prezentat în forma tradiției.

## **7. Anexă – *Practicum* de filosofie**

### **7.1 Tipologia lucrărilor de filosofie**

#### **1. Filosofia în spațiul public de expresie**

##### **a) Filosofia ca reflecție asupra trăirilor personale. Despre antifilosofie**

Cum am remarcat împreună, termenul de filosofie acoperă realități intelectuale extrem de diverse și, nu de puține ori, contradictorii. “Filosofie” este, cum spune Umberto Eco, un concept-umbrelă. El este invocat în cele mai neașteptate contexte. Se vorbește, astfel, la noi mai ales, despre “filosofia bugetului” chiar și despre “filosofia fotbalului”. Nimeni n-ar putea preciza cu exactitate la ce realități intelectuale se referă expresiile de acest gen. Vorbitorii în cauză pleacă de la premisa, pare-se, că știm cu toții la ce se referă ei și că, prin urmare, lucrurile sunt de la sine înțelese.

De multe ori faptul acesta poate fi întâlnit în chiar lumea filosofilor și a filosofiilor cu circulație culturală intensă astăzi. Folosirea termenului de filosofie nu este însoțită, cum ar dori cei care au o mai mare aplecare spre rigoare, de o definiție explicită. Mai mult chiar, există filosofi care practică filosofia ca antifilosofie (în aproape toate programele

autoîntitulate cu termenul de postmodernism). Căci, ciudat lucru, și cel care se declară antifilosof este tot filosof după principiul surprins de Aristotel în cuvintele: dacă cineva filosofează, atunci filosofează; dacă cineva nu filosofează, atunci filosofează; deci, toți filosofează.

Cazul lui Cioran este ilustrativ în practicarea genială a filosofiei ca antifilosofie. În opera sa, nu numai că este greu să găsești o definiție nominală a filosofiei, ci să și extragi un înțeles necontradictoriu din contextele contradictorii în care apare termenul “filosofie”. Din acest motiv, Cioran, cum s-a mai spus, spre deosebire de toți “profesioniștii gândirii”, este un autor aproape imposibil de comentat. Ce să spui despre el sau despre o singură frază a lui, cum remarcă și Jean François Revel, “fără să nu fie o jalnică degradare a ideii?...singurul comentariu suportabil pentru acest gen de scriitori (La Rochefoucauld, Montesquieu, Valery, Cioran) este citarea” Sau cum observa, just, Sorin Vieru: “Orice cuvânt despre E.M. Cioran riscă să rămână la simpla înscriere într-un cerc din a cărui strânsoare trebuie ieșit. Ce reușită inutilă de a mai scrie un comentariu corect la comentariul cioranian al vieții, la textul care își implică în așa fel comentatorul, încât orice discurs intermediar devine superfluu...Cioran așadar, este sortit să rămână cel mai mare comentator al lui Cioran”.

Există dificultăți de principiu, așadar, în a-l comenta pe Cioran pentru că, cel puțin la prima vedere, urmărindu-i cărțile de la debut până în anii târzii, nu putem detecta o desfășurare progresivă a gândului care intenționează să surprindă lumea într-o arhitectonică conceptuală spre care aspiră, fie și în taină, orice intelectual cu veleități filosofice. Dimpotrivă. Cioran își refuză chiar sieși titlul de filosof, după cum îi refuză filosofiei însăși vreo utilitate în ordinea cunoașterii. Am extras doar câteva dintre șocantele afirmații cioraniene referitoare la filosofie și la ceea ce se numește, îndeobște, cunoaștere prin filosofie.

“Orice cunoaștere este o pierdere, o pierdere în ființă, în existență” (*Cartea amăgirilor*, p. 36) față de care “ultimul sclav egiptean era mai aproape de veșnicie decât orice filosof al Occidentului (*Silogisme amărăciunii*, p. 35); “Cea mai mare parte a filosofiei se reduce la o crimă de lezlimbaj, la o crimă împotriva verbului” (*Exerciții de admirație*, p. 79); “Neutralitatea psihică este caracterul esențial al filosofiei. Kant nu a fost niciodată trist. Nu pot iubi oamenii care nu amestecă gândurile cu regretele. Ca și ideile, filosofii, n-au destin. Ce comod este să fii filosof!” (*Cartea amăgirilor*, p. 162); “A suferi înseamnă a medita la o senzație de durere: a filosofa – a medita asupra acestei meditații. Suferința-i ruina unui concept: o avalanșă de senzații care intimidează orice formă. Totul în

filosofie este de rangul al doilea, al treilea...Nimic direct. Un sistem se construiește din derivări, ei însuși fiind derivatul prin excelență. Iar filosoful nu-i mai mult decât un geniu indirect”. (*Amurgul gândurilor* p. 21); “Filosofia nu se învață decât în agora, într-o grădină sau acasă. Catedra este mormântul filosofului, moartea unei gândiri, catedra este spiritul îndoliat”. (*Eseuri*, p. 231); “Filosofia este prea suportabilă. Aceasta-i marele ei defect. E lipsită de patimă, de alcool, de dragoste”. (*Amurgul gândurilor* p. 134);

Cum se poate ușor remarca, când Cioran vorbește de filosofie, are în vedere de cele mai multe ori, “filosofia de aparat” (Gabriel Liiceanu), respectiv filosofia doctă, academică, adeptă a unui discurs rece, impersonal, asemănător științei; o filosofie care uită că în lume mai există și oameni care numai fericiți nu sunt. “Problematica cunoașterii a ajuns secundară, în centrul atenției se află atitudinea față de viață, întrebarea cum poate fi îndurată viața. Nu cunosc, în ultimă instanță, decât două mari probleme cardinale: **cum să suporti viața și cum să te suporti pe tine însuși**”. (*Convorbiri cu Cioran*, p. 254).

În ciuda acestor declarații, nimeni nu se îndoiește de faptul că ceea ce face Cioran este filosofie. Chiar Cioran vorbește despre sine (culmea!) ca despre un filosof cu viziune, cu toate că neagă continuu că el ar fi un filosof: “Viziunea mea asupra lucrurilor nu s-a schimbat în mod fundamental; ceea ce s-a schimbat fără îndoială este tonul. De fapt, **fondul unei gândirii** (s. n) se modifică rareori cu adevărat; supuse în schimb metamorfozei sunt turnura, aparența, ritmul (*Tratat de descompunere*). Lucrurile trebuie privite în complementaritatea lor firească. Decretarea “morții filosofiei” este o formă de a face filosofie. Nu total alta prin raportare la tradiție. Ceea ce spune Cioran, în multe privințe, a spus-o cu mult înaintea tuturor Ecclesiastul.

#### b) Filosofia ca formă de cunoaștere. Tipologia lucrărilor de filosofie

Cum poate oricine dintre noi constata, dominant, în lumea academică (universitară), în publicistica de specialitate etc., este modelul filosofiei ca formă de cunoaștere și nu modelul “subiectivist” al practicării filosofiei. Am exemplificat acest mod de a practica filosofia, urmându-l pe Cioran, pentru a relativiza modelul academic și didactic în care apare filosofia în toate publicațiile care au pe copertă cuvântul filosofie, inclusiv pentru a atrage atenția asupra relativității ideii de tipologie a lucrărilor filosofice.

Filosofia, în această calitate de formă a cunoașterii, este un tip de activitate teoretică ce-și propune rezolvarea unor probleme care îi aparțin în exclusivitate. Din această perspectivă, ea poate fi văzută ca o întreprindere teoretică ce pune și rezolvă probleme. Rezultatele strădaniilor intelectuale depuse în filosofie iau forma cunoștințelor (teze, principii etc.). Cunoștințele sunt judecați care au pretenția de valabilitate și adevăr.

Ca un enunț să devină cunoștință trebuie ca el să îndeplinească în mod necesar două condiții: a) enunțul trebuie să fie comunicat celorlalți prin diferite proceduri consacrate cultural și social; b) enunțul în cauză trebuie să fie intersubiectiv testabil, adică să poată fi experimentat, în ordinea adevărului, de orice altă conștiință omenească.

Plecând de la aceste premise, cunoștințele filosofice pot fi expuse în diverse configurații expresive și tematice. Putem clasifica într-o tipologie modul în care aceste cunoștințe sunt comunicate și supuse evaluărilor critice. (Pe larg, Andrei Marga, *Introducere în metodologia și argumentarea filosofică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992). După criteriul scopului și al întinderii acestor lucrări deosebim următoarele forme expresive:

**1. Semnalarea.** Se referă la cea mai simplă formă de comunicare și de reacție intelectual-filosofică formulată în scris. Ea constă în evocarea datelor tehnice ale unor alte lucrări de specialitate, pe care o putem denumi lucrare-obiect, mărginindu-se doar la expunerea conținutului acestor lucrări într-un mod extrem de succint.

**2. Rezumatul.** Acesta implică ceva mai mult decât semnalarea. Este o prezentarea *neutrală*, tot pe scurt, dar, de această dată, a întregului conținut al lucrării - obiect.

**3. Recenzia** este un rezumat însoțit de o *evaluare critică*. Ea nu trebuie realizată sub formă de *laudatio*. Recenzia nu trebuie să omită următoarele chestiuni (minimale): ce probleme pune lucrarea; ce probleme rezolvă lucrarea; care sunt problemele nerezolvate; care este contribuția autorului.

**4. Comentariul** constă într-o *raportare liberă* la o carte sau la un studiu. El poate fi total (se referă la o lucrare luată în globalitatea ei) sau parțial. Este prezumată ideea de în realizarea oricărui comentariului sunt respectate următoarele exigențe: preluarea exactă a tezelor lucrării respective; stăpânirea câmpului problemei; delimitarea punctului de vedere exprimat în mod expres; distincția dintre probleme și soluții; distincția dintre soluții și argumente.

**5. Articolul filosofic (științific)** este, prin raportare la comentariu, o formă de transpunere în scris a gândirii filosofice, cu mult mai complexă decât precedentele forme expuse. Autorul propune într-un articol o anumită poziție personală, un angajament sau o credință. Cu toate că ideea de originalitate este vizată într-un articol, autorul își poate însuși poziții care au mai fost exprimate, dar neprecizate explicit. Într-un articol, autorul argumentează o anumită teză și combate tezele contrare tezei respective. De obicei, aici sunt comunicate noi interpretări, noi conținuturi, noi puncte de vedere care sunt fie ale autorului articolului, fie însușite de la altcineva.



**6. Eseul** implică în mod obligatoriu ideea de originalitate. El este o “încercare” (cum sugerează și titlul calchiat după verbul francez *essayer*), în care punctul de vedere personal este adus în prim plan. Libertatea autorului este totală. Important este ca autorul respectiv să-și comunice propriile reflecții într-un mod coerent (necontradictoriu) și convingător.

**7. Studiul** este deja ceva rezervat celui care posedă competențe acreditate academic, celui care este profesionalizat într-un domeniu particular al reflecției filosofice. El este o luare de poziție argumentată față de o temă sau alta din reflecția filosofică sistematică. Studiul este realizat după standardele științifice unanim recunoscute de comunitatea profesioniștilor din care autorul face parte.

**8. Monografia** este o prezentare exhaustivă și obiectivă a unei teme de reflecție sau a operelor unui autor. Există monografii ale marilor idei ale omenirii care sunt prezente, în chipuri diferite, în orice epocă istorică, după cum există monografii totale sau parțiale ale unor filosofi consacrați.

**9. Tratatul** încununează eforturile personale mobilizate în lămurirea unor probleme considerate a fi, prin tradiție, filosofice. El implică prezentarea unei concepții personale ce formulează pretenția de a rezolva probleme care își mai așteaptă încă soluțiile. Scopul pe care îl vizează un tratat este o propunere de soluție. Tratatul trebuie să rezolve o problemă “încăpățânată”, repusă prin tradiție de fiecare gânditor reprezentativ, dar care nu a primit, până la autorul respectiv, o soluție acceptabilă. Tratatul de ontologia a lui C. Noica, *Devenirea întru Ființă*, își propune să stingă o contradicție constitutivă istoriei gândirii europene: staticul implicat de teoria ființei a vechilor gânditori greci, cu ideea de devenire, axul central al filosofiei clasice germane.

## **7.2 Tehnici de lectură și redactare a textelor filosofice**

### **7.2.1 Cum se citește un text filosofic?**

Principală deprindere a studentului de la Academia de Arte care a absolvit cu succes cursul de filosofie constă în capacitatea și îndrăzneala de a gândi pe cont propriu. Altfel spus, deblocarea gândirii proprii și asumarea travaliului meditației personale sunt ținte ce pot fi atinse după frecventarea și însușirea arhitectonicii lăuntrice a marilor modele de filosofare. Se poate filosofa ca Platon și ca Aristotel, ne putem transpune în atmosfera cognitivă a filosofului creștin, pot fi evaluate de propria noastră gândire argumentele raționale ale existenței lui Dumnezeu, după cum, tot astfel, pot fi refăcute în propria noastră conștiință raționamentele lui Descartes, sau putem gândi determinațiile *Dasei*-ului alături de Heidegger etc., dacă actul de învățare al filosofiei este participativ și nu mecanic.

În absența gândirii vii nu există filosofie, ci surogate culturale care devin agasante prin dorința lor de hegemonie. Acestea vor să cucerească spațiul de libertate a conștiinței noastre, să anihileze spiritul critic al fiecăruia dintre noi și chiar să decidă în numele nostru. Or, spiritul autentic de filosofare vine în întâmpinarea afirmării propriei noastre individualități și a creativității proprii, întrucât ne invită - în cazul în care deschidem oricare dintre problemele capitale ale minții (marile interogații filosofice) - să ne exprimăm argumentat punctului nostru de vedere. În materie de adevăr, cum susținea și Socrate, nimeni nu este privilegiat. Există, prin raportare la acesta, o totală egalitate de șanse. Important este ca în propria noastră conștiință să se nască stări cognitive similare cu cele ale marilor filosofi. Or, pentru aceasta trebuie să le citim opera și să-i frecventăm cu metodă. În absența lecturii și a meditației personale nu există act intelectual demn de a purta numele “filosofie”.

Cum se citește un text filosofic? Răspunsul la întrebare nu poate fi dat în absența cunoașterii deprinderilor intelectuale ale lectorului. În această privință remarca lui Buffon, stilul este omul, se aplică în totalitate pentru că nu există algoritmi de lectură cu aplicabilitate universală. Cu toate acestea, pot fi detectate anumite reguli cu valoare euristică aplicabile cu succes atunci când deschidem pentru prima oară o lucrare clasică de filosofie sau o carte reprezentativă pentru un gânditor sau altul. Unele dintre aceste reguli sunt formulări imperative indicându-ne ce nu trebuie să facem, pentru a extrage un profit teoretic optim pe unitatea de timp de lectură. (A se vedea, Jacqueline Russ, *Metodele în filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999).

Din capul locului trebuie spus că opera filosofică nu se citește ca un roman sau ca o poezie. Diferă scopurile lecturii și gradul de dificultate. Poezia sau romanul satisfac, preponderent, nevoia noastră de frumos; scopurile estetice sunt aici dominate, iar facultatea omenească implicată în actul lecturii este sensibilitatea dublă de imaginație. Emoția estetică este vizată, adică atingerea acelor stări de plăcere rafinată la care participă întreaga noastră ființă. Nu discutăm și celelalte aspecte psihologice implicate de actul lecturii operelor de artă: dorința de evaziune, nevoia de a ne regăsi pe noi în poezie sau roman etc. Opera filosofică în schimb satisface nevoia noastră de cunoaștere de dragul de a ști. Problemele capitale ale minții omenești generice sunt aceleași din totdeauna și sunt trăite și repuse, în intensități diferite, de către fiecare conștiință individuală. Nevoia de a înțelege și de a ști, de a căuta un sens vieții, îndeamnă irepresibil mintea noastră către scrutarea marile opere ale gândirii. Lectura lor, așadar, satisface alte porniri din ființa noastră prin raportare la modul în care avem nevoie de literatură sau de artă în general. Fiind opere ale gândirii

abstracte și locul în care mintea omenească atinge înalte culmi de rafinament intelectual, lucrările de filosofie implică anumite reguli de lectură:

a) lectorul trebuie să se oprească suficient asupra fiecărei idei exprimată de o lucrare filosofică majoră și să nu treacă la altă idee până nu i-a înțeles pe deplin mesajul;

b) revenirea permanentă la ceea ce am citit este o altă regulă. O carte de idei se citește atât întorcând foile de la stânga la dreapta, cât și reparcurgând invers acest act, de la dreapta la stânga.

c) condiția înțelegerii fiecărei idei este intim legată de înțelegerea contextului mai general în care apare ideea. O operă de filosofie este un sistem de idei, de noțiuni. Ele nu sunt izolate unele de altele ci integrate într-un mesaj principal pe care autorul vrea să-l transmită. Prin urmare, înțelegerea fiecărei idei în parte trebuie apoi raportată la mesajul de ansamblu al lucrării.

d) conexiunea între ideile expuse într-o operă filosofică urmează legile gândirii discursive, adică a gândirii care procedează argumentativ pas cu pas. Între idei există firești legături logice. Unele opuri filosofice sunt chiar înlănțuiri de raționamente atât de legate încât nu se poate realiza, cu ușurință, un conspect. Acest fapt trebuie să ne facă atenți în a descoperi eventualele greșeli de logică pe care autorul le poate produce. De aceea lectura trebuie să fie atentă, lentă și aprofundată, pentru a detecta contradicții interne textului, acele idei care se ciocnesc și care nu pot sta împreună. Obligația de a detecta aceste contradicții este elementară din două motive. Mai întâi, pentru că acestea se întâlnesc la tot pasul într-o operă filosofică semnificativă. Apoi, pentru că vom înțelege opera numai dacă reflectăm la stingerea acestor contradicții în interiorul sistemului de gândire însuși. O mare gândire filosofică își exprimă capacitatea de cuprindere tocmai pentru faptul că poate încorpora în sine contradicții peste care trece rezolvându-le pe parcursul expunerii gândirii.

e) lectorul pe măsură ce înaintază în lectură trebuie să se transpună în sistemul de gândire al autorului respectiv și să să-și suspende temporar propriile opțiuni valorice. Ideal ar fi dacă lectorul s-ar putea elibera de propriile prejudecăți păstrându-și numai capacitatea ingenuă de a gândi. Evident că acest fapt nu poate fi realizat; el este un ideal, iar idealul nu este normă de conduită ci țintă de atins. Cu toate acestea, lectorul poate ajunge la performanțe notabile, dacă face un conspect logic pe măsură ce avansează în lectură. În acest conspect trebuie reținut drumul gândirii de la enunțarea problemelor, la supozițiile și ipotezele avansate, de la metodele puse în acțiune și reproducerea raționamentelor, la concluziile finale.

f) lectorul trebuie să dubleze actul lecturii, ca act de înțelegere fidelă a mesajului cărții, prin reproducerea logică în propria sa conștiință înțelegătoare a ideilor autorului, cu asimilarea și stăpânirea ideilor expuse. Ideile unui mare creator de filosofie trebuie însușite, memorate, internalizate, făcute ca și când ar fi ale noastre. Numai așa devin ele funcționale în mintea noastră și pot fi mobilizate după dorință. Aici nu este vorba, evident, de o memorare mecanică, ci de o însușire a arhitectonicii lăuntrice a unui mod de gândire. Putem gândi ca Platon făcând distincția între cele două lumi (lumea senzorială și lumea gândirii) fără să știm pe de rost *Cartea a VII-a* din dialogul *Republica*. Operăm, pe urmele lui Aristotel, cu distincția între filosofie primă și filosofie secundă fără să știm neapărat că această distincție apare de cinci ori în *Metafizica*. Nu înmulțim exemplele. Important este că aceste modele de gândire pot fi, prin lectură și meditație, “la purtător”, prezente în propria noastră conștiință într-o astfel de manieră încât marii filososofi să “vorbească” prin noi înșine. În fapt, acesta este și idealul spre care trebuie să tindem când citim o mare carte de filosofie – să ne-o apropiem, să ne-o însușim într-o astfel de manieră încât ea să devină a noastră.

g) Scopul final al lecturii trebuie să deblocheze, cum mai spuneam, resursele proprii de gândire. Aceasta înseamnă că după ce am realizat o lectură fidelă a unei opere filosofice sau alteia, trebuie (dincolo de atașamentele sufletești) să încercăm noi înșine să rezolvăm problemele. Marile cărți de filosofie sunt instanțieri ale gândului filosofic, gând pus în mișcare de marile întrebări ale minții. Fiecare mare carte de filosofie pune și intenționează să rezolve o mare problemă care, la rândul ei, se subdivide în alte probleme cu o arie mai mică de cuprindere. Marile tratate de filosofie sunt, așadar, expresia exemplară a formulării unei probleme și a încercării de răspuns. De pildă, Plotin și apoi creștinii au gândit că principiul lumii trebuie să fie bun. Nu ne putem imagina că lumea este creată de cineva care este rău. Dar atunci cum se explică răul în lume? De ce Dumnezeu tace atunci când cei nevinovați și inocenți sunt cei care suferă, iar cei răi, puternicii zilei, cei corupți, se bucură de viață și de belșugul averilor? Plotin pune întrebarea dar nu propune soluții rezonabile pentru toată lumea. Nici filosofia creștină nu a avut mai multe șanse. La fel, Descartes, Spinoza și Leibniz și mai apoi Schopenhauer și Nietzsche. Nici existențialismul de secol XX nu a rezolvat provocare. Problema este așadar deschisă și s-ar putea ca unul dintre noi să găsească un răspuns mai rezonabil prin raportarea la istoria problemei. Oricum, de această interogație nu putem scăpa – răul din lume n-a dispărut; faptul este experimentat dureros de fiecare dintre noi. De ce? Iată întrebarea care va genera în viitor,

cu siguranță, și alte desfășurări conceptuale, altele decât cele care vin prin tradiția filosofică.

Exemplul acesta ilustrează, în fond, un fapt foarte simplu. Întrebările sunt copleșitoare, prin număr și importanță, dacă le raportăm la mulțimea răspunsurilor date. Fiecare dintre noi este chemat ca la rândul său să-și exprime punctul propriu de vedere. Iată de ce lectura este condiția minimală a deblocării creativității ce zace în noi și care ar putea să dispară odată cu dispariția noastră fără să-i dăm șansa de a se exprima. Și ar fi păcat!

Acest itinerar metodic de lectură este, nici nu se poate altfel, încălcat: nu suntem consecvenți cu noi înșine și deci nici cu propriile noastre lecturi; sărim paginile, nu avem răbdarea să ducem lectura până la capăt; ne însușim un mod de a vorbi despre autor și nu modul lui de gândire; citim în același timp mai multe cărți; atribuim, în mod ilicit, propriile noastre idei autorului sau susținem că ideile expuse într-un op filosofic le-am avut și noi mai înainte; suntem atenți mai ales la narațiune și la aspectele biografice ale autorului (toată lumea știe, de pildă, că Nae Ionescu a făcut politică de extremă dreaptă, dar puțini sunt cei care i-au citit cărțile); nu realizăm conspecte prin invocarea (falsă de regulă) a lipsei de timp; comoditatea intelectuală este mai căutată decât permanenta tensiune și solicitările intelectuale la care suntem constrânși de urmarea unui program riguros, etc.

Nu insistăm asupra obstacolelor care nu încurajează în nici un fel lectura marilor opere filosofice și, ca o consecință tristă, asumarea de către propria noastră conștiință a marilor probleme care încă își mai așteaptă răspunsurile.

De reținut însă un fapt pe care nu ar trebuie să-l uităm niciodată. În creația de toate genurile, dar mai ales în filosofie, nu scripirea unei idei este importantă, ci susținerea și întemeierea ei într-o structură conceptuală verosimilă. Opera de creație este în primul rând o operă de voință. Căci, vorba lui Brâncuși, pe care o redăm într-o exprimare liberă: dificultatea cea mare pe care trebuie s-o depășească conștiința noastră, constă în aceea de a se pune în situația de a face ceva. După aceea, lucrurile vin de la sine.

### **7.2.2. Cum se face un referat?**

a) Faza documentării. Exigențele de lectură formulate anterior se dobândesc pe măsură ce ele sunt practicate consecvent ca tehnică de muncă intelectuală. Ele devin atunci un rezultat al unei reflecții sistematice întreprinse asupra marilor opere ale gândirii filosofice. Atunci când dorim să refacem în propria noastră conștiință marile modele de gândire și, totodată, atunci când împrejurările vieții o permit este bine să ținem cont de ele.

În cazul elaborării unui referat pentru seminare, aceste exigențe sunt mult mai îngăduitoare cu toate că ele trebuie să fie reprezentate permanent în mintea noastră ca o țintă de atins. Astfel, în elaborarea unui referat pe o temă dată, trebuie să distingem între anumite operații intelectuale care se impun cu necesitate în următoarea succesiune, dispusă în doi pași sau două faze:

Evident că un elaborarea unei referat este precedat de lectura bibliografiei asociate temei sau subiectului acestuia. Dacă posedăm numai tema, iar bibliografia nu este indicată, atunci trebuie să facem noi înșine o investigație bibliografică. Cum, în cazul de față, temelor referatelor sunt fixate odată cu bibliografia, pregătirea referatelor debutează cu lectura atentă a acestea.

Cum am mai spus, adevărata lectură filosofică rezidă în a învăța să gândești. Dezideratul acesta nu poate fi dus la bun sfârșit decât prin familiarizarea cu textele reprezentative pentru cea ce înseamnă filosofie și, totodată, prin aprofundarea exercițiului reflecției. Această lectură poate fi numită “lectură-exercițiu”, deoarece sunt urmărite scopuri de învățare și formare intelectuală. Procedura trebuie să fie metodică. Fiind vorba de texte dense, dar mici ca întindere, inițial trebuie să facem o “lectură de contact”. Ea se realizează prin “survolarea” întregului text pentru a avea viziunea întregului. Revenim, apoi, cu o “lectură de adâncime”, microscopică; se descompune textul în funcție de succesiunea ideilor și raționamentelor. Se detașează apoi “conceptele-ancoră”, “conceptele-cheie”, ideile care formează coloană vertebrală a textului. Se descompun “conceptele-cheie” printr-o analiză a definițiilor sau a contextelor în care apar. Este bine ca toate aceste operații să fie realizate prin elaborarea unei fișe de lectură sau de un conspect. În final, se reformulează problema în termeni proprii, după felul nostru de exprimare și se evaluează relevanța răspunsului prin formularea unui punct de vedere propriu.

2) Faza redactării. Redactarea unui referat se realizează în propriul nostru limbaj, în termenii proprii. Evident că acolo unde trebuie să folosim termenii specifici unui filosof sau altuia exigența se impune de la sine. Referatul trebuie să fie scurt și să nu depășească limitele suportabilității colegilor. Un număr de 6-7 pagini, concentrate cu argumente, poate fi de ajuns. Elaborarea referatului poate urma, prezumtiv, următoarea structură logică:

1. Detectarea problemei pe care o deschide autorul și respectiv decelarea principalelor interogații. Se acordă atenție: contextului în care este pusă întrebarea (contextul epocii, curentul de gândire); importanța problemei din punctul de vedere al autorului (motivarea justificărilor acestuia); relevanța problemei pentru noi.

2. Relevarea ipotezei de lucru de la care pleacă autorul. În acest punct trebuie să facem distincție între explicit și implicit, respectiv între ceea ce autorul își asumă ca ipoteză “la vedere” și ipotezele sau premisele implicite sau asumate tacit. De exemplu: până la Kant toți filosofii prezumau ideea că adevărul poate fi găsit și numit. Aceasta era o ipoteză implicită. Kant pune problema în mod explicit în întrebarea: poate mintea omenească să ajungă la adevăr? Dar și Kant se bazează pe o supoziție tacită; ideea că ființa umană are o natură dată pentru totdeauna și că această natură constă în rațiunea omului etc.
3. Evidențierea argumentelor pe care le aduce autorul în favoarea tezei sale: se aduc în prim-plan concepte-cheie (ideile-ancoră), în jurul cărora gravitează celelalte concepte și, până la urmă, întreaga argumentație; refacerea din interior a structurii logice pe care o pune în funcțiune autorul respectiv în procesul argumentativ; concluziile, soluțiile propuse de către autor în urma argumentației.
4. Analiza critică asupra proiectului liber impus al autorului comentat și a rezultatelor finale la care a ajuns. Se urmăresc cu precădere următoarele operații intelectuale: evaluare critică a rezultatelor; derivarea necontradictorie a concluziilor din premisele asumate. Se încearcă o evaluare a promisiunilor autorului: autorul explică multitudinea faptelor pe care promite că le explică? au rămas fapte neexplicate? ce fapte sunt contraexemple la concluziile autorului?
5. Relevarea puncte de vedere adverse la concluziile autorului. Aducerea în prim-plan și a altor puncte de vedere prin care este văzută problema respectivă după o investigație bibliografică.
6. Exprimarea punctului de vedere al referentului/comentatorului prin: evaluarea critică a întregii argumentări care face obiectul comentariului/referatului; analizata relevanței premiselor pentru problemele intelectuale actuale; se poate propune o analiză critică a argumentației prin încercare de a detecta eventualele contradicții interne; raportări ale gândirii comune la problema respectivă etc.

## 8. Tematica și bibliografia seminarelor

### Seminar 1

Sensuri ale înțelepciunii și iubirii de înțelepciune în gândirea greacă

Bibliografie:

1. Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1997, Capitolele: *sophia, sophrosyne, phronesis, philosophia*.
2. \*\*\* *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, Partea I, Cap. *Cei șapte înțelepți*.
3. Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, *Cartea a VI-a*.
4. Platon, *Dialoguri*, Editura Pentru Literatura Universală, București, 1968. Dialogul: *Charmides sau despre înțelepciune*. Același dialog în, Platon, *Opere* Vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974.
5. Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1963, Cartea I, p. 116-153.
6. Karl Jaspers, *Texte filosofice*, București, Editura Politică, 1986, Studiul *Originea filosofiei*, p. 5-14.
7. Pierre Auregan, Guy Palayret, *Zece etape ale gândirii occidentale*, Editura Antet, București, 1999, p. 4-27.
8. Anton Dumitriu, *Aletheia*, Editura Eminescu, București, 1974, p. 110-129.

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Sensuri ale înțelepciunii în gândirea greacă; Relația între înțelepciune și iubirea de înțelepciune; Modelul înțelepciunii la cei șapte înțelepți; Sensuri ale înțelepciunii în filosofia lui Platon; Despre originea și începutul filosofiei.

### Seminar 2

Ontologia – problematica filosofică a Ființei

Bibliografie:

1. Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1997, Capitolul: *on, onta*.
2. \*\*\* *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, Volumul I, Partea a 2-a, Secțiunea a IV-a, *Existența Absolută*, p 173-287.



3. Platon, *Opere*, vol. VI, dialogul *Parmenide*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, (137b-166c).
4. Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1965, I(A), 1, 980a; 981b-982a; 2, 982a-982b; 102a; 1103a; 1031a; 1053b ;I, 1096b; 1027b-1028a; 1051a-1052b; 1017a; 1029a-b; 1069b; 1089a;
5. Aristotel, *Categoriile*, în *Organon* vol I, București Editura I.R.I. 1997, sau volumul apărut la Editura Humanitas, București, 1997, capitolul: *Substanța*.
6. Martin Heidegger, *Ființă și timp, Introducere I*, în Alexandru Boboc, Ioan Roșca, vol. *Filosofie contemporană*, Editura Garamond, București, 1997.
7. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, Capitolele: *Ce este metafizica? Postfață la Ce este metafizica? Introducere la Ce este metafizica?*
8. Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, Introducere – p. 167-171; Partea I – p. 173-178; Partea a III-a –p. 373-390.
9. Constantin Noica, *Sentimentul românesc al Ființei*, Editura Eminescu, București, 1978, Cap. II *Modulațiile românești ale Ființei*.
10. Ioan Oprea, *Terminologia filosofică românească modernă*, Editura Științifică, București, 1996. A se vedea *Indice de cuvinte și forme: ființa*.

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Ființa în limbaj cotidian și resemnificările filosofice ale ei; Sensuri ale ființei în limba greacă; Sensuri ale ființei în limba română; Categoria filosofică de ființă; Ființa în sistemul celorlalte categorii filosofice; Înțelesurile termenilor: filosofie, ontologie, metafizică; Ființă, timp, temporalitate; Ființă și existență

### Seminar 3

#### Platon – Ontologia și teoria Ideilor

##### Bibliografie:

1. *Apărarea lui Socrate* în Platon, *Opere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974; Platon, *Dialoguri*, Editura pentru Literatura Universală, București, 1968; Platon, *Euthyphron, Apărarea lui Socrate, Criton*, Editura Humanitas, București, 1997.
2. *Phaidon* în Platon, *Opere*, vol. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974; Platon, *Dialoguri*, Editura pentru Literatura Universală, București, 1968; Platon, *Phaidon*, Editura Humanitas, București, 1998.

3. *Criton*, în Platon, *Opere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974; Platon, *Dialoguri*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968; Platon, *Euthyphron, Apărarea lui Socrate, Criton*, Editura Humanitas, București, 1997.
4. *Republica* în Platon, *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, *Cartea a VI și Cartea a VII*, p. 276-321.
5. Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, 1997, articolele: *eidos, aistheton, metehexis, doxa, epistemé*.
6. R.M. Hare, *Platon*, Editura Humanitas, București, 1997. (Facultativ)
7. Vasile Muscă, *Introducere în filosofia lui Platon*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994. (Facultativ)

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Socrate și Platon - relația discipol-maestru; Filosofia lui Platon în dialogurile de tinerețe; Ontologia ideilor în *Republica*; Conceptele filosofiei platoniene: lume sensibilă, lume inteligibilă, participare, anamneză; Conceptul Binelui în *Republica*; Argumente ale nemuriri sufletului; Aporiile ființei în dialogurile de bătrânețe;

#### Seminar 4

##### Distincții conceptuale în metafizica aristotelică

##### Bibliografie:

1. Aristotel, *Metafizica*, Editura Iri, București, 1996; *Cartea I; Cartea II; Cartea V; Cartea VI; Cartea XI*.
2. Aristotel, *Categorii*, Editura Humanitas, București, 1994, sau în *Organon*, vol.I, Editura Iri, București, 1997.
3. Constantin Noica, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, Editura Humanitas, București, 1999.
3. Jonathan Barnes, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1996. (Facultativ)
4. Sir David Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1998. (Facultativ)

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Critica platonismului în *Metafizica*; Înțelesuri ale filosofului și sensurile filosofiei la Aristotel; Filosofie primă, filosofie secundă, ontologie și theologie; Ce sunt categoriile filosofice? Ființă și substanță - distincții și analogii; Modelul ontologiei aristotelice – concepte principale și arhitectonică teoretică

## Seminar 5

### Ontologie și etică în filosofia elenistică și romană

#### Bibliografie:

1. Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1963, Cartea a VII-a, *Zenon din Kition*, p. 329-375; Cartea a IX-a, *Pyrrhon*, p.444-459; Cartea a X-a, *Epicur*, p. 463-508.
- 2 Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, Vol.I, Editura Academiei, București, 1965, Cartea I, p. 19-53.
- 3 Cicero Marcus Tullius, *Despre supremul bine și supremul rău*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983. Cap. *Despre Stat*.
- 4 Seneca Lucius Annaeus, *Scrisori către Luciliu*, Editura Științifică, București, 1967, Selectiv – Cartea II- Scrisorile 16; 21; Cartea III- Scrisorile 22; 23; Cartea IV Scrisorile 32, 33, 37, 40.
- 5 Epictet, *Manualul*, Editura Minerva, București, 1977.
- 6 Marcus Aurelius, *Către sine*, Editura Minerva, București, 1977.
- 7 Wilhelm Windelband, *Filosofia elenistică și romană*, Editura Moldova, Iași, 1996.
- 8 Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, 1997. Termenii: *ataraxia*, *hedone*, *arete*
- 9 Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, București, Editura Albatros, 1991. (Facultativ)

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Elenismul și schimbarea modului grecesc de filosofare; Individualism și cosmopolitism în filosofia elenistică; Stoicismul grec și roman – asemănări și diferențieri stilistice și tematice; Termenii filosofiei elenisitice: *ataraxia*, *hedone*, *arete*; Modelul filosofării sceptice – este posibilă cunoașterea filosofică? Filosofia romană – caracteristici generale; Despre modelul filosofiei ca înțelepciune în gândirea romană.

## Seminar 6

### Gândirea ontologică la cumpăna dintre cele două ere

#### Bibliografie:

1. Plotin, *Enneade*, I.6(1), *Despre Frumos*, Editura Aion, București, 2000.
2. Francis Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, 1997, Termenii: *agathón*, *eklamptsis*, *lógos*, *proodos*

3. Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, Cap. II, *Sensul Torei în mistica iudaică* și Cap. III, *Cabală și mit*, Editura Humanitas, București, 1992.
4. Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, Cartea a II-a, *Metoda mistică*, pp. 121-129.
5. Constantin Daniel, *Orientalia mirabilia*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, Cap., *Despre cărțile gnostice descoperite în Egiptul de sus și Filon din Alexandria și esenienii* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976).
6. Adriana Neacșu, *Metafizica Binelui la Plotin*, Cap. Prolegomene – *Problema Binelui în filosofia antică greacă*, Mihai Dascal Editor, București, 1996, pp. 5-25.
7. Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Vol. I, Editura Paideea, București, 1994, Articolul: *Bine*, pp. 238-251.
8. E. Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000. (Facultativ)

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Criza gândirii antice grecești; Sinteza greco-iudaică la Filon din Alexandria; Sistemele gnostice dualiste la începutul erei creștine; Metafizica Binelui la Plotin; Binele în gândirea lui Platon și filosofia lui Plotin; Cunoașterea mistică a Binelui; Arhitectonica Binelui și etapele creației lumii la Plotin.

### Seminar 7

#### Filosofie și teologie în Evul de Mijloc

##### Bibliografie:

1. Aureliu Augustin, *Marturisiri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, 1994; sau ediția apărută la Humanitas, *Confesiunii*, 1999; *Cartea a XI*
2. Aureliu Augustin, *De magistro*, București, Humanitas, 1994.
3. Toma d'Aquino, *De magistro*, București, Humanitas, 1994.
4. Thoma de Aquino – *Summa theologiae*, *Despre Dumnezeu*, Editura Științifică, București, 1997, Quaestio II, *Despre Dumnezeu. Oare există el?* p. 53-64.
5. Anselm de Canterbury, *Proslogion*, Editura Științifică, București, 1999, p. 5-32.
6. Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistole*, *Epistola I*, Editura All, 1994.
7. Brian Davies, *Introducere în filosofia religiei*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 42-95; (Argumentul ontologic, argumentul cosmologic, argumentul teleologic).
8. Henri Chadwick, *Augustin*, Editura Humanitas, București, 1998. (Facultativ).
9. Anthony Kenny, *Toma d'Aquino*, Editura Humanitas, București, 1998. (Facultativ).

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Filosofia în primele secole creștine; Aureliu Augustin – despre Dumnezeu; Teologie rațională vs. teologie mistică; Calea catafactică și calea apofatică în cunoașterea ființei divine; Argumente (dovezi raționale) filosofice ale

existenței lui Dumnezeu; Thoma d'Aquino – modelul clasic al gândirii scolastice; Termenii filosofiei creștine: revelație, credință, iubire, mistică, mântuire

### Seminar 8

#### Gândirea Renașterii între antichitate și Ev mediu

##### Bibliografie:

1. Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, în vol. Platon, *Banchetul*, Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*, Editura de Vest, Timișoara, 1992.
2. Picco de Mirandola, *Despre demnitatea omului*, Editura Științifică, București, 1991. *Raționamente sau 900 de teze pentru a fi dezbătute în public, la Roma, în 1486, dar neacceptate.*
3. Erasmus, *Despre Război și pace*, Editura Științifică, București, 1960.
4. Erasmus, *Elogiul nebuniei sau Discurs asupra prostiei*, Editura Științifică, București, 1959.
5. Avicenna, *Sufficiencia*, în vol. *Despre eternitatea lumii, Fragmente sau tratate*, traducere din limba latină de Alexander Baumgarten, pp. 67-61.
6. Averroes, *Respingerea respingerii aduse de Algazel filosofiei*, în vol. *Despre eternitatea lumii*, *Ed.cit.* pp.75-81.
7. Ioan Petru Culianu, *Eros și Magie în Renaștere*, Editura Nemira, București, 1994. (Facultativ)
8. Mihai Rădulescu, *Dubla personalitate în Renaștere*, Editura Ramida, București, 1996. (Facultativ).

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Coordonate ale gândirii renaștentiste; Teme de reflecție în Academia din Florența; Sistemul științelor în Școala padovană; Argumente și contraargumente ale susținerii tezei dublului adevăr; Noi contexte de situare a metafizicii și ontologiei;

### Seminar 9

#### Descartes și stilistica gândirii moderne

##### Bibliografie:

1. Rene Descartes, *Discurs asupra metodei de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Editura Științifică, 1977. Numai primele patru părți.
2. R. Descartes, *Meditații metafizice*, Editura Crater, București, 1990, 1997. Cele șase meditații – accent pe primele trei meditații.

3. R. Descartes, *Pasiunile sufletului*, Editura Științifică, București, 1984. Partea întâi: *Despre Pasiuni în general*, pp. 55-85.
  4. R. Descartes, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, Editura Științifică, București, 1964. Regulile: I-X, pp. 7-40.
  5. Edmund Husserl, *Meditații cartesiene, Introducere; Meditația I*, pp.31-35.
  6. Spinoza, *Etica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, Partea întâi, *Despre Dumnezeu*, pp. 5-47.
  7. John Cottingham, *Raționaliștii: Descartes, Spinoza, Leibniz*. Editura Humanitas, București, 1998, (Facultativ).
  8. Viorel Vizureanu, *Descartes*, Editura Paideia, București, 2000, (Facultativ).
- Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Problema metodei și analiza logică a expresiei: *Gândesc deci exist*; Natura ființei divine ca substanță și argumentul ontologic; Dualismul corp-suflet; Conceptul divinității în *Etica* lui Spinoza; Spiritul geometric și ideea de *mathesis universalis*

### Seminar 10

Cum este posibilă metafizica ca știință?

Bibliografie:

1. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969 sau Editura IRI, București, 1994: a) *Prefață la ediția întâi din anul 1781*;  
b) *Prefață la ediția a doua*; c) *Introducere*; d) *Estetica transcendentă*
2. Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987,  
a) *Introducere despre specificitatea oricărei cunoașteri metafizice*  
b) *Întrebarea generală a prolegomenelor: este metafizica în genere posibilă?*
3. Ion Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant*, Editura Agora, Iași, București, 1994. (Facultativ)
4. Roger Scruton, *Kant*, Editura Humanitas, București, 1998. (Facultativ)
5. Uwe Schultz, *Immanuel Kant*, Editura Teora, București, 1999. (Facultativ)

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Motivele și sursele gândirii kantiene; Problematika generală a *Criticii rațiunii pure*; Metoda transcendențială și critica dogmatismului; Ideea de revoluție copernicană în *Critica rațiunii pure*; Teoria judecăților – ce sunt judecățile sintetice apriori?; Facultățile de cunoaștere și lecția kantiană pentru cercetările în domeniul filosofiei minții; Lucru în sine – Lucru pentru noi; Posibilitatea metafizicii ca filosofie transcendențială.

### Seminar 11

#### Teze ale pragmatismului filosofic

##### Bibliografie:

1. Charles S. Peirce, *Semnificație și acțiune*, Editura Humanitas, București, 1990, cap. *Fixarea convingerii, Cum să facem ca ideile să fie clare, Ce este pragmatismul*.
2. Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoașterii*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, Cap. *Pragmatismul, umanismul și funcționalismul*
3. Andrei Marga, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei*, Vol. I și II, Editura Polirom, Iași, 1998, 2000. (Facultativ)
4. John Dewey, *Democrație și educație. O introducere în filosofia educației*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1972. (Facultativ)

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Sursele gândirii filosofice pragmatice; Coordonatele modului pragmatic de filosofare; Argumente în susținerea tezei adevărului utilitate; Gânditori reprezentativi în orizontul filosofiei pragmatice.

### Seminar 12

#### Wittgenstein și stilul analitic de gândire

##### Bibliografie:

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991.
2. Ludwig Wittgenstein, *Caietul Albastru*, Editura Humanitas, București, 1993.
3. Ludwig Wittgenstein, *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie, și credința religioasă*, Editura Humanitas, București, 1993.
4. Ludwig Wittgenstein, *Însemnări postume*, Editura Humanitas, București, 1995.
5. A. C. Grayling, *Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1996. (Facultativ)
6. Michael Devitt, Kim Sterelny, *Limba și realitate, O introducere în filosofia limbajului*, Editura Polirom, Iași, 2000, Partea a V, *Limba și filosofie*, pp. 253-258.

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Wittgenstein - filosofia din tinerețe; Wittgenstein - filosofia de maturitate; Coordonatele stilului analitic de gândire

### Seminar 13

#### Heidegger și filosofia ca ontologie fundamentală

##### Bibliografie:

1. Edmund Husserl, *Fenomenologie, Articol pentru Enciclopedia Britanica*, în vol. *Criza umanității europene și filosofia*, Editura Paideea, 1997.
2. Walter Biemel, *Heidegger și fenomenologia*, în vol. *Criza umanității...*
3. M. Heidegger, *Ființă și Timp*, Editura Jurnalul Literar, București, 1994, *Introducere*.
4. M. Heidegger, *Timp și ființă*, Editura Jurnalul Literar, București, 1995, Cap. *Întrebare despre ființă*.
5. M. Heidegger, *Ce este metafizica?*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, 1988, sau Humanitas, 2000.
6. M. Heidegger, *Introducere la Ce este metafizica?* în vol. *Repere pe drumul gândirii*, *Ed. cit.*
7. M. Heidegger, *Despre esența adevărului*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, *Ed. cit.*
8. W. Biemel, *Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1996 (Facultativ).
9. Otto Pöggeler, *Heidegger*, Humanitas, București, 1998 (Facultativ).

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Fenomenologia – filosofie sau metodă filosofică?; Fenomenologie și hermeneutică la Heidegger; Diferența ontologică – ființă și ființare; Istoria filosofiei occidentale ca uitare a ființei; Proiectul filosofiei ca ontologie fundamentală

### Seminar 14

#### Hermeneutică și filosofie

Subiecte de dezbatere și teme pentru referate: Modele istorice ale hermeneuticii; Hermeneutica în secolul al XX-lea; Gadamer și transformarea hermeneutică a filosofiei;

##### Bibliografie:

1. Henri-Iréné Marou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 1997, partea a III-a, *Doctrina Christiana*.
2. Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică, București, 1995, capitolele IV-XII.
3. Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, Secțiunea a doua: *Date ale hermeneuticii europene*.
4. Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995, cap. *Sarcina hermeneuticii: venind dinspre Schleiermacher și Dilthey*.



5. Hans-Georg Gadamer, *Misiunea filosofiei*, în vol. *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Editura Polirom, Iași.
6. Hans-Georg Gadamer, *Filosofia frumosului*, Editura Polirom, Iași, 2000, (Facultativ)
7. Fr. E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iași, 2000, (Facultativ)

## 9. Bibliografii

### 1. Lucrări de sinteză (Selecție)

- Andre Vergez & Denis Huisman, *Curs de filosofie*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Brehier Emil, *Mari teme ale filosofiei*, Editura Humanitas, București, 1993.
- Bagdasar Nicolae, *Antologie filosofică*, Editura I.R.I. București, 1997.
- Bagdasar Nicolae, *Scrieri, (Istoria filosofiei românești)* Editura Eminescu, București, 1986.
- Beaufret Jean, *Lecții de filosofie. De la Platon la Heidegger*. 2 vol, Editura Amarcord, Timișoara, 1999.
- Boboc Alexandru, *Filosofia contemporană. Orientări semnificative*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995.
- Cazan Gheorghe, *Introducere în filosofie. De la antici la Kant*, Editura Actami, București, 1997.
- Davies Brian, *Introducere în filosofia religiei*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Ferdinand Felmann, *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Editura ALL, București, 2000.
- Florian Mircea, *Îndrumare în filosofie*, Editura Științifică, București, 1992.
- Florian Mircea, *Filosofie generală*, Editura Garamond, București, 1995.
- Funkestein Amos, *Teologie și imaginație științifică din evul mediu până în secolul al XVII-lea*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Fürst Maria, Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, Editura Humanitas, București, 1992.
- José Ortega y Gasset, *Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?* București, Humanitas, 1999.
- Gaarder Jostain, *Lumea Sofiei. Roman despre Istoria filosofiei*, Editura Univers, București, 1997.
- Gilson Etienne, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol.I-II, Editura Academiei, București, 1963, 1964.

Hersch Jeanne, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București, 1994.

Koestler Arthur, *Lunaticii, Evoluția concepției despre univers de la Pitagora la Newton*, Editura Humanitas, București, 1995.

Koyré Alexandre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Editura Humanitas, București, 1997.

Libera de Alain, *Cearta Universaliiilor de la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, Editura Amacord, Timișoara, 1999.

Libera de Alain, *Filosofia în evul mediu*, Editura Amacord, Timișoara, 1999.

Lovejoy O. Arthur, *Marele lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Editura Humanitas, București, 1997.

Marga Andrei, *Introducere în metodologia și argumentarea filosofică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

Marrou Henri Irénée, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 1997.

Marga Andrei, *Filosofie contemporană*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.

Michael Devitt, Kim Sterenly, *Limbaj și realitate, O introducere în filosofia limbajului*, Editura Polirom, Iași, 2000.

McInerney Peter K. - *Introducere în filosofie*, Editura Lider, București, 1998.

Muscă Vasile, *Introducere în filosofia lui Platon*, Editura Dacia, Cjuj, 1994.

Nagel Thomas, *Veșnice întrebări*, Editura ALL, București, 1996.

Negulescu P.P. *Scrieri inedite. Vol.I. FProblema cunoașterii*, Editura Academiei, București, 1965.

Negulescu P.P. *Filosofia Renașterii*, Editura Eminescu, București, 1986.

Nakamura Hajime, *Orient și Occident. O istorie comparată a ideilor*, Editura Humanitas, București, 1997.

Pânzaru Ioan, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iași, 1999.

Peters E. Francis, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1997.

Russ Jacqueline, *Istoria filosofiei*, Vol. I *Gândirile fondatoare*, Vol. II *Inventarea lumii moderne*, Vol. III *Triumful rațiunii*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000.

Russ Jacqueline, *Metodele în filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999.

Russel Bertrand, *Problemele filosofiei*, Editura ALL, București, 1995.

\*\*\* *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, Vol. I-V. (Vol.I, Partea întâi; Vol.I, Partea a 2-a; Vol.II, Partea întâi; Vol.II, Partea a 2-a, Vol. V-Indice de nume și indice tematic)

\*\*\* *Filosoful – Rege?* Antologie de texte filosofice reprezentative pentru gândirea secolului XX. Editura Humanitas, București, 1992. Editor: Mircea Flonta.

Surdu Alexandru, *Gândirea speculativă*, Editura Paideea, București, 2001.

Vlăduțescu Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, București, 1984.

Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, București, Editura Albatros, 1991.

Windelband Wilhelm, *Istoria filosofiei grecești, Filosofie elenistică și romană*, Editura Moldova, Iași, 1996.

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

Zimmer Heinrich, *Filosofile Indiei*, Editura Humanitas, București, 1997

## 2. Dicționare

Flew Antony, *Dicționar de logică și filosofie*, Editura Humanitas, București, 1997.

Collinson Diane, *Mic dicționar al filosofiei occidentale*, Editura Nemira, București, 1995.

Collinson Diane, Robert Wilkinson, *Mic dicționar de filosofie orientală*, Editura Nemira, București, 1999.

Demonque Chantal &, *Filosofia de la A la Z*, Editura ALL, București, 1999.

Didier Julia, *Dicționar de filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997.

Enescu Gheorghe, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

\*\*\* *Dicționarul operelor filosofice românești*, coordonatori: Ion Ianoși, Vasile Morar, Ilie Pârvu, Dragan Stoianovicm Gheorghe Vlăduțescu, Editura Humanitas, București, 1997.

## 3. Monografii

Michael Carrithes, *Buddha*, Editura Humanitas, București, 1996.

Jean Brun, *Socrate*, Editura Humanitas, București, 1996.

R.M.Hare, *Platon*, Editura Humanitas, București, 1997.

Jonathan Barnes, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1996.

Sir David Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1998.

Henri Chadwick, *Augustin*, Editura Humanitas, București, 1998.

- Anthony Kenny, *Toma D'Aquino*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Roger Scruton, *Spinoza*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Viorel Vizureanu, *Descartes*, Editura Paideia, București, 2000.
- Adrian Niță, *Leibniz*, Editura Paideia, București, 1999.
- John Cottingham, *Raționaliștii: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Roger Scruton, *Kant*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Uwe Schultz, *Kant*, Editura Teora, București, 1997.
- Peter Singer, *Hegel*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Cristopher Janaway, *Schopenhauer*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Rüdiger Safranski, *Schopenhauer și anii sălbatici ai filosofiei*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Anthony Storr, *Freud*, Editura Humanitas, București, 1998.
- A.C. Grayling, *Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Walter Biemel, *Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Michel Cazanave, *Jung, experiența interioară*, Editura Humanitas, București, 1999.

#### **Lucrări clasice ( selecție)**

- Platon, *Menon (despre virtute): Dialoguri*, București, Editura Pentru Știința și Literatură sau *Opere*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
- Platon, *Symposion (Banchetul): Dialoguri. Ed. cit.*, sau separat „Humanitas“, 1996.
- Platon, *Phaidon (despre suflet): Dialoguri, Ed. cit.*, sau *Opere*, vol. IV, 1983 sau separat „Humanitas“, 1994.
- Platon, *Phaidros (despre frumos): Dialoguri, Ed. cit.*, sau *Opere*, vol. IV, 1983 sau separat „Humanitas“, 1994.
- Aristotel, *Categoriile*, în *Organon*, vol. I, București, Ed. Științifică, 1957 sau IRI, 1998, sau volumul *Categoriile* Editura Humanitas, 1996.
- Seneca, *Scrisori către Luciliu*, București, Editura Științifică, 1967.
- Epictet, *Manualul*, București, Editura Minerva, 1977.
- Marcus Aurelius, *Către sine*, București, Editura Minerva, 1977.
- Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, Vol. I, București, Ed. Academiei, 1965.
- Aureliu Augustin, *Mărturisiri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, 1994, sau *Confesiuni*, Editura Humanitas, București, 1998

- Aureliu Augustin, *De magistro*, București, Humanitas, 1994.
- Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Editura Științifică, București, 1994.
- Sfântul Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, Bistrița, Editura Carmides, 1999.
- Thoma d'Aquino, *De magistro*, București, Humanitas, 1994.
- Thoma d'Aquino, *Summa theologiae, Despre Dumnezeu*, Editura Științifică, București, 1997.
- Francis Bacon, *Noul Organon*, București, Ed. Academiei, 1957.
- René Descartes, *Discurs asupra metodei de a ne conduce bine ratiunea și a cauta adevărul în științe*, Editura Științifice, București, 1977.
- René Descartes, *Meditații metafizice*, București, Ed. Crater, 1990, 1997.
- Baruch Spinoza, *Etica*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- G. W. Leibniz, *Monadologia în Opere filosofice*, vol. I, București, Ed. Științifică, 1972 ; volum separat Editura Humanitas, 1997.
- John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I-II, București, Ed. Științifică, 1961.
- David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984.
- Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I-II, București, Editura Academiei 1963, 1964.
- Arthur Schopenhauer, *Scrieri despre filosofie și religie*, București, Humanitas, 1997.
- Friedrich Nietzsche, *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, Cluj, Ed. Dacia, 1992.
- Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, București, 1994.
- Sören Kierkegaard, *Banchetul*, Editura Mașina de scris, București, 2000.
- Charles Peirce, *Semnificație și acțiune*, Editura Humanitas, București, 1990.
- Edmund Husserl, *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei, București, 1993.
- José Ortega y Gasset, *Tema vremii noastre*, București, Humanitas, 1997.
- Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Jean Piaget, *Înțelepciunile și iluziile filosofiei*, București, Editura Științifică 1970.
- Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, București, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

- Karl Jaspers, *Texte alese*, Editura Politică, 1986,
- Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, București, Humanitas, 1996.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, București, Humanitas, 1991.
- Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, 1988;
- Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, București, Minerva, 1982, sau „Humanitas“, 1995.
- Patrick Suppes, *Metafizica probabilistă*, Editura Humanitas, București, 1990.
- Jacques Derrida, *Diseminarea*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997
- Dimitrie Cantemir, *Divanul*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.
- C. Rădulescu Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984.
- Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1991;
- Nae Ionescu, *Prelegeri de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Timisoara, Editura Facla, 1974.
- Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, vol. 8, Editura Minerva, 1983.
- Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, vol. 9, Editura Minerva, 1985.
- Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, vol. 10, Editura Minerva, 1987.
- Mircea Vulcanescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Științifică, 1991; Editura Eminescu, 1994.
- Constantin Noica, *Douazeci și șapte de trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969; Humanitas, 2000
- Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă, Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, 1978.
- Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, 1987.

## 10. Filosofie și Internet. Site-uri filosofice

### Filosofie și Internet. Site-uri filosofice

Astăzi nu se mai poate practica filosofia, într-un mod performant, în absența Internet-ului. Acesta a devenit, în ultimul deceniu al secolului al XX-lea, mijlocul privilegiat de comunicare a rezultatelor cercetării filosofice, a bibliografiilor și a cărților de filosofie. Internet-ul a creat o comunitate globală a celor profesionalizați în filosofie. Cu

excepția diferențelor lingvistice, nu mai există nici un fel de bariere între filosofi. Mai ales că limba engleză în domeniul filosofiei, prin Internet, deține poziția pe care a avut-o limba latină în Evul mediu. Datorită Internet-ului preocupările de filosofie sau universalizat. Rezultatele cercetării sunt comunicate inițial pe Internet și apoi sunt tipărite în cărți sau reviste de specialitate. Natural că baza informațională transmisă de Internet poate fi accesată deseori într-un mod liber, de către toți aceia care sunt interesați de ultimele noutăți apărute în domeniile consacrate ale filosofiei. Totodată, filosofia beneficiază de Site-uri specializate pe Internet, important de știut, pentru toate domeniile gândirii consacrate prin tradiție.

Internet-ul pune la dispoziția celor interesați texte filosofice fundamentale, ce pot fi stocate, evident, în format electronic. Dincolo de faptul că este dificil, din motive ușor de bănuț, să citești o carte de sute de pagini pe monitor, avantajele prezentării electronice a textelor filosofice sunt multiple: stocarea de texte greu de găsit pentru condițiile noastre culturale, în ordine publicistică, căutarea de termeni, posibilitatea analizei textuale complexe (căutări multiple în baze de date, statistica ocurențelor, evidențierea proximităților/referințelor între două sau mai multe concepte, analize semantice/sintactice, comparații, etc.) costul redus al suportului informațional, reproducerea extrem de facilă, dimensiuni reduse etc.

Există pe Internet ediții consacrate din operele tuturor filosofilor clasici, ediții apărute la marile universități din SUA, Anglia, Germania sau Franța. De pildă Aristotel este prezent cu 27 de titluri, Platon și Augustin cu întreaga operă, Plotin cu *Eneade*-le sale, Descartes cu întreaga operă, Hume, Mill, Wittgenstein etc. Există, cu aproximație, peste 20.000 de texte filosofice devenite deja clasice. Ele pot fi accesate din arhive *public access*.

Pentru cei care vor să achiziționeze carte în format electronic, Internet-ul pune la dispoziție librării virtuale pentru toate domeniile consacrate ale filosofiei. Ele pot fi accesate, de regulă, liber. Prin intermediul Internet-ului putem achiziționa de oriunde și cărți pe suport de hârtie. Există posibilitatea de a achiziționa și în România texte filosofice clasice în format electronic. De pildă, *Societatea Krisis pentru Dialog și Reflecție filosofică*, pune la dispoziția celor interesați, CD-uri cu astfel de texte în format electronic, arhivate de pe Internet. Prețurile sunt accesibile. Preferabil este însă, dacă avem mijloace, să ne creăm noi înșine o bază de date cu aceste texte, în funcție de preferințele proprii și de nevoile de studiu.

Nu vom putea propune o listă completă a Site-urilor filosofice disponibile pe Internet. Ar fi operație inutilă, întrucât, cu ajutorul motoarelor de căutare specializate în filosofie ori cu cele de căutare generală, în câteva minute, putem avea o imagine panoramică asupra ofertei de filosofie. Pe de altă parte, numărul acestora fiind impresionant, o simplă prezentare a adreselor lor ar ocupa zeci și sute de pagini. De aceea, ne vom mărgini să semnalăm, doar, o tipologie minimală a ofertelor de filosofi. Vom exemplifica, aleatoriu, transcriind o adresă sau alta.

Astfel, Internet-ul pune la dispoziție Site-uri de bacalaureat în filosofie, adresele tuturor facultăților de filosofie din lume, a departamentelor și catedrelor de filosofie, inclusiv a institutelor universitare de cercetări filosofice, librăriile virtuale specializate pe domeniile consacrate ale filosofiei, sinteze de articole filosofice. De asemenea, sunt prezente Site-uri specializate pe domenii de exercițiu intelectual-filosofic, asociații de filosofie, grupuri de discuții pe Internet, enciclopedii filosofice, istorii ale filosofiei pe domenii, ghiduri și dicționare de filosofie specializate, reviste de filosofie, texte canonice de filosofie pe domenii etc. De mare folos sunt Site-urile tematice specializate în prezentarea marilor figuri ale gândirii universale.

Toate aceste Site-uri au adrese de e-mail care fac posibilă corespondența electronică, inclusiv participarea cu materiale de specialitate. Internet-ul oferă și o listă a conferințelor și congreselor de specialitate, chiar și modalitățile în care se pot obține burse și stagii de pregătire.

Iată doar câteva dintre adresele utile pentru oricine dorește să acceseze oferta de filosofie pe Internet.

Motoare de căutare generală - adresele sunt precedate de eticheta: <http://>; Iată o sumară listă: [www.yahoo.com](http://www.yahoo.com); sau [www.google.com](http://www.google.com); [www.altavista.com](http://www.altavista.com); [www.msn.com](http://www.msn.com). [www.metagog.com](http://www.metagog.com); [www.traffic.ro](http://www.traffic.ro); [www.domino.kappa.ro](http://www.domino.kappa.ro);

Motoare de căutare specializate în filosofie: [www.hippias.evansville.edu/](http://www.hippias.evansville.edu/); [www.galiica.bnf.fr/metacanta/](http://www.galiica.bnf.fr/metacanta/); [www.philo-net.com](http://www.philo-net.com)

Ghiduri de filosofie, enciclopedii, dicționare, antologii de texte canonice: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://www.plato.stanford.edu>; *History and Philosophy*, <http://www.matsci.unipv.it/percorsi>; *Guide to Philosophy of the Internet*, <http://www.earlham.edu>; *Philosophy – A collection of canonical text and links to Scholarly*, [www.eserver.org/philosophy](http://www.eserver.org/philosophy) etc.

Oferta filosofică specializată în metafizică este de-a dreptul covârșitoare. Există 9.600 de Site-uri specializate în acest domeniu, semn că metafizica se află în centrul



preocupărilor filosofice. Vizitarea integrală a lor implică un timp pe care nimeni nu-l are la dispoziție. Nu am realizat o selecție a acestor Site-uri, pentru că operația presupune un set de criterii intim corelate cu anumite zone de sensibilitate și interes teoretic. Site-urile specializate în metafizică, pot fi accesate prin intermediul oricărui motor ce primește pentru căutare, cuvântul *metaphysic*. Apoi din links (legături) în links, putem accesa ceea ce prezintă interes pentru fiecare dintre noi.