

Ștefan NEMECSEK



**TEME FILOSOFICE  
MEREU ACTUALE**

Realitatea Românească - 2008

Editura





**Ștefan NEMECSEK**

**TEME FILOSOFICE  
MEREU ACTUALE**

# Ștefan NEMECSEK

---

©Copyright –

Editura REALITATEA ROMÂNEASCĂ și autorul

Toate drepturile sunt rezervate

Editurii REALITATEA ROMÂNEASCĂ

VULCAN, 336200, Str. Mihai Viteazu, nr. 24, bl. 17, sc. E, ap. 1-2

Jud. Hunedoara – ROMÂNIA

Tel./Fax: 0254-571089, Tel.: 0723321466

Reproducerea integrală sau parțială - digitală, mecanică, fotocopiere sau în orice alt mod - a conținutului acestei lucrări este posibilă numai cu acordul prealabil în scris al autorului sau al Editurii **REALITATEA ROMÂNEASCĂ**.

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**NEMECSEK, ȘTEFAN**

**Teme filosofice mereu actuale / Ștefan Nemeček. -**

Vulcan : Realitatea Românească, 2007

ISBN 978-973-88085-5-3

1

Editor: **ing. Daniela MIKLOS**

Copertă: **ing. Elisabeta KOCSIK**  
**ing. Cristian NEMECSEK**

Tehnoredactare  
computerizată: **ing. Cristian NEMECSEK**  
**ing. Zoltan MIKLOS**  
**Adrian CATANĂ**

Corectură: **Ioan DUBEK**

**Teme filosofice mereu actuale**

---

**Ștefan NEMECSEK**

**TEME  
FILOSOFICE  
MEREU ACTUALE**

**Editura REALITATEA ROMÂNEASCĂ  
- 2007 -**



*Dedic această carte  
primei nepoțele,  
Ștefania Ariana Nemecek,  
copil drag, ce a schimbat în bine  
viața unui bunic*





## **Cuvânt introductiv**

Apariția unei cărți este întotdeauna o provocare ambițioasă pentru orice autor, indiferent care ar fi scopurile propuse de aceasta, prin alcătuirea pagină cu pagină a unei lucrări care ajunge în cele din urmă în mâinile cititorilor, servindu-le acestora ca ghid, ca model, ca izvor de inspirație sau ca tovarășie.

Numai cei care au cunoscut eforturile și obstacolele pe care le presupune elaborarea unei cărți pot să fie obiectivi în aprecierea muncii depuse de autor pe tot parcursul „nașterii” ei: procurarea surselor bibliografice, lecturarea lor, punerea cap la cap a celor citite și sedimentarea lor într-o formă concretă, unitară, care să aibă un fond sănătos și plin de substanță. De foarte multe ori, în urma avalanșei de informații, uneori contradictorii, poți să te descurajezi și să fi încercat de sentimentul delăsării, dar dorința de a crea este mai puternică parcă de fiecare dată dându-ți un nou imbold care te face să duci la bun sfârșit munca pe care ai început-o în urmă cu ani sau luni de zile.

Sunt convins că și autorul lucrării de față a cunoscut ispita abandonării, deznădejdea generată de complexitatea celor înmagazinate cognitiv, care păreau să nu se armonizeze perfect,

atunci și acolo. Dar la fel de convins sunt, și mărturie stă definitivarea lucrării, că Ștefan Nemecek a trecut cu bine încercările pe care zeii scrisului ne obligă să ni le însușim, de fapt un fel de catharsis, un foc purificator pentru toți cei care caută să se desprindă de rutina vieții cotidiene și să bată la porțile nemuririi prin cele așternute pe hârtie.

Am citit cu interes cartea ziaristului Ștefan Nemecek „**TEME FILOSOFICE MEREU ACTUALE**”, fiecare capitol care o alcătuiește fiind atractiv nu doar prin cele conținute dar și prin stilul abordării, mereu treaz, cu exemple și citate din gânditori de prestigiu. Am apreciat totodată și alegerea autorului de a expune considerațiile sale pe marginea celor enunțate de titanii filosofiei într-o manieră sobră, lipsită de artificii, enunțând simplu și concis ideile desprinse din aceștia și comentariile aferente.

Demn de apreciat este de asemenea și excursul în istoria filosofiei, autorul evitând să se limiteze doar la teme filosofice de mare actualitate dar elaborate în perioada contemporană a acestei discipline, pe drept numită regină a tuturor științelor. Primul capitol al lucrării este dedicat determinismului social, urmărit în evoluția lui conceptuală de-a lungul întregii istorii a filosofiei. E căutată așadar o mecanică a cauzalității, încercând să se facă simțită rafinarea ei de-a lungul timpului prin completarea viziunii. Sunt expuse în mod schematic, prin reducere la esență, toate viziunile asupra determinismului din spațiul social, începându-se cu cel din gândirea vechilor greci cel mai bine rezumat prin apelul la legea cetății, legea divină și legea familiei. Se conturează în acest fel originea unei idei care va însoți umanitatea de la începuturile sale și până în prezent: existența unor cauzalități ce se impun implacabil, indiferent de încercările omului de a li se sustrage. De altfel, determinismul apare deja de la bun început într-o formulă destul de complexă,

## Teme filosofice mereu actuale

---

respectarea anumitor legități ducând la încălcarea altora, exemplul Antigonei fiind binecunoscut, încercarea sa de a respecta legile familiei ducând la încălcarea legilor cetății. Se impun apoi cu forța necesității viziunile lui Socrate, Platon și Aristotel, toți fiind analizați în concepția lor asupra determinismului social prin plasarea în filosofia Greciei antice. Atât Platon, cât Aristotel au fost dominați de credința că există anumite scopuri în funcție de care societatea, dar și natura, sunt organizate procedându-se la distincția dintre lumea sensibilă și cea materială. Eșecul lui Platon în instituirea cetății ideale la curtea lui Dyonisos cel tânăr, este comentată și interpretată de autor ca un caz ce aproape putea fi anticipat prin imposibilitatea minții umane de a lua în calcul toate variabilele care își spun cuvântul în creionarea hățișului de relații cauzale ce se stabilesc în perimetrul lumii sensibile și materiale. În aventura cunoașterii determinismului social suntem purtați în lumea filosofiei medievale, acolo unde se încearcă demonstrarea existenței lui Dumnezeu și interpretarea lumii ca dominată de o cauzalitate de origine divină. Această idee va străbate veacurile, omenirea, prin reprezentanții ei de geniu, încercând să deslușească în ce fel conceptele de Dumnezeu și de intervenție divină au manifestat influență. Recunoaștem aici prezența inconfundabilă a lui Spinoza sau a lui Hegel, fiecare dintre cei doi fiind amplii cercetători ai mentalității umane și a dirijismului care a existat prin credința de nezdruncinat în divinitate. Spinoza este cel care se opune puternic unei înrădăcinate idei care a prins viață în forma „crede și nu cerceta”, considerând că multe spirite tind să-și justifice „lenea în gândire” prin împingerea în față a unei explicații puțin credibile pentru el, și anume „așa a vrut Dumnezeu”. Recunoaștem aici liberul arbitru și falsul sentiment al liberului arbitru, oamenii pendulând în funcție de subiectivitatea care le este proprie în oferirea de explicații favorabile lor pentru

reușite, și scuzabile în cazul unor eșecuri. La rândul său, Hegel, ca întemeietor de sistem filosofic, este încredințat că statul este expresia voinței lui Dumnezeu pe pământ. Mai mult, în concepția aceluiași filosof, subliniindu-se încă odată determinismul social, oamenii mari, care fac istorie, imediat după realizarea scopurilor pe care le-au avut sunt condamnați să pice la pământ asemenea tecilor uscate ale unor plante. În fine, Ștefan Nemecek încheie considerațiile pe marginea determinismului social aducându-l în atenția cititorului pe F.Nietzsche, filosoful care a împărțit oamenii în slabi și puternici, în posesori ai unei voințe excepționale, în acest fel plăsmuindu-se Supraomul, sau din contră, lipsiți de voință. Pentru Nietzsche cei cu voință de putere sunt creatorii, determinații lumii.

Cel de-al doilea capitol al cărții este dedicat în exclusivitate lui J.J.Rousseau, unul dintre cei mai mari gânditori din științele sociale, care a rămas în conștiința noastră mai ales datorită „Contractului social”, operă de mare valoare filosofică, dar după unii atingând și elemente cu caracter sociologic, desigur într-o formă incipientă dar importantă pentru evoluția științelor sociale. Este meritul autorului de a evidenția influența pe care Rousseau a avut-o asupra istoriei filosofiei punctând obiectiv asupra faptului că Hegel, Kant sau Descartes s-au inspirat din cele scrise de Rousseau, aflat astăzi într-un nemeritat con de umbră.

Al treilea capitol, dedicat controverselor vizavi de ceea ce înseamnă adevărul, ne prezintă câteva teorii și principii asupra acestuia. Amintim aici teoria adevărului corespondență, a adevărului coerentă, pragmatica adevărului, teoria consensualistă și cea a adevărului de neascundere a ființei. Ceea ce trebuie surprins la modul deplin consistă în conștientizarea adevărului ca valoare științifică. Mai mult,

## Teme filosofice mereu actuale

---

adevărul trebuie portretizat și prin prisma imaginii pe care ne-o lasă tabloul dialogului dintre Iisus și Pilat din Pont, întrebarea celui din urmă „ce este adevărul?” fiind lăsată fără răspuns de către Iisus. De fapt, și filosofia ne învață acest lucru, întreaga noastră viață este o perpetuă căutare a adevărului pe care credem că-l găsim atunci când depunem mai multe eforturi. Însă, într-un mod ironic adevărul pare să ni se releve fiecăruia în forme diferite și exact atunci când îl așteptăm mai puțin. Nu sunt sigur, și cred că mă înscriu pe linia de gândire a lui Ștefan Nemecek atunci când spun asta, că relevarea adevărului în forma lui universală este o încercare din care specia umană poate să iasă învingătoare. De altfel, filosofia ca disciplină și-ar încheia existența dacă am ajunge să cunoaștem ceea ce astăzi încercăm să aflăm pe cale filosofică, permanentele noastre eforturi de gândire înobilând umanitatea fiecăruia dintre noi și a tuturor deopotrivă.

În capitolul al IV-lea se revine asupra filosofiei lui Nietzsche, considerat de către Ștefan Nemecek „o gândire profundă, enigmatică și controversată”. Nici nu ar avea cum să fie altfel atât timp cât Nietzsche vehiculează cu un enorm succes patru idei fundamentale care revin cu insistență în scrierile sale: moartea lui Dumnezeu, voința de putere, supraomul și eterna reîntoarcere a identicului. Există, cel puțin la nivel subtil, o fascinație a lui Ștefan Nemecek față de Nietzsche. Dar cine ar putea condamna o astfel de aplecare asupra unui sistem de gândire care privit îndeaproape aduce până la urmă o laudă umanității ridicată la rang de zeificare prin intermediul celor care devin supraoameni? Cu toate acestea, se arată corect în lucrarea de față de către autor că Nietzsche, deși își exprimă într-o manieră deschisă, lipsită de bariere admirația față de Napoleon, evită totuși să-l indice pe acesta ca încarnarea concretă a Supraomului. Dar filosofia lui Nietzsche cunoaște și alte dimensiuni, fiecare dintre ele fiind

expuneri ale criticilor la adresa creștinismului, iudaismului, platonismului, a lui Socrate (considerat de către Nietzsche „măscăriciul care i-a făcut pe oameni să-l ia în serios”) și chiar Rousseau, Kant sau Hegel. Însă, așa cum bine observă autorul, cel mai teribil atac a fost îndreptat împotriva lui Iisus și a creștinilor. Poate ca o confirmare a faptului că Supraomul există, și nu doar într-un stadiu eteric, stă în sfârșitul vieții lui Nietzsche care suferind fiind își semnează unele dintre scrisori cu numele de Iisus. Departe de a fi considerată o bulversare a scalei de valori de care dispunea Nietzsche, Ștefan Nemecek îl apreciază pe filosoful german la adevărata sa înălțime intelectuală, considerându-l un mare om de cultură și un adevărat dușman al paraziților spiritului.

Alcătuirea lucrării devine și mai completă odată cu capitolul V, dedicat fenomenologiei ca metodă și stil de filosofie ce studiază fenomenele conștiinței sau sufletești prin prisma orientării și a conținutului lor, făcând abstracție de omul real, activitatea lui psihică și de mediul social. Este prezentată istoria ideii a cărei paternitate este asumată de către Husserl, fiind menționată și relația instituită între acesta și Heidegger, care a deținut două calități contradictorii simultan: cea de cel mai faimos discipol al lui Husserl și totodată de cel mai important oponent al său. Este lăudabilă aplecarea autorului și asupra acestui curent filosofic care și-a găsit largă aplicabilitate și în celelalte științe socio-umane, precum sociologia sau psihologia.

Apreciez în mod deosebit popasul analitic pe care Ștefan Nemecek l-a făcut asupra unuia dintre marii gânditori ai României, și anume Constantin Rădulescu Motru, dedicându-i cel de-al VI-lea capitol al cărții sale. Deși nu a trecut în revistă toate lucrările distinsului filosof român, care a activat febril pe planul științei de la începutul secolului al XX-

lea până către jumătatea sa, este lăudabil că s-a amintit despre întemeietorul personalismului energetic. Și nu doar atât: au fost comentate, în linii mari, elemente ce țin de psihologia poporului român dar și de misticismul care-l domină. Poate că într-o ediție viitoare, revăzută și adăugită, Ștefan Nemecek va adăuga spații mai generoase lui Constantin Rădulescu Motru, nedrept uitat astăzi. S-ar face în acest fel un mare act reparatoriu nu doar unei persoane, ci unui întreg sistem de gândire, căci, să nu uităm, și aici aduc în fața cititorului chiar argumentul lui Ștefan Nemecek, Constantin Rădulescu Motru ocupă locul 98 între cei mai mari gânditori ai lumii dintr-un clasament de 100 de mari nume la nivel planetar.

Unul dintre capitolele consistente ale volumului este cel dedicat „Libertății și conștiinței morale la raționaliștii moderni”, capitol structurat pe ideile despre libertate a doi dintre reprezentanții de marcă ai acestui curent filosofic, anume Descartes și Spinoza. Deosebit de complexe dar și de atractive, ideile lui Descartes și Spinoza asupra libertății sunt aduse în fața cititorului printr-o structurare cât se poate de logică și simplă, plecându-se de la premisele ontologice ale acesteia, trecând prin cele gnoseologice și sfârșind cu ipostazele pe care le poate lua libertatea: interioară, morală sau practică. Concluziile comparative, inteligent prelucrate, ne prezintă într-o manieră ușor de înțeles asemănările dar și diferențele existente între cei doi raționaliști pe fiecare dintre planurile expuse anterior din perspectiva structurării capitolului.

Penultimul capitol al lucrării găzduiește viziunea lui Karl Popper despre explicație, predicție și verificare în științele sociale. Este o viziune puternic aplecată asupra metodologiei cercetării din științele socioumane, științe care au tins de-a lungul timpului să ajungă din urmă exactitatea de care dau dovadă cele ale naturii. Dar științele sociale au un specific care

le deosebește puternic de cele ale naturii, și anume individul uman care se află prins într-o rețea vastă de relații și interacțiuni, tocmai de aici și greutatea în explicarea și predictibilitatea fenomenelor și proceselor sociale, precum și în verificarea ipotezelor cu care se lucrează.

Ultimul capitol, cel de-al IX-lea, are ca obiectiv „Problema libertății și responsabilității umane”. Interesant în ansamblul său se fac totuși remarcate interpretările sociologizante și cele individualiste asupra rolului pe care îl are individul și societatea în ansamblul său în afirmarea libertății și a responsabilității. Tocmai această comparație are rolul de a face atractiv capitolul, de a-l citi și reflecta asupra celor expuse.

La finalul acestui cuvânt introductiv apreciez efortul autorului de a aduce în fața celor care vor citi cartea teme filosofice de o importanță și actualitate permanentă. Lucrarea lui Ștefan Nemecek vine practic într-un context ce se cere întregit din perspectiva viziunilor care îl compun, și este cu atât mai demnă de apreciat cu cât contribuie la dezvoltarea culturală a unui spațiu care până nu de mult a fost considerat ca foarte vitregit din toate perspectivele din care era privit.

Lector univ. dr. **Valentin FULGER**

Universitatea Petroșani



# Capitolul 1

## **DETERMINISM ȘI INDETERMINISM ÎN VIAȚA SOCIALĂ**



# DETERMINISMUL SOCIAL ÎN GÂNDIREA VECHILOR GRECI

Problema determinismului, cu privire la faptele omului și manifestările sale sociale, este una dintre cele mai vechi în istoria filosofiei Occidentale, fiind legată într-un mod indisolubil de conceptul de libertate.

Încă vechii greci erau preocupați de a afla rosturile ascunse ale lumii și naturii umane. Preocuparea lor față de aceste probleme o putem regăsi în vechile lor mitologii. Astfel, legenda regelui MIDIAS este grăitoare în acest sens. Se spune că Midias, cel mai bogat și cel mai faimos om al timpului său, ar fi fost obsedat de problema cunoașterii și a libertății umane. Vrând să afle cu orice preț secretul acesta, el află că singura modalitate de a-l obține era aceea de a-l prinde pe bătrânul SILEN, zeitate a pădurii, care, se spunea că în înțelepciunea sa le cunoștea pe toate. După o vânătoare de câteva zile el reușește să-l captureze și să-l facă să mărturisească, după torturi cumplite, secretul cunoașterii și al naturii umane. Într-un sfârșit, Silen-ul mărturisește acel secret atât de dorit:

„Mai bine pentru om să nu se fi născut, iar dacă s-a născut să se întoarcă cât mai degrabă în împărăția morții!”.

Așadar, putem observa din această sugestivă legendă că viziunea vechilor greci despre natura umană, secretul libertății și al cunoașterii, este una încărcată de pesimism: omul nu poate fi nici liber, nici deplin cunoscător fără ca prin aceasta să aibă de suferit.

O viziune asemănătoare o găsim în Vechiul Testament, la Ecleziastul care ne spune că:

„Acolo unde este multă cunoaștere este și multă durere”.

Deci, problema cunoașterii este strâns legată de limitele ontologice ale naturii umane. Sesizăm în aceste concepții filosofice vechi un determinism imanent naturii și cunoașterii umane. Obținerea libertății este sinonimă cu pierderea inocenței! De fapt, este vorba despre aceeași problemă ridicată și de iudaism și atât de plastic exprimată în chiar începutul Vechiului Testament: mușcând din mărul cunoașterii, la îndemnul șarpelui, omul a devenit cunoscător și odată cu această cunoaștere, una luciferică, cum ar spune Blaga, și-a pierdut și inocența originară. Este o problemă care va urmări în mod obsedant, în diferite forme, întreaga istorie a gândirii Occidentale, de la vechii greci la filosofia contemporană.

O concepție deterministă despre posibilitatea realizării libertății umane, inclusiv în legătură cu libertatea socială, o putem regăsi la dramaturgii Eschil și Sofocle. Tragediile lor se înscriu aproape de fiecare dată într-o schemă simplă, și sunt determinate de un conflict între două sau mai multe legi. Pentru vechii greci existau trei tipuri de legi, fiecare dintre ele fiind socotită imuabilă: legea cetății, legea divină și legea familiei. Dramele celor doi clasici greci se bazează pe conflictul dintre două sau chiar trei dintre aceste legi, astfel omul fiind pus în situația de a face alegeri indisolubile, prin care într-un mod

## Teme filosofice mereu actuale

---

inevitabil, respectându-se o lege se încâlca cealaltă. Astfel, Antigona va încâlca legile cetății, îngropându-și fratele și respectând în felul acesta legea familiei. Agamemnon, dimpotrivă, va respecta legile cetății, dar va încâlca în mod drastic legile familiei, sacrificându-și fiica. Dar, poate cel mai grăitor cu privire la aceste tip de determinism este drama „Oedip”. În cadrul ei întâlnim mai multe astfel de conflicte. Regele Laios încalcă legea divină, devenind impertinent față de zei, prin rugămintele sale de a avea un fiu, iar aceasta numai pentru a respecta legea cetății care îi cerea să aibă un moștenitor la tron. Nenorocirile ce vor urma în urma încălcării acestei legi vor lovi nu numai în sine ci și în moștenitorul său, ba chiar în întreaga familie.

Pentru a explica acest tip de determinism cauzal de la nivelul vieții sociale, vechii greci foloseau termenul de tuche. În același timp ei aveau niște zeite impersonale numite Moira, care întruchipau destinul, destin la care însăși zeii trebuiau să se supună. Găsim în această concepție, o viziune pesimistă asupra puterii omului de a-și construi singur viața, urmându-și idealurile și fiind în același timp moral.

Fiind o ființă complexă, omul are atât dorințe și idealuri, cât și moralitate. Acestea pot intra în conflict, uneori fără să existe o rea voință a individului însuși în acest sens.

# DETERMINISMUL SOCIAL ÎN FILOSOFIA ANTICĂ GRECEASCĂ

Conflictul respectiv pare de nerezolvat, totuși, stoicii oferă o soluție magistrală în acest sens. Secretul libertății nu constă în îndeplinirea tuturor dorințelor și idealurilor, în realizarea a tot ce îți propui, ci în dominarea propriilor dorințe și instincte. În felul acesta se poate obține o stare de liniște interioară numită ataraxia, care odată câștigată, „omul respectiv nu-și mai dorește nimic, ajungând la o adevărată împăcare cu sine”. Această viziune o întâlnim în special la stoicismul târziu sau roman, prin reprezentanții săi de marcă: Epictet, Marc Aurelius și Seneca.

Epictet, în al său „Manual” (de comportare în viață) va elabora o serie de legi care odată respectate ofereau garanția libertății și a depășirii determinismului cauzal al vieții sociale. El face celebra distincție între SUA (cele proprii) și ALIENA (cele străine). ALIENA sunt acelea care, așa cum spune Epictet, nu țin de noi, în această categorie intrând: trupul, lucrurile exterioare, bogățiile, onorurile și faima de conducător; iar SUA sunt cele care țin de noi și anume toate cele care sunt proprii eului nostru: părerea, impulsurile, dorința și propria voință. A încerca să le obții pe cele care prin natura lor nu țin de tine însuți, în mod obligatoriu te face să devii sclav.

Aceeași idee este exprimată de Marc Aureliu într-un mod mult mai plastic în lucrarea „CĂTRE SINE”:

## Teme filosofice mereu actuale

---

„Tot ce-ți este potrivit ție, o Univers, mi se potrivește și mie. Nimic nu mi se pare prea devreme sau prea târziu, dacă pentru tine apare la timpul potrivit (cartea IV)” și toate acestea pentru că

„Toate se împletesc unele cu altele, sfântă este înlănțuirea lor și aproape nici unul nu este străin unul de celălalt. Căci toate sunt rânduite împreună și desăvârșesc ordinea aceluiași univers. Fiindcă, din toate este alcătuit un singur univers, un singur zeu trăiește în toate, o substanță și o lege unică...”

Fiind creatură a aceluiași Principiu Unic și dependent de lucrurile exterioare într-o mai mică sau mai mare măsură, singura soluție care i se oferă omului constă în găsirea libertății sale interioare. De aici și profunda înțelegere pentru slăbiciunile, caracterul și chiar natura generală a omului: „Sunt om și nimic din ceea ce-i omenesc nu mi-e străin. (Seneca)”

Discuția asupra libertății din cadrul societății a fost una dintre problemele importante de meditație filosofică și pentru clasicii filosofiei grecești. Deja Socrate se spune că „a coborât filosofia din cer, pe pământ”, având ca temă de meditație privilegiată gândirea asupra omului și a societății umane. Pentru el adevărata libertate nu putea să existe decât în cadrul societății, prin respectarea legilor acesteia dar mai ales prin debarasarea de propriile prejudecăți și preconcepții din gândire. Fidel până la capăt acestei viziuni filosofice „cel mai înțelept atenian al timpului său” va sfârși prin a fi condamnat la moarte de către însăși concetățenii săi. Motivele formale ale acestei condamnări le găsim exprimate foarte clar în mai multe documente ale vremii, dar mai ales în dialogurile platonice „Fedon” și „Apologia lui Socrate”. Ele sunt simple și clare, dar totodată false și tendențioase: coruperea tineretului atenian și credința în alți zei decât cei ai cetății. Motivul real al condamnării îl aflăm în chiar „Apărarea lui Socrate”, unde

marele filosof îi dojenește pe proprii concetățeni: „S-ar putea să fiți supărați pe mine; așa au fost și aceia care dormeau și au fost treziți!”. Credincios legilor cetății cât și propriilor sale idealuri, Socrate va bea paharul cu cucută, aruncând în felul acesta anatema asupra societății ateniene a vremii sale și devenind unul dintre simbolurile libertății de gândire ale culturii occidentale. De atunci și până în filosofia contemporană actuală, libertatea umană începe să fie identificată, pe o scară destul de largă în mediile intelectuale, cu libertatea de gândire. Găsim în această viziune una dintre cele mai elocvente exprimări ale negării determinismului social. Aceasta cu atât mai mult cu cât Socrate nu dovedește nici o clipă resentimente față de societatea care, pe nedrept, îl condamnase la moarte. Așadar, moartea filosofului devine și o pildă pentru omul de geniu în general care se poate ridica, prin tăria spiritului său, deasupra societății în care trăiește, indiferent că aceasta este coruptă, invidioasă și plină de tare.

Consecvent principiilor ilustrului maestru, Platon va continua, în dialogurile sale viziunea filosofică a lui Socrate, dezvoltând principiile acestei filosofii până la ultimele sale consecințe. Viziunea sa ontologică va face de asemenea o carieră lungă în istoria gândirii occidentale, imprimând acesteia o viziune dualistă care va marca întreaga sa dezvoltare ulterioară. Așa cum se știe, Platon a împărțit lumea în două părți opuse: lumea sensibilă (lumea materială) și lumea inteligibilă (lumea ideilor). Lumea sensibilă era, în viziunea lui Platon, doar o copie imperfectă a lumii inteligibile. Iar, așa cum lucrurile nu pot fi perfecte, perfecțiunea revenindu-i ideii, tot așa nici omul nu poate fi perfect, perfecțiunea putând să-i aparțină în acest caz doar omului ideal din lumea inteligibilă. Decăderea sufletelor și ajungerea lor în lumea materială și plină de imperfecțiuni, se datorează unei căderi ontologice inițiale care este foarte plastic descrisă prin intermediul mitului



sufletului înaripat din dialogul „Phaidros”. Odată căzute în lumea sensibilă, sufletele particulare nu pot avea altă soartă decât cea a căutării originii ideale, încercând a se reîntoarce în acea lume perfectă pe care odată au văzut-o. Că sufletele au trăit într-o lume ideală înainte, se demonstrează în dialogul „Menon” prin doctrina reamintirii.

Tributară acestei ontologii dualiste, viziunea lui Platon despre societate se va încadra într-o schemă ideală pe care o găsim cel mai clar exprimată în dialogul de mare întindere „Republica”. În cadrul acestuia găsim aceeași meditație amară asupra limitelor ființei umane și a dificultății ontologice de a-și depăși propriul orizont. În „mitul peșterii” din dialogul amintit, prin intermediul imaginii plastice a celor două lumi: lumea cavernei și lumea solară, se exprimă același model al dualismului ontologic. Aceasta însă e mai puțin important. Ceea ce ne interesează acum este finalul mitului, destul de pesimist, în care omul care dorește eliberarea prizonierilor din lanțuri, „este mai degrabă ucis sau marginalizat decât să fie urmat”. Fiind o metaforă și pentru moartea lui Socrate, mitul peșterii ne pune în fața unor întrebări justificate și legitime credem: este viziunea lui Platon despre om una total deterministă? Este individul neputincios în fața propriilor sale prejudecăți și instincte?

Un răspuns afirmativ la aceste întrebări ar fi încurajat și de „mitul lui Gyges” din același dialog. În cadrul lui se dovedește că practicarea dreptății este mai degrabă o constrângere socială decât un fapt de conștiință. Gyges, om drept până la dobândirea unei misterioase puteri care îl făcea de neoprit, va deveni nedrept îndată ce a existat convingerea fermă că nu poate fi stopat în nici un fel de către cei din jurul său. Începând cu acest mit găsim conturată în opera platonice, într-un mod implicit, o teorie asupra geniului: nu orice om poate accede spre statutul de filosof, deci spre o viață eternă în

lumea ideilor. Ideea de față este întărită și de ideea reîncarnării prezentă în alte dialoguri, prin care ni se spune că cei care nu s-au preocupat în această viață de suflet, practicând filosofia și tinzând spre cunoaștere, se vor reîncarna în corpuri de: lei, măgari și porci, după cum le-au fost pasiunile. Așadar, spre finalul dialogului Republica găsim exprimată ideea mai sus menționată: societatea trebuie să fie clar ierarhizată, la conducere aflându-se filosofii, iar războinicii și meșteșugarii ocupând alte două paliere ale sferei sociale.

Fidel acestui model al societății ideale, Platon însuși a crezut că poate pune în practică modelul cetății ideale, la curtea tiranului Dyonisos, după moartea acestuia și ajungerea la putere a lui Dyonisos cel tânăr, nepotul tiranului. Aventura lui Platon s-a dovedit a fi fără finalitate, umplând în final de ridicol pe celebrul filosof, care a exclus din calculele sale multe din variabilele lumii sensibile. Dezgustat de natura imperfectă a omului, de prejudecățile lumii și de mentalitatea coruptă a epocii, bătrânul Platon va încerca revizuirea atât a ontologiei sale, prin dialogurile „Parmenide” și „Sofistul”, dar și a viziunii sale despre societate, prin ultima sa lucrare, „Legile”. În această lucrare finală, bătrânul Platon își exprimă credința că numai existența unui sistem de legi foarte bine pus la punct poate conduce către o societate apropiată de modelul ideal. Nu credem a greși, spunând că viziunea finală a lui Platon se apropie de un determinism, privind viața socială în întregul său, asupra căreia acționează tot felul de factori aleatori și imprevizibili, care o influențează într-un mod teleologic. Ieșirea din cercul plin de imperfecțiuni al societății nu o pot face decât un număr redus de persoane, cei care știu că în această viață trebuie să se preocupe mai mult de suflet și mai puțin de corp și plăcerile sale. Libertatea, în viziunea platoniană, se reduce la un efort continuu de îmbunătățire a propriilor cunoștințe și a propriei vieți spirituale. Este vorba de o asceză

## Teme filosofice mereu actuale

---

psihică și morală, neaccesibilă omului de rând. Însă, succesul unor oameni, exprimat de chiar maestrul lui Platon, prin curajul în fața morții și tinderea spre o viață cât mai apropiată de perfecțiune, dovedește că libertatea (interioară) poate fi atinsă, deci, un punct bonus pentru indeterminismul social. Același principiu îl regăsim exprimat într-un principiu creștin, transformat într-un mod magistral de către iluminiști: „dacă un om se poate salva, umanitatea este salvată odată cu el”. Așadar, individualul conține în sine generalul, pe care îl poate îngloba totodată.

Tensiunea relației dintre individual și general o regăsim prezentă și la cel mai faimos și totodată cel mai rebel elev a lui Platon, Aristotel. Având la baza filosofiei sale o concepție influențată și de viziunea sa biologică, Aristotel va dezvolta un model teleologic al existenței, în opoziție cu viziunea idealistă platoniciană, bazată pe concepția de matematician al acestuia. În centrul sistemului metafizic aristotelician se află categoriile, în care se încadrează întreaga existență. În topul acestei table categoriale se află Substanța, „regina categoriilor”. Toate lucrurile cad sub incidența categorială a Substanței, forma sa ideală fiind „Gândirea care se gândește pe sine”, exprimată magistral în cartea a XII-a a „Metafizicii”. Teleologismul aristotelic se simte clar în exprimarea faptului că toate lucrurile, de la cele mai imperfecte până la cele mai evolute, tind într-un fel sau altul spre principiul care le-a generat. Această concepție ni-l prezintă pe Aristotel drept predecesor a lui Plotin, deși acesta e îndeobște considerat, platonician prin excelență.

Este meritul filosofului francez Pierre Aubenque în „Problema ființei la Aristotel” de a fi dezvăluit această viziune teleologică, prezentă în însăși miezul operei aristotelice. Același teleologism îl regăsim exprimat și cu privire la viziunea socială a Stagiritului. Filosof sistematic, acesta și-a

exprimat ideile cu privire la spațiul social și sociabilitatea omului în „Politica”, în care găsim și o interesantă definiție a omului ca fiind „zoon politikon”, adică animal social. Argumentul pentru sociabilitatea omului este bazată pe un argument organicist, de sorginte biologică: la fel cum un organ din corp nu poate exista în afara corpului respectiv, fiind organ numai cu numele, tot așa nici omul nu poate exista în afara societății, fiind ori zeu ori fiară. Deci, sociabilitatea este garantată de însăși constituția ontologico-fizică a ființei umane. Este vorba aici despre un determinism clar, fățiș, pe care îl regăsim și în „Parva Naturalia”. În această excelentă lucrare, Stagiritul vorbește despre principiile funcționării memoriei umane, supuse unor legi fiziologice mecaniciste. Această viziune teleologică nu este salvată nici măcar în „Despre suflet”. În această lucrare, sufletul uman, deși unic ca esență, este prezentat în mod ierarhizat sub următoarea formă: suflet nutritiv, suflet motor, suflet pasional, suflet rațional și intelect activ. Dintre toate acestea numai o singură parte supraviețuiește ființei individuale și anume intelectul activ. Acesta se reîntoarce în Principiul din care a plecat, „Sufletul Universal” sau „Gândirea care se gândește pe sine”. Totuși, prin aceasta principiul individuației nu este nicidecum salvat. Uniunea indisolubilă dintre suflet și corp se destramă odată cu destrămarea constituției biologice a ființei umane; așadar, în esență, o concepție care se apropie mult de modelul biologiei actuale, deci un determinism din care cu greu ar putea fi salvată libertatea umană. Iar ceea ce este valabil pentru om în general e valabil și pentru filosof în particular, așa cum bine observa celebrul aristotelician Pierre Aubenque:

„Negăsind ceea ce căuta (Ființa pură), filosoful găsește în însăși această căutare ceva ce nu căuta”.

Poate exista o libertate în acest sens? Poate da, dar în tot cazul doar una telurică, cea a omului de știință, a savantului,

bucuros de propriile sale realizări științifice, care-i oferă libertatea unei mai bune înțelegeri și comprehendări a lumii în care trăiește. Sesizăm așadar, la fel ca și la Platon, o pendulare între determinism și indeterminism, cu o aplecare mai vădită înspre direcția determinismului, atât social cât și ontologic.

# DETERMINISMUL SOCIAL ÎN FILOSOFIA MEDIEVALĂ

Influențele clasicilor filosofiei grecești, le vom regăsi în întreaga desfășurare ulterioară a filosofiei occidentale. Astfel, în perioada medievală, urmele influenței aristotelice și platoniciene, le întâlnim la toți marii autori ai vremii. Însăși „Cearta Universalilor” are la bază o problemă care a constituit mărunul discordiei dintre Platon și Aristotel: problema universalilor. În general filosofia medievală se încadrează în conceptul de determinism divin, idee care lasă prea puțin spațiu de manevră unei gândiri neînregimentată dogmatic. Găsim preocupări, în această perioadă, pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu, argumentele ontologice fiind pe prim planul căutărilor filosofice. Cât privește societatea umană, ea este văzută doar ca o manifestare, prin excelență, a ordinii divine. Astfel, monarhia apare justificată ca formă de guvernare stabilă de însăși puterea divină. Este vorba aici de un determinism teologal, pe care îl întâlnim pe parcursul întregii

perioade medievale. Spre exemplu, la Sf. Augustin găsim ideea acestui determinism divin într-o formă originală. Filosofând pe marginea problemei dreptății, Augustin afirmă că aceasta este cunoscută fără efort atât de omul drept cât și de cel nedrept. Ne dăm seama de aceasta prin faptul că până și răufăcătorii pot judeca cu pricepere faptele ca fiind bune sau rele, chiar dacă ei se îndreaptă spre practicarea faptelor ilegale. De aici și întrebarea legitimă: cum poate să fie cunoscută dreptatea chiar și de către omul nedrept, el însuși nepracticând-o? Răspunsul filosofului medieval este unul simplu: prin faptul că răufăcătorul însuși are în suflet principiile dreptății, imprimate acolo de către însuși Dumnezeu. Se observă aici același determinism ca și la ceilalți autori medievali: omul este liber atâta timp cât nu cade sub influența principiului negativ. Așa cum afirmă Creștinismul, oricând este momentul pentru schimbare și „astăzi poate fi ziua potrivită pentru nașterea omului nou”. În acest sens, adevărata libertate este numai cea care poate fi oferită de apropierea de Dumnezeu și urmarea modelului Cristic. Libertatea se găsește așadar la nivelul conștiinței, deci un model apropiat de cel al stoicilor. Pentru demonstrarea acestei apropieri, edificatoare rămâne întâlnirea dintre fiul lui Dumnezeu și reprezentanții acestei școli filosofice în care însuși Isus afirmă „adevărat vă spun că voi nu sunteți departe de adevăr”.

Imitatio Cristi, devine, deja începând cu primele secole creștine, cheia libertății umane. Din păcate, modelul ascetic impus de Isus va fi deteriorat de felul în care a evoluat biserica, îndeosebi în forma ei apuseană. De asemenea, coabitarea, uneori dezastruoasă, dintre modelul monarhic, pe alocuri perimat și biserica catolică, a determinat răsturnarea acestui model social.

# DETERMINISMUL SOCIAL ÎN FILOSOFIA MODERNĂ

Într-adevăr zorii Revoluției Franceze au fost anunțați încă de primii filosofi moderni, îndeosebi de raționaliști dar și de empiriști. Deși tributar în mare parte gândirii care l-a precedat, raționalistul Descartes va oferi un model pentru ieșirea din chingile determinismului teologal al gândirii anterioare lui. Prin intermediul îndoielii hiperbolice, el reușește, precum Husserl în filosofia contemporană, să pună bazele filosofiei interiorității. Rezultatul efortului său metodologic și filosofic se poate reduce la formula: Dubito-Cogito-Sum sau într-o formă mai puțin pretențioasă: Mă îndoiesc-Gândesc-Deci exist. Descoperim aici o libertate pe care nu o poate contesta nimeni: libertatea eului cugetător, din existența căreia este dedusă ulterior întreaga existență exterioară, lumea însăși. Libertatea merge aici mână în mână cu indeterminismul. Omul poate fi liber datorită faptului că are un eu cugetător.

Mai puțin metodologist și lipsit de rigurozitatea descartiană, și mult mai organic ca gânditor, Blaise Pascal va traduce cogitoul descartian într-un eroism al ființei umane gânditoare. În ale sale „Scrieri alese”, Pascal va face o interesantă paralelă între om și Univers. Omul este o ființă

firavă, slabă, destructibilă și nu este nevoie ca întregul univers să se înarmeze pentru a-l distruge, fiind îndeajuns o picătură, un abur. Universul este reprezentat ca o forță uriașă, dar oarbă, pe când omul are o forță fizică redusă, „este cel mai slab din natură”, dar tăria sa extraordinară stă tocmai în conștiința sa, în faptul că poate gândi. Metafora pascaliană a „trestiei gânditoare” va face carieră nu numai în filosofia existențialistă a secolului XX, reprezentată exemplar de J. P. Sartre și Albert Camus cu a sa celebră operă „Omul Revoltat” iar în filosofia românească de D.D. Roșca cu celebra sa carte „Existența tragică”, ci și de o întreagă literatură al cărei strălucit exemplu poate fi Ernest Hemingway cu celebrul său mini-roman „Bătrânul și marea”. În această celebră operă nu putem să nu recunoaștem influența pascaliană într-unul dintre ultimele monologuri ale bătrânului, în care se afirmă explicit: „Omul poate fi distrus, dar nu înfrânt”. Din nou, forța omului rezidă în conștiința sa și nu în ultimul rând în imposibilitatea înduplecării conștiinței sale. În lupta bătrânului cu marea găsim desigur metafora pascaliană a „măreției ființei gânditoare” cât și evidenta paralelă între Universul orb și puternic, reprezentat prin mare, pește, rechini și furtună pe de o parte și Omul, slab din punct de vedere fizic dar cu conștiința neînduplecată, reprezentată prin continuul monolog al bătrânului, de partea cealaltă.

Revenind la Pascal, putem afirma că el încearcă găsirea unui fundament pentru dovedirea existenței libertății umane. Acest fundament este găsit în spațiul conștiinței, în existența gândirii umane. Găsim din nou, în acest tip de filozofie, o exprimare a indeterminismului cu privire la ființa umană. Iar, dacă un individ poate fi liber, prin forța gândirii sale, același lucru poate fi aplicat și la societate în întregul său cu condiția să existe un număr suficient de persoane care să dețină o conștiință suficient de puternică pentru a nu putea fi supusă.



## Teme filosofice mereu actuale

---

Această idee va fi exploatată de filosofia politică de sorginte liberală a secolului XIX și XX, prin celebrii săi reprezentanți: Fr. Hayek, J. Stuart Mill, John Rawls, R. Nozick și Karl Popper.

Potrivit acestor gânditori, desigur cu nuanțele de rigoare, acea societate poate atinge starea de democrație și liberalism care are în componența ei indivizi cu spirit nesupus și cu o reală dorință de a acționa conform propriei lor conștiințe în orice situație, chiar și cu prețul pierderii propriei vieți. Acesta este de fapt și principiul gândirii individualiste, în opoziție cu variantele socialismului care predispun la o gândire de tip colectivist, statalist.

Reîntorcându-ne la gânditorii moderni, găsim în operele lor o continuă tensiune între determinismul social și încercarea de salvare a libertății umane. Astfel, în celebra „Monadologie” a lui Leibniz, monada, ne spune gânditorul german, este o entitate absolut simplă care nu are ferestre, adică nu comunică cu exteriorul, ea doar reflectând realitatea înconjurătoare ei. În această lume de entități simple, există totuși o scară a diferențierii monadelor, ele fiind totuși diferite unele de altele căci „în natură nu există niciodată două fapte cu desăvârșire una ca cealaltă și în care să nu putem găsi nici o deosebire internă, sau întemeiată pe o determinație intrinsecă”. În acest univers, în aparență inert, Monada Monadelor (Dumnezeu) este cea care menține principiul ordinii sociale și fizice. Întregul Univers este guvernat de principiul rațiunii suficiente, potrivit căruia nu există nimic fără rost sau fără un scop bine determinat. Există o ordine prestabilită în care toate lucrurile și ființele își au locul lor. Problema care apare într-o astfel de construcție metafizică constă în dificultatea explicării răului din lume cât și a imperfecțiunii. Aici Leibniz se salvează prin introducerea unui grad de libertate în lume. Astfel „creaturile își datoresc perfecțiunile lor influxului primit de la Dumnezeu, dar imperfecțiunile le au de la natura lor proprie, care nu poate

fi lipsită de limite, căci în aceasta stă deosebirea lor de Dumnezeu. Imperfecțiunea aceasta originară a creaturilor se observă în inerția naturală a corpurilor”.

Așadar, introducerea unui anumit grad de libertate în lume este reclamată de către însăși structurile ontologice ale lumii. Aceasta este și soluția din finalul „Monadologiei”, unde ni se sugerează că adevărata libertate nu poate exista decât în conformitate cu esența divină:

„În sfârșit, sub această guvernare perfectă n-ar exista nici o acțiune bună fără recompensă, nici una rea fără pedeapsă, totul trebuind să ducă la bine pentru cei buni, adică pentru aceia care în acest mare stat nu sunt niște nemulțumiți, ci își pun încrederea în Providență, după ce și-au făcut datoria, și iubesc și imită cum se cuvine pe autorul a tot binele, delectându-se în contemplarea perfecțiilor sale”.

Această libertate, cerută, așa cum am văzut, de către stringențele logice ale sistemului metafizic însuși, nu înseamnă că omul se transformă într-un papagal al divinității, imitând într-o manieră cât mai exactă Creatorul. Dimpotrivă, acest tip de acțiuni înseamnă urmarea unor posibilități și anume pe cele mai perfecte, iar omul prin natura sa nu poate găsi o cale proprie în viață deoarece toate posibilitățile se află dintru eternitate în ființa divină.

Față de curente de sorginte existențialistă din filosofia contemporană în care se postulează că „existența precede esența” și „omul este absolut liber și absolut responsabil” fiind propriul său creator de posibilități, concepția lui Leibniz este exact la polul opus. Cu toate că în acest sistem metafizic regăsim aceeași preocupare pentru găsirea unui argument ontologic cât și încercarea continuă de justificare a perfecțiunii legilor divine, tendințe prezente în întreaga perioadă medievală, totuși Leibniz rămâne unul dintre cei mai importanți filosofi ai timpului său. Sistemul său este eliberat de dogmatismul

## Teme filosofice mereu actuale

---

teologic și omniprezentul peripatetism al perioadei medievale. Ne găsim în fața uneia dintre cele mai merituoase încercări de a găsi o explicație logică sistemului social și a legilor care îl guvernează. Cu toate că este marcat de un accentuat determinism, sistemul social prezentat de Leibniz este o construcție a cărei validitate a fost tot mai mult confirmată de curentele fiziciste, logice și matematice din secolul XX. Și nu este de mirare că iluministul german a activat în toate aceste științe, operele sale filosofice purtând pretutindeni amprenta sa de logician și matematician. În ciuda acestui fapt, fizicalismul lui Leibniz nu este unul cauzalist și naturalist de genul celui al lui Newton cu susținătorii căruia, filosoful german a avut un lung și interesant dialog filosofic în epocă. Cauzalitatea lui Leibniz nu este una naturalistă deși găsim și în a sa „Monadologie” urmele mecanicismului atât de răspândit în epocă. Cu toate acestea, Determinismul inerent metafizicii leibniziene este mai degrabă un imanentism logico-matematic decât un cauzalism fizicist.

Problema mecanicismului, motiv recurent al gândirii secolului XVII, apare exprimată nu numai cu privire la lumea naturală, dar și cu privire la viața socială. O mărturie elocventă a acestei concepții apare în întreaga operă a filosofului olandez Baruch Spinoza, dar îndeosebi în lucrarea sa „Etica”. Construită pe baza unui model axiomatic de sorginte matematică, întreagă această operă poartă urmele tensiunii determinism - indeterminism. Determinismul universal, prezentat cu precădere în primele două părți ale lucrării, îi servește lui Spinoza spre a combate superstițiile religioase și ignoranța atât de răspândite încă în epoca sa. De asemenea panteismul imanentist a lui Spinoza, vine ca un atac concertat împotriva dogmatismului religios. Identificând pe Dumnezeu cu Substanța și pe aceasta cu Natura, Spinoza deschide calea cercetării științifice a naturii și înlătură într-un mod subtil și

implicit maxima care a făcut o lungă carieră în Evul Mediu: „Crede și nu cerceta!”. Profundul gânditor olandez observase că superstițiile se datorează de multe ori refuzului cunoașterii iar credința în Dumnezeu servește ca justificare a lenei din gândire. Este mult mai comod a te consola cu gândul că: „așa a vrut Dumnezeu”, decât a căuta explicații raționale pentru toate fenomenele necunoscute sau nedescoperite încă. Cauzalismul este omniprezent în opera lui Spinoza, el făcând de fapt legătura dintre primele două părți ale „Eticii” și restul lucrării. În sistemul lui Spinoza, gnoseologia se reduce la cunoașterea cauzelor unui lucru sau fenomen. Numind dogmatismul „superstiție sălbatică și tristă” gânditorul olandez va sublinia faptul că singura cale spre obținerea libertății stă în cunoașterea cauzelor. Însăși diferența dintre om și Dumnezeu rezidă în această problemă: Dumnezeu este cauza sui, adică propria-și cauză. Din acest motiv el este și capabil de a cunoaște toate cauzele posibile și actuale, ceea ce înseamnă omnipotența și omnisciența divină. Omul poate cunoaște numai o parte dintre cauzele înconjurătoare iar diferența dintre oameni constă tocmai în numărul de cauze și principii pe care le poate cunoaște cineva. Dar, marea diferență între ignorant și cunoscător constă în faptul că ignorantul doar se crede liber, fiindcă își cunoaște numai acțiunile, nu și cauzele lor. Or ignoranța cea mai mare constă în autoînșelarea cu privire la propriile acțiuni. Ignorantul se crede stăpânul propriilor sale acțiuni și creatorul propriului său destin; în opoziție cu acesta, înțeleptul cunoaște că Universul se prezintă ca o înlănțuire complexă de cauze din care propriile sale acțiuni exprimate în termeni de cauzalitate nu reprezintă decât o mică parte, ele putând fi contracarate oricând de către cauze mai puternice, incontrollable, de fapt de către necesitatea însăși. Ideea etică de bază a lui Spinoza este aceea că numai cunoscând cu exactitate natura noastră pe care dorim s-o desăvârșim și totodată, natura

lucrurilor, numai cunoscând în mod just deosebirile, acordurile și opozițiile lucrurilor, numai atunci vom concepe just cum pot și cum nu pot fi modificate lucrurile. Ca mod al Substanței înseși omul este lipsit de libertate, totuși ca substanță el este liber. Secretul libertății constă nu în dominarea cauzelor ci în înțelegerea lor. Aceasta este o consecință aproape matematică a determinismului din prima parte a „Eticii” căci, dacă în univers nu există decât substanța, atributele și modurile lor, atunci omul nu este decât un mod al substanței și al atributelor sale, o parte a naturii și nu face excepție de la legile ei. Înainte de toate înțeleptul își va da seama că este o parte a naturii, că tot ce există, că tot ce se întâmplă în natură există și se întâmplă cu o necesitate de neînfrânt. Cunoscând aceasta, el va ști ce poate să facă pentru a-și îmbunătăți soarta, nu va mai fi sclavul unor dorințe deșarte, nici al superstițiilor care-i întunecă viața, făcându-l să se teamă de forțele naturii sau de puteri supranaturale inexistente. Cunoscând că toate decurg din legile naturii, în care nu există nici bine, nici rău, vom trăi împăcați cu lumea și cu noi înșine, vom ajunge la o liniște sufletească pe care nimic nu o poate tulbura, suferind „cu resemnare întâmplările potrivnice folosului nostru, dacă am avea conștiința că ne-am făcut datoria, că n-am putut face mai mult pentru a le ocoli și că suntem o parte a naturii întregi la ale cărei legi suntem supuși”.

Reiese de aici o concepție etică foarte apropiată de cea a stoicilor, o seninătate aparte în fața existenței care se apropie de conceptul ataraxiei stoice. Tot aici găsim prefigurate câteva dintre ideile care vor face carieră mai târziu, ideea kantiană a libertății morale, singura cunoaștere practică în care se poate exprima libertatea umană dar și ideea nietzscheană din „Dincolo de bine și de rău” a relativității conceptelor de bine și de rău.

Marile probleme ridicate de către raționaliști vor fi

reluat și amplu dezvoltat în filosofia clasică germană. Spre exemplu, I. Kant în al său sistem critic va dezvolta un sistem gnoseologic complex în care ideea libertății umane are un loc important. În prima lucrare a sistemului critic „Critica rațiunii pure”, Kant va încerca să rezolve o dilemă care a stat la baza controversei dintre raționalism și empirism. Este vorba de răspunsul la întrebarea: cunoașterea noastră provine din experiență sau se obține pe calea rațiunii? Prin descoperirea celor două forme de bază ale constituției noastre ontologice, forma simțului intern (timpul) și forma simțului extern (spațiul) cât și a tabelii celor 12 categorii, Kant arată că aproape întreaga noastră cunoaștere este circumscrisă constituției noastre ontologice care este totuși predeterminată. Să fie vorba aici de un determinism pur? Desigur nu, căci miza kantiană este tocmai aceea a judecăților sintetice a priori, singurele care pot demonstra o cunoaștere autentică, care îmbogățește orizontul nostru epistemologic și care totuși nu provine din experiență. În felul acesta Kant realizează un compromis între concepția empiriștilor și cea a raționaliștilor, arătând că atât simțurile cât și rațiunea au rolul lor în cunoaștere. Această concepție este exprimată într-un mod sintetic și foarte clar în următoarea frază: „Intuițiile fără concepte sunt goale, conceptele fără intuiții sunt oarbe”.

Însă, problema care ne interesează pe noi acum, cea a libertății în cadrul vieții sociale este exprimată abia în cea de-a doua carte a sistemului critic, cea referitoare la cunoașterea practică (Critica rațiunii practice). Aceasta deoarece marele Kant nu putea oculta exprimarea practică a rațiunii pure așa cum se arată din chiar titlul original al operei „Critica rațiunii practice”. Aici Kant încearcă să găsească fundamentul ontologic practic al libertății omului. Astfel, Kant împarte tipurile de acțiuni posibile umane în trei categorii:

1. cele contrare datoriei;

## Teme filosofice mereu actuale

---

2. cele conforme datoriei dar realizate dintr-o înclinație;
3. cele realizate din datorie.

Dacă cele din primul tip nu implică o discuție prea elaborată, ele conducând la o încălcare a moralității și fiind făcute din înclinație (pasiune), cele din a doua categorie implică o discuție filosofică mai serioasă. Deși ele sunt conforme datoriei și laudabile până la un anumit punct, totuși și acestor acțiuni le lipsește valoarea morală. Ele pot însă să inducă în eroare pe un novice în ale moralei, care ar putea să socotească cu ușurință pe practicantul acestor tipuri de acțiuni o ființă morală, fără ca aceasta să fie și real. Descrierea și exemplificarea acestui tip de acțiuni este realizată de către filosoful german deja într-o operă anterioară „Criticii rațiunii practice” și anume „Bazele metafizicii moravurilor”, drept pentru care este de presupus că sistemul critic se dorește o exemplificare și demonstrare a ideii valorii morale a acțiunilor noastre. Singurele acțiuni cu valoare morală, sunt potrivit lui Kant, acelea realizate din datorie. În cadrul lor găsim și ceea ce ne interesează pe noi în acest moment, ideea libertății umane. Acest tip de acțiuni sunt realizate de către o persoană, fără să acționeze asupra sa nici o presiune externă sau înrâurirea vreunei dorințe ori pasiuni (înclinații). Și tocmai acesta este spațiul întemeierii imperativul categoric, acela de a considera orice ființă umană întotdeauna ca scop și niciodată numai ca mijloc. Aici găsim nu numai salvarea libertății umane ci și întemeierea ei. Valoarea operei de morală a lui Kant stă în faptul că până la el nici un gânditor nu reușise să salveze atât libertatea interioară a omului cât și moralitatea acestuia. Prin efortul său din scrierile morale, Kant este și cel care reușește să fundamenteze într-un mod adecvat moralitatea umană.

Pe lângă descoperirea acelor tipuri de acțiuni practice care constituie secretul și baza libertății umane, se pare că gânditorul german meditase și asupra libertății din cadrul

socialului în general. Astfel, el vede, ca posibilitate a realizării libertății umane în general, „un imperiu al scopurilor”, altfel spus o societate în care toți oamenii sunt liberi deoarece toți respectă legea morală exprimată prin imperativul categoric. Acest „imperiu” rămâne doar o promisiune, el fiind de ordinului posibilului mai degrabă decât de cel al realului. La finalul carierei sale filosofice, acest clasic al filosofiei germane își trădează preocuparea pentru libertatea umană, printr-un pasaj astăzi celebru: „cerul înstelat deasupra noastră și legea morală în noi”. Acest pasaj cuprinde în mod sintetic atât preocupările de cosmologie ale lui Kant din perioada tinereții (ipoteza Kant-Laplace) cât și preocupările de morală din scrierile de bătrânețe, acolo unde se formulează cu atâta precizie imperativul categoric și acțiunile realizate din datorie. Așadar, departe de a-l vedea pe Kant ca pe unul dintre adepții determinismului, el este unul dintre filosofii care găsește un fundament real pentru exprimarea libertății umane. Indiferent de criticile care i s-au adus ulterior, filosofia kantiană rămâne o epopee de gândire coerentă și rigurozitate conceptuală, la un nivel greu de atins de către urmașii săi într-ale filosofiei.

Marele succesori a lui Kant, din cadrul aceleiași filosofii clasice germane, Hegel va fi departe de linia gândirii morale a lui Kant. Filosofia hegeliană, frescă a manifestării spiritului absolut, va încerca explicarea existenței lumii, naturii, istoriei universale și a istoriei filosofiei, prin intermediul manifestării Spiritului Absolut, entitate anterioară și exterioară lumii în care trăim. „Hrănindu-se” cu substanța acestei lumi, Spiritul Universal se folosește pentru manifestările sale fenomenale de natură, istorie și chiar de indivizii particulari. Spiritul este lipsit de moralitate, acțiunile sale fiind departe de a putea fi judecate obiectiv de către vreo ființă umană.

Odată cu această concepție se deschide calea unui amoralism, concepție care va domina și filosofia ulterioară lui



## Teme filosofice mereu actuale

---

Hegel, exprimată prin Schopenhauer și Nietzsche. Hegel însuși afirmă că marii oameni ai istoriei sunt departe de a reflecta asupra moralei umane. Dimpotrivă, ca purtători ai voinței Spiritului Universal, ei nu ezită să acționeze „dincolo de bine și de rău”, pentru îndeplinirea ideilor lor. Totuși, Hegel arată, în „Prelegerile de filosofia istoriei”, că nici chiar acești oameni mari ai istoriei „nu au avut o soartă prea fericită... odată scopul lor atins, ei cad ca tecile uscate ale unei plante: fie mor de timpuriu ca Alexandru Macedon, fie sunt uciși ca Cezar ori mor exilați pe o insulă pustie, ca Napoleon”. Ne găsim aici în față unui sistem teleologic de sorginte historicistă în care moralitatea umană joacă un rol puțin important. La fel se întâmplă și cu problema libertății umane. Libertate absolută o are doar Spiritul Universal, iar persoanele particulare nu sunt decât o exprimare, într-un fel sau altul, a voinței acestui spirit. Desigur, apare regretul în fața pieririi atâtor elemente de cultură înfloritoare și a marilor imperii care au marcat istoria lumii, dar trebuie să ne consolăm cu ideea că orice formă umană care s-a manifestat vreodată în istoria universală a contribuit la autoedificarea Spiritului Universal. Teleologismul, cuprins în opera lui Hegel, este una dintre cele mai clare exprimări ale ideii de determinism.

# DETERMINISMUL SOCIAL ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

Deși influențându-se, în mod clar din ideea hegeliană expusă mai sus, a lipsei de moralitate a acțiunilor marilor oameni ai istoriei, Fr. Nietzsche va da o altă soluție pentru libertatea umană. El socotește că morala este doar o convenție și deci, o invenție, folosită de multe ori în scop pervers, de a domina și supune. Construită pe baza a patru concepte fundamentale: MOARTEA LUI DUMNEZEU, VOINȚA DE PUTERE, SUPRAOMUL și ETERNA REÎNTOARCERE A IDENTICULUI, opera lui Nietzsche se va dovedi un atac concertat și dur împotriva tuturor sistemelor idealiste ale filosofiei anterioare lui. El va împărți oamenii în două categorii, oameni cu voință slabă și oameni cu voință puternică. Adevărată libertate o au doar cei din ce-a de-a doua categorie, pentru Nietzsche nu toți oamenii putând fi încadrați pe baza acelorași concepte. Libertatea deplină o au doar creatorii, aceia care prin puterea voinței lor au reușit să-și impună propriile valori și celorlalți. Se deschide aici calea unor numeroase interpretări și variabile. Așa s-a și întâmplat; ideologiile fasciste vor prelua ideea nietzscheană a supraomului,

## Teme filosofice mereu actuale

---

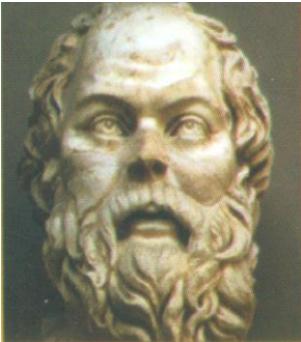
considerând că putere absolută și libertate are doar acela care poate supune, într-un mod brutal, voința celui alt. În această interpretare chiar și o filozofie, în esența ei esteticistă, poate să constituie baza justificării unui sistem dictatorial. Iar într-un sistem dictatorial, așa cum s-a dovedit într-un mod concret, se ajunge la performanța ca nimeni să nu fie liber, cu atât mai puțin dictatorul.

Reprezentanții filosofiei de sorginte anglo-saxonă din secolul XX, terifiți de dezastrele dictaturilor secolului XX, vor fi preocupați să găsească o bază socială pentru manifestarea libertății umane în cadrul societății. Soluția aproape unanimă este aceea că omul își poate găsi libertatea doar într-un sistem bazat pe reguli civice în care fiecare este adeptul respectării regulilor și legilor sociale și încercând tocmai pe baza lor să-și găsească propriile valori și idealuri. Desigur, nu lipsesc nici variante mai pesimiste potrivit cărora omul modernității actuale devine un simplu pion manipulat de către explozia necontrolată a mass-mediei cât și de o subtilă psihologie a reclamei. Din nou încap și aici nuanțări cu privire la ce înseamnă libertate și cum poate fi ea reprezentată. De aceea nu trebuie uitat că realizarea libertății depinde în ultima instanță de valori.

Discuția referitoare la determinismul sau indeterminismul vieții sociale, continuă astăzi nu numai în filozofie ci și în științele sociale mai noi desprinse din acesta: sociologia, psihologia, antropologia și nu în ultimul rând domeniile interconexioniste ca sociobiologia, biopsihologia sau antropogeografia. Fiecare, la rândul lor, folosesc argumente pentru demonstrarea determinismului sau indeterminismului vieții sociale.

# SOCRATE

## (469-399 Î.Hr.)



S-a născut în Atena. A trăit între anii 469-399 î.e.n.. Este socotit ca fiind unul dintre cei mai importanți și interesați filosofi ai antichității, precursor al idealismului obiectiv. Învățătura sa filosofică nu a fost moștenită în scris, ideile sale fiind exprimate și transmise în cadrul unor expuneri și convorbiri, rămânând până astăzi subiectul unor controverse.

Socrate a orientat gândirea filosofică spre subiect, spre om, spre problemele gnoseologice și morale. A considerat că adevărul poate fi descoperit prin reflecție filosofică și prin maieutică. După afirmațiile lui Aristotel, unul dintre discipolii lui Socrate, principalele contribuții ale „maestrului său” ar fi teoria conceptului și teoria reducției pe care însă le-a aplicat exclusiv în domeniul meditației etice. Socrate și-a motivat conceptele filosofice prin cunoașterea de sine („Cunoaștete pe tine însuși!”) fiind atașat de metoda dialectică riguroasă ca instrument de delimitare a adevărului de eroare. Pe lângă

## Teme filosofice mereu actuale

---

Aristotel, mai putem numi printre discipolii filosofului grec pe Platon, Antistene, Aristip și Xenofon, pe baza scrierilor acestora putându-se de fapt reconstitui viața și învățăturile lui Socrate.

A fost un bun soldat, luptând în Războiul peloponesiac. După terminarea ostilităților războinice s-a retras din așa zisa viață publică, ținându-se departe de frământările vieții politice.

O bună perioadă de timp Socrate a trăit în orașul său natal, Atena. Comparativ cu filosofii greci dinaintea lui a fost mai puțin preocupat de problemele metafizice abstracte, concentrându-și mai cu seamă atenția spre întrebările practice privitoare la condiția umană în contextul unei vieți decente și ordonate, respectiv ce înseamnă aceasta pentru om. Deseori este numit părintele ramurii filosofice numită etică. Tocmai preocuparea și orientarea sa către chestiunile de etică au generat numeroase conflicte, deseori deosebit de violente, cu înțelepții și conducătorii cetății – asociindu-i-se acuzații conform cărora ar fi corupt și influențat mințile generației tinere, printre care numeroși copii a celor bogați cu idei populiste și revoluționare.

Fiind atenți la amănuntele existenței sale și judecându-i opera, se poate spune despre Socrate că a fost un nonconformist. Acesta, obișnuia deseori să-și provoace auditoriul la a găsi definiții și explicații pentru diferite noțiuni uzuale ca „frumos”, „bine” etc, doar pentru a dovedi cu judecăți argumentate că toate definițiile propuse și conceptele comune duceau la paradoxuri sau absurdități. Contemporanii săi, considerau în parte că există o viclenie în metodele sale și că acesta ar ști mult mai multe decât ar fi lăsat că se creadă.

Metoda sa evidențiază însă pericolul acceptării necritice a credințelor. Apoi, despre el se poate spune că este persoană căreia filosofia îi datorează în mare parte evoluția către o disciplină modernă a unei reflecții critice continue.

„Cel mai mare pericol, atât pentru individ cât și pentru societate, constă în suspendarea gândirii critice” – spune Socrate.

Ideile și conceptele sale filosofice au găsit o largă audiență și receptivitate în rândul tinerilor care l-au admirat și apreciat. Pe acest fond însă, filosoful și-a făcut numeroși dușmani care nu vedeau cu ochi buni propagarea în comitate a unor „mentalități viciate”. În jurul vârstei de 70 de ani, Socrate este dus în fața justiției. Acuzația: „corupere a tineretului” și „lipsa de credință în zeii orașului”.

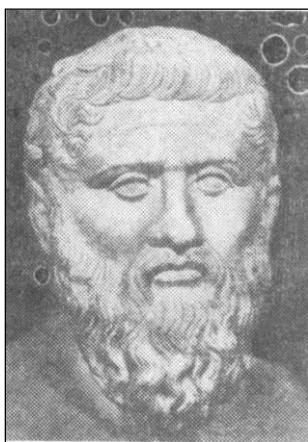
Paralel cu o presupusă vinovăție reală, se crede că acuzațiile au fost „lucrate” pentru a determina să renunțe la discursurile sale publice provocatoare și pentru a convinge cetățenii Atenei că noua conducere ducea o politică fermă în privința legii și ordinii. În timpul derulării judecății Socrate și-a susținut cauza în stilul său care-l caracteriza, apărându-se singur, cu fermitate, acuzându-și acuzatorii, afirmând că Dumnezeu însuși îl trimise-se să practice și să predea filosofia. Se crede că dacă pleda vinovat, era achitat, putându-și trăi restul vieții în liniște, ca cetățean de rând. Însă, este găsit vinovat. Cerându-i-se părerea cu privire la sentință, Socrate sfidează instanța de judecată. Drept replică, scandalizați și considerați jigniți, chiar și cei dintre membrii Curții, care nu-l găsiseră vinovat își schimbă votul, condamnându-l la moarte prin obligarea acestuia să beie o cupă de cucută. Cu un calm desăvârșit Socrate a acceptat sentința supunându-se legilor Curții, interzicând familiei și prietenilor să solicite amânarea execuției.

Toată istoria procesului lui Socrate, sfârșitul acesteia, precum și discursul său final, sunt deosebit de frumos și emoționant redate de Platon în „Apologia”, „Curiton” și „Phaedon”.

Rămân celebre cuvintele lui Platon: „Singurul lucru pe care îl știu e că nu știu nimic”.

# PLATON

## ( c.427-347 î.Hr.)



Anul nașterii lui Platon este 427 î.e.n. Nu se știe însă cu precizie locul nașterii, localitățile unde se presupune că a văzut lumina zilei fiind presupuse a fi Atena sau Egina. Numele său original este Aristocles. Filosof grec, este considerat unui dintre cei mai importanți gânditori ai antichității. A întemeiat la Atena (c. 387 î.e.n.) Școala filosofică numită Academia. Principal discipol al lui Socrate, este recunoscut ca fiind purtătorul de cuvânt al acestuia, în

cele peste 20 dintre dialogurile sale printre care amintim „Banchetul”, „Fedon”, „Statul”, „Parmenide” ș.a. Aristocrat atenian, are ambiții politice. Ca apropiat a lui Socrate, ajunge de mai multe ori în Sicilia, unde îl cunoaște pe tiranul Dionysos și anturajul acestuia. Deși nu există certitudine în privința scrierii dialogurilor, acestea sunt repartizate de regulă în trei grupuri: timpurii, de mijloc și târzii.

După Platon, adevărata realitate o constituie Ideile sau Formele (eidos- forma de frumos sau frumosul de sine, ideea de om). Esențe inteligibile, constituind o existență în sine în afara spațiului și timpului. Copiile sau umbrele degradate ale ideilor ar fi lucrurile din realitatea sensibilă. Acestea din urmă fiind într-o continuă curgere și devenire nu au deplină realitate, nu pot fi obiect al științei ci numai al „opinieii” (docsa). Adevărata știință se întemeiază pe „reamintirea” (anamnesis) ideilor, pe care sufletul nemuritor al omului le-a contemplat într-o existență anterioară. În ciuda fondului său idealist, Teoria platonice a ideilor conține o gândire dialectică prețioasă.

Se poate spune cu certitudine că Platon a pregătit terenul pentru constituirea logicii ca știință de către urmașul său Aristotel. Concepția filosofică platoniană constituie fundamentul unei utopii sociale arisocratice. Statul ideal imaginat de el, trebuia să fie împărțit în trei caste: 1- filosofii – adică aceia care erau conducătorii. 2 – gardienii – adică apărătorii statului. 3 – agricultorii și meseriașii – sclavii care nu făceau parte din Stat. În contextul bogatei sale creații filosofice, Platon poate fi considerat întemeietorul unor teorii etice și estetice originale, bazate și ele pe Teoria ideilor. Întreaga evoluție a idealismului a fost influențată de filosofia platoniană, care a rămas până astăzi un model clasic. Este recunoscut ca fiind un desăvârșit maestru al dialogului și unul dintre marii stilști ai prozei din Grecia antică.

Alfred North Whitehead afirma în mod justificat că „cea mai corectă caracterizare a filosofiei occidentale este cea a unei serii de note de subsol la Platon”. Nu există vreo temă de interes filosofic care să nu își găsească locul în corpus-ul operei sale. În acest context este mai mult decât dificil de caracterizat și evaluat un asemenea vast și cuprinzător canon al gândirii. Sintetizând, putem observa însă că în marea parte a scrierilor sale el tratează conceptul unei realități a formelor ideale. În



## Teme filosofice mereu actuale

---

gândirea platoniană, lumea experiențelor este iluzorie, din moment ce doar ce este neschimbător și etern este real. Ideea este „împrumutată” de la Parmenide.

„Așadar, - spune Platon – trebuie să existe o lume a formelor eterne, neschimbătoare, care sunt modele ale fenomenelor efemere, pe care le observăm cu ajutorul simțurilor”. Gândirea creștină a fost profund influențată de această idee, în care omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Iată doar un exemplu prin care filosoful grec și-a pus amprenta asupra teologiei creștine.

Teoria platoniciană a formelor nu privea doar obiectele materiale. După părerea filosofului „există forme ideale ale conceptelor abstracte sau universale, ca frumos, dreptate, adevăr și ale conceptelor matematice, anume numărul și clasa”. Prin susținerea concepției platoniciene de Frege și Godel, concepție care se regăsește în ansamblul gândirii filosofice a acestora, scoate în evidență influența lui Platon asupra filosofiei secolelor scurse de-a lungul a peste două milenii de existență umană.

Lucrarea cea mai cunoscută și comentată a lui Platon este **REPUBLICA**. Conținutul acesteia aprofundează Teoria formelor. Din dorința de a încerca înțelegerea naturii și valoarea dreptății filosoful ne oferă o viziune a unei societăți utopice condusă de o elită formată din gardieni educați de la naștere în spiritul conducerii, restul societății fiind împărțiți în soldați și oameni de rând. Cetățeanul ideal din cadrul republicii înțelege că trebuie să-și pună energiile și întregul talent în folosul comunității, asumându-și această sarcină. Libertățile și drepturile individului în **REPUBLICA** lui Platon nu cunosc o atenție deosebită; deoarece totul este controlat cu rigurozitate de conducători, pentru binele statului, ca întreg.

Republica reprezintă o încercare de a descompune forma ideală a unei societăți. O societate reală ar trebui să

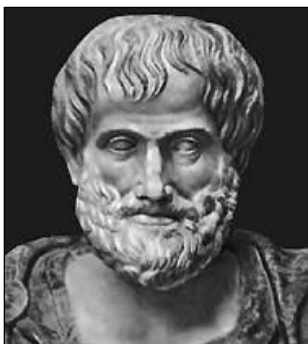
promoveze binele comun al tuturor membrilor societății. O astfel de societate ar putea fi puternică și invincibilă, imposibil de cucerit și stăpânit de către dușmani.

„Însă, cel mai important, o asemenea societate ar fi dreaptă cu toți cetățenii săi, luând și dând fiecăruia partea sa, fiecare dintre ei participând la binele tuturor.” – credea Platon. Societatea ideală, gândită și prezentată de filosof rămâne și astăzi un subiect deschis controverselor.

Cum era și normal, Platon a avut și destui critici. Unul dintre cei mai virulenți a fost Bertrand Russel. Acesta a acuzat susținerea unui regim totalitarist și elitist, guvernat de principii socialiste. Criticile lui Russel și alți filosofi la adresa operei platoniene ajung la rândul lor subiecte ale unor intense dezbateri de-a lungul timpului.

# ARISTOTEL

## (384-322 î.Hr.)



Se naște în orașul Stagira din Grecia în anul 384 î.e.n. După denumirea orașului natal i se mai spune Stagiritul. Este savant și filosof grec. Este cunoscut ca fiind unul dintre cei mai de seamă discipoli ai lui Platon. De la vârsta de 17 ani a învățat și s-a instruit la „Academia” lui Platon. Stagiul de studii platoniene durează aproape două decenii, până la decesul maestrului. În perioada ce a urmat, Aristotel își formează propria instituție pe care a numit-o „Lyceum” unde va promova un concept filosofic cu totul diferit de cea a fostului său dascăl, atât ca metodă cât și conținut. A concentrat multitudinea cunoștințelor dobândite până la el din diferite domenii, punând bazele multor discipline noi ca: logica formală („ORGANON”), psihologia („Despre Suflet”), politica și economia politică („Politica”), etica („Etica nicomanică”), estetica („Poetica”), zoologia etc. Pe baza deosebirii dintre facultățile sufletești a clasificat științele în: teoretice, (metafizica, fizica, matematica), practice, (politica, economia,

etica) și poetice (poetica, retorică). A considerat că științele trebuie să explice ființării și devenirii lucrurilor individuale compuse din materie și formă, trecerea lor de la potență la act. A considerat formele ca inseparabile de materie și generalul de individual. Știința supremă este metafizica, ea ocupându-se cu studiul primelor cauze și principii („Metafizica”). A elaborat o gnoseologie realistă, cu elemente dialectice. Fizica, în egală măsură știință a naturii și filosofiei, va studia știința în măsura în care participă la mișcare („Fizica”). După concepția sa materia este pasivă, o simplă potențialitate care se actualizează numai prin acțiunea formei, la adus în cele din urmă la idealismul obiectiv, la postularea divinității ca formă pură și ca „prim motor imobil”. Concepând creația artistică drept o mimesis conturează în „Poetica” o doctrină devenită mai târziu clasică în care generalizează principii ale artei ce vor căpăta ulterior caracter normativ. Metafizica, cosmologia și fizica lui Aristotel, interpretate de multe ori denaturat, au dominat, începând din secolul XIII gândirea medievală europeană. Logica lui și numeroase dintre virtuțile sale în toate domeniile, își păstrează actualitatea până în zilele noastre.

Este uimitoare și de neîntrecut contribuția lui Aristotel la dezvoltarea și desăvârșirea istoriei și gândirii occidentale. În egală măsură om de știință, astronom, gânditor politic, nu în ultimul rând filosof și inventator a ceea ce astăzi numim logică, formală sau simbolică. Lucrările sale de biologie, psihologie, etică, fizică, metafizică și politică, gândite și elaborate cu mai bine de două milenii în urmă, au avut și au o veșnică actualitate, multe dintre conceptele sale fiind subiect de curs în facultățile unor mari universități ale lumii.

Aproape două secole de moartea filosofului grec, scrierile sale au fost considerate pierdute. Printr-o fericită întâmplare însă, acestea au fost descoperite în insula Creta. În jurul anului 500, Boethius traduce majoritatea operelor lui Aristotel în limba

## Teme filosofice mereu actuale

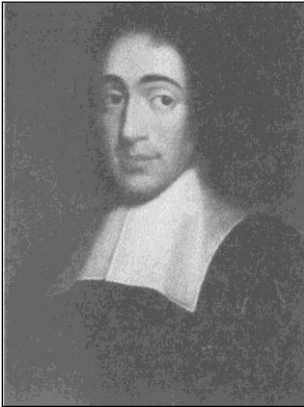
---

latină, fiind astfel posibilă răspândirea și perceperea conținutului acestora în toată zona orientului apropiat. Țările bătrânului continent au ignorat scrierile lui Aristotel fiind acceptate lucrările lui Platon. De abia în secolul al XIII-lea creația aristotelică trezește interesul Europei Occidentale datorită lui Toma d' Aquino, care a încercat să împace doctrina creștină cu opera filosofului grec.

Poate că mai mult ca toți gânditorii din perioada existenței sale, Aristotel a pus accent în studiile sale pe observația și clasificarea strictă a datelor, fapt pentru care este considerat părintele metodei științifice și a științei empirice. Este interesant de constatat că, acum mai bine de 2000 de ani, un filosof grec considera important să țină cont și să ia în considerare pentru luarea unei decizii importante, atât de opiniile experților cât și de cele ale oamenilor de rând, înainte de a-și prezenta propriile argumente. Caracteristica acestei metode filosofice statuate de Aristotel era rigurozitatea, lipsindu-i tonul prozelit al multora dintre predecesorii săi. Spre deosebire de Platon, nu era de acord cu existența unei discipline bazate pe un principiu filosofic universal căreia i-ar fi subminate toate ramurile diversificate ale cercetării umane.

„Științe diferite, necesită axiome diferite și admit grade variate de precizie în conformitate cu subiectul tratat” – susținea Aristotel. De asemenea, acesta nega posibilitatea existenței unei legi exacte ale naturii umane, susținând însă că anumite categorii metafizice – cum ar fi cantitatea, calitatea, substanța și relația – sunt aplicabile descrierii tuturor fenomenelor.

## **BARUCH (BENEDICT) SPINOZA (1632-1677)**



Este născut în marea metropolă Amsterdam în anul 1632. În unele lucrări prenumele său apare ca Benedict în loc de Baruch, explicația fiind exprimarea în „variante latinizată”. Este filosof raționalist, evreu-olandez. Familia sa este originară din Portugalia. A fost exclus din comunitatea evreiască fiind considerat eretic. Biserica Reformată îl condamnă pentru concepția sa de toleranță și pace care nu coincidea cu „linia doctrinară a religiei”.

Spinoza este unul dintre marii inițiatori ai filosofiei moderne. Având ca model știința fizicii matematice a conceput filosofia ca formulare de axiome – adică adevăruri certe imposibil de negat – și deducere a consecințelor ce decurg din ele în domeniile care-l preocupă pe filosof. Dorind să-și prezinte deductiv vederile despre ce este bine pentru oameni, a considerat că este important să stabilească mai întâi adevărurile

## Teme filosofice mereu actuale

---

despre natura ființelor pe care le-a derivat din adevăruri fundamentale și a început cu ființa absolut infinită a cărei existență nu poate fi logic negată. Spinoza a numit această ființă „Dumnezeu sau Natura”, ceea ce înseamnă că ea nu este distinctă de lume, existând o singură substanță și că acest Dumnezeu – mult diferit de cel teist – este immanent lumii. În acest sistem rigid, nu mai rămâne loc pentru libertate decât dacă aceasta este identificată cu unitatea rațiunii și a realității.

În centrul sistemului său filosofic, prezentat în una din principalele sale lucrări publicată postmortem *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Etica demonstrată în mod geometric) se află noțiunea substanței unice absolute pe care o numește „Dumnezeu sau Natura” și din ale cărei atribute cunoaștem numai două: întinderea și gândirea. Cunoașterea adecvată se cunoaște numai prin rațiune. Prin puterea rațiunii putem să ne eliberăm de „sclavia afectelor”, să atingem fericirea supremă, sentimentul comuniunii cu natura și cu eternitatea numită de filosof „Tratatul teologic-politic”. Spinoza a avut marea îndrăzneală de a critica Biblia afirmând că ea nu conține nici un fel de adevăruri teoretice, ci numai învățături morale adaptate imaginației celor care nu sunt în stare să se conducă după o rațiune.

„Influențat în mare parte de Descartes și Euclid, filosoful duce la extreme exercițiul logic caracteristic raționalismului, hotărât fiind să expună principiile unui sistem etic în formă axiomatică, asemănător metodei folosite de Euclid în demonstrarea teoremelor geometrice”<sup>1</sup>.

Ca și în Parmenide, o idee filosofică centrală a lui Spinoza ar fi că în Univers totul este Unul. Există o singură substanță pe care noi o putem considera ca Dumnezeu sau

---

<sup>1</sup> Philip Stokes – 100 mari gânditori ai lumii – Ed. Lider. București, 2003, p. 79.

Natura. Această substanță are un număr infinit de atribute, însă omul, caracterizat de finitudine, poate percepe două dintre ele: gândirea și spiritul.

„Această realitate înțeleasă ca Dumnezeu sau Natură, există în sine, este concepută prin sine, își este propria cauză și se definește prin sine. Totul în Univers face parte din Dumnezeu și tot ce se întâmplă este în mod necesar parte a expresiei naturii divine”.

Drept rezultat, această concepție panteistă înlătură liberul arbitru din paleta activităților umane. Dacă ființele umane fac parte din realitatea divină, nu mai rămâne loc pentru acțiuni cauzale independente.

Fiind un determinist convins Spinoza se declară mulțumit de această concluzie: „experiența ne arată clar că oamenii se consideră liberi doar pentru că sunt conștienți de acțiunile lor nu și de cauzele ce determină aceste acțiuni. Mai mult, e limpede că dictatele minții sunt pur și simplu un alt nume pentru dorințele ce variază în funcție de diferitele stări ale corpului”.

În acest context ce am putea spune oare despre ticăloșie, păcat și răutate? Din moment ce totul este integrat unei singure realități, nu există ceva de genul răutății din perspectiva întregului, din perspectiva eternității. Aparența unui lucru ca fiind rău ține de faptul că noi avem o înțelegere fragmentată, neputând discerne lanțul causal ce face din toate evenimentele o parte necesară a realității divine. Pentru epoca în care a trăit Spinoza, această afirmație a fost deosebit de șocantă reflectând sentimentul exprimat de acei creștini care îndură cu stoicism persecuțiile afirmând că „necunoscute sunt căile domnului” și că „noi nu trebuie să cercetăm căile Sale”. Însă pentru Spinoza, a cerceta este exact ce trebuie să facem pentru a ne câștiga libertatea.



## Teme filosofice mereu actuale

---

Despre filosofia lui Spinoza se poate afirma în egală măsură că este în același timp mistică, rațională dar și teistă. Cu toate acestea și-a atras antipatia comunității evreiești, fiind acuzat de ateism de creștini și considerat a fi o persoană cu o influență atât de malefică încât cărțile sale au fost arse în public.

În contradicție cu rigurozitatea și integritatea operei sale, Spinoza rămâne unul dintre filosofii raționaliști lăsați „mai în umbră” fiind mai puțin studiați.

## BIBLIOGRAFIE:

- Aristotel - **Metafizica** , Ed. Iri, București, 1996;
- Aurelius MARC - **Către sine**, Ed. Științifică, București, 1984;
- Hegel - **Prelegeri de filozofie a istoriei**, Ed. Academică, 1964;
- Immanuel KANT - **Critica rațiunii pure**, Ed. Științifică, București, 1971;
- Immanuel KANT - **Critica rațiunii practice**, Ed. Științifică, București, 1972;
- LEIBNIZ – **Monadologia**, Ed. Humanitas, București, 1994;
- PLATON - **Opere, Vol. II-V**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1970;
- SPINOZA – **Etica**, Ed. Științifică, București, 1957;

## Capitolul 2

# CONCEPȚIA LUI ROUSSEAU DESPRE RAPORTUL DINTRE SUVERAN ȘI PRINCIPE, RESPECTIV POPOR ȘI GUVERNĂMÂNT



# CONTRACTUL SOCIAL, CONTEXT ISTORIC ȘI SOCIAL

Pentru a înțelege opera unui mare gânditor, nu este de ajuns să ne aplecăm reflexiv asupra ei însăși ci trebuie să o gândim, dacă vrem să avem o imagine corectă a ei, în spiritul epocii în care a fost scrisă. Așa cum bine observa și marele Hegel, intimitatea dintre filosofie și actualitatea prezentului este una indisolubilă, indiferent de vizionarismul autorului respectiv. Într-una dintre celebrele sale lucrări, filosoful german dă curs acestei idei într-un fragment astăzi celebru :

„În ce privește individul, fiecare este desigur un fiu al timpului său; așa este și filosofia, timpul său este prins în gânduri. Este tot atât de nebunesc a-și închipui că o filosofie trece dincolo de lumea contemporană ei ca și a crede că un individ sare peste timpul său...Dacă teoria sa depășește aceste limite, dacă el își construiește o lume așa cum trebuie să fie, atunci această lume există desigur, dar numai în părerea sa - un element slab în care se poate imagina orice<sup>2</sup>”.

---

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel - **Principiile filosofiei dreptului**, Editura Academiei, București, 1969, p.18-19;

Pornind de la acest fragment, putem arăta care a fost impactul filosofiei roussoiste asupra spiritului epocii și mai ales cum Rousseau, ca fiu al timpului său, a știut să îmbrace într-o serie de concepte, dintre care unele au făcut carieră, diversele tendințe deja prezente în epoca Luminilor.

Dar ce este propriu acestei epoci, merită să ne întrebăm? În primul rând faptul că a așezat omul în centrul viziunii sale. Această tendință, prezentă deja în cadrul Renașterii, a fost reluată și mult adâncită în timpul perioadei Iluministe care este una în care se pune pentru prima dată accentul pe educarea maselor, educația devenind astfel punctul de maximă focalizare a orientărilor politice din această epocă. Aceste tendințe le sesizăm și în simbolismul prezent în diverse reprezentări ale epocii.

Spre exemplu, în pictura lui Regnault, intitulată „Libertatea sau moartea”, apare un bărbat gol, cu brațele deschise, plutind pe cer, cu aripi și cu fruntea împodobită cu o flacăra cerească. La dreapta lui, așezată pe un nor, Libertatea ține în mână talgerul Egalității. Simetric, pe latura opusă, moartea, ieșită parcă dintr-un cenotaf din evul baroc, schelet descarnat înveșmântat în negru, sprijinit în coasă. Această dialectică bipolară apare la aproape toți artiștii luminilor, începând cu Fussli și terminând cu Goya. Ambii ne prezintă imagini terifiante, Fussli evocând, în special în lucrarea „Coșmarul” puterea umbrelor și a nopții, pe când Goya revelează în special în lucrarea „Dezastrele războiului”, universul fantasmelor și al cruzimii.

Așadar: tenebre și lumini, viață și moartea.

În această dialectică a opușilor și contradicțiilor se situează și veacul luminilor. Cu toate aspectele menționate, epoca luminilor are valoarea ei pentru că vine cu o nouă

---

## Teme filosofice mereu actuale

---

viziune asupra lumii, plecând de la o viziune asupra omului. Iar omul luminilor „stăpân pe propriul său destin, odată înlăturate piedicile prejudecății, ale religiei și ale condiționărilor inerente propriei sale firi, se deosebește de celelalte animale, ca ființă rațională: a creat artele, științele, activitatea producătoare de bogății, într-un cuvânt civilizația. Este maleabil și perfectibil, istoria oamenilor fiind cea a progresului, așa cum se încadrează el între limitele vieții de aici, de pe Pământ, în măsura în care scopul lui ultim îl constituie fericirea terestră.”<sup>3</sup>

Acesta este și veacul în care sesizăm o modificare semnificativă a raportului omului cu transcendentalul. Reprezentările vehiculate de biserică încep să devină tot mai evanescente iar omul de știință ia locul teologului în explicarea originii lumii. Totuși, nu trebuie înțeles că vechile obiceiuri și habitudini s-au schimbat cu totul. Ele încă vor continua să existe și vor coabita vreme îndelungată alături de ideile noi ale epocii. Astfel, nu putem ignora faptul că în preajma Revoluției franceze, aproximativ 85% din populația Franței trăia și lucra încă în spațiul rural. De asemenea, “nu putem ignora faptul că discursului senzualist aflat la originea considerațiilor despre omul moral s-ar cuveni să-i contrapunem lectura rousseauistă despre bunătatea originară a omului, pervertită de societate”<sup>4</sup>.

Dar, dacă societatea este cauza pervertirii, tot în ea se află și soluția salvatoare. De aceea asistăm iarăși, aici, la o imagine contradictorie, atât despre secolul, cât și despre omul luminilor:

**“Discontinue și reductoare în mod inevitabil, cele câteva trăsături de la care am pornit pentru a schița**

---

<sup>3</sup> Vovelle Michel- **Omul Luminilor**, Ed. Polirom, Iași, 2000, p.9;

<sup>4</sup> Idem, p.8;

**profilul omului Luminilor, la nivelul masei anonime, aduc un bilanț contrastant: stabilitate a trăsăturilor profunde, relativă rigiditate a cadrelor existenței. Acest univers este fragmentat în funcție de contrastele determinate de poziția socială, de raportul oraș-sat, de situarea geografică. În domeniul cultural, ca și în cel al economiei și societății, se conturează poli de difuzare a elementelor de noutate și zone de umbră”<sup>5</sup>.**

În acest univers trebuie să situăm și opera lui Rousseau, care reliefează și ea o serie de contradicții specifice acestei epoci, dar până la urmă contribuie și la autoedificarea acestui veac.

## **INFLUENTA LUI ROUSSEAU ASUPRA ISTORIEI FILOSOFIEI**

Chiar dacă astăzi Rousseau este un filosof mai puțin influent și deci mult mai puțin citat ca alți autori moderni precum Kant sau Hegel ori compatriotul său Descartes, opera lui conține, la o privire mai atentă, o adevărată comoară din care s-au inspirat toți acești gânditori. Să nu uităm de mărturisirea faimoasă a lui Kant în care meticolosul profesor

---

<sup>5</sup> Vovelle Michel- **Omul Luminilor**, Ed. Polirom, Iași, 2000, p.13;



konigsbergian ne destăinuie că sigura dată când a renunțat la obișnuita plimbare de după-amiază a fost atunci când a citit „opera de pedagogie” a lui Rousseau, „Emil sau despre educație”. Probabil aceasta era doar prima dintre lucrările lui Rousseau pe care Kant apucase să-și arunce privirile. Citind astăzi “Contractul social” este imposibil să nu recunoaștem influența iluministului francez asupra moralei kantiene. Chiar dacă astăzi etica lui Kant, expusă în magistrarele sale lucrări „Critica rațiunii pure”, „Metafizica moravurilor” și „Bazele metafizicii moravurilor” le par unor contemporani primele studii filosofice în care se oferă fundamente stabile moralei umane, putem ușor recunoște influența roussoistă asupra moralei kantiene, prin expunerea unui simplu fragment din „Contractul social”:

**„Pe baza celor de mai sus, s-ar putea adăuga la avantajele stării civile libertatea morală, singura care-l face pe om să fie cu adevărat stăpân pe sine; căci impulsul exclusiv al poftei înseamnă sclavie, pe când ascultarea de o lege pe care singur ți-ai stabilit-o înseamnă libertate. Dar iată că am stăruit și așa prea mult asupra acestui punct, și sensul filosofic al cuvântului libertate nu intră în subiectul meu<sup>6</sup>.”**

Putem fi convingși că o astfel de preocupare, pe care, așa cum am văzut, filosoful francez nu și-o propusese, ar fi condus la o serie de concluzii mult apropiate de cele pe care Kant avea să le expună în mod magistral în a sa Critică a rațiunii practice. Chiar și așa, sesizăm la iluministul francez, măcar în germene, conturată ideea că libertatea este un act superior al conștiinței

---

<sup>6</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU- **Contractul social**, Ed. Moldova, Iași, 1996, p.80;

deoarece omul ascultă în cadrul ei doar de o lege pe care singur și-o oferă și nu de o “înclinație”, cum am spune în limbaj kantian. Ușor de sesizat aici iminența “imperativului categoric” al filosofului de la Königsberg, prin care acesta reușea să și găsească o lege superioară a naturii umane. De fapt însăși acțiunile realizate din datorie și nu prin mijlocirea vreunei înclinații (conformă sau contrară datoriei) conferă omului atât de valoroasă autonomie a conștiinței. Dacă ar fi să traducem în limbaj roussoist celebrele tipuri de acțiune practică a lui Kant, am putea spune că individul acționează din datorie, atunci când își pune voința individuală în acord cu Suveranul.

Acum, putem sesiza mai bine apropierea dintre cei doi gânditori, pe linia eticii. Ceea ce îi desparte este de fapt o diferență de accent. În timp ce francezul pune accent mai mare pe spațiul comunitar, exprimat în mod frecvent în cadrul „Contractului social” prin conceptul de suveran, germanul este mai relaționist, raportându-se mereu la raportul dintre individ și acțiunile sale asupra societății, dar și mai profund, preocupându-se de felul în care acțiunea practică ia naștere sub forma unui act moral și profund liber, în spațiul conștiinței.

Deși diferența dintre filosofia hegeliană și cea kantiană este una de esență, ea fiind subliniată în repetate rânduri de destui filosofi, și creatorul celebrului sistem din filosofia modernă găsește o bună sursă de inspirație în opera lui Rousseau. Nu ar fi de mirare ca însăși ideea „Spiritului Universal” să-i fi venit marelui clasic al filosofiei germane, tocmai citind „Contractul social”. Un fragment mai puțin celebru din lucrarea iluministului francez ne-ar putea îndritui spre o astfel de concluzie:

**„Pentru a descoperi cele mai bune reguli de societate care se potrivesc națiunilor, ar trebui o inteligență superioară care să cunoască toate pasiunile oamenilor și**

care să nu aibă nici una ; care să nu aibă legătură cu firea noastră umană, dar care s-o cunoască în mod profund; a cărei fericire să fie independentă de noi, dar care totuși să vrea să se ocupe de a noastră; în sfârșit, care asigurându-și o glorie îndepărtată, în decursul vremurilor, să poată acționa într-un anumit secol, iar de bucurat să se bucure în altul”<sup>7</sup>.

Așadar sesizăm o asemănare izbitoare a acestei inteligențe superioare, postulate aici de filosoful francez, și Spiritul Universal a lui Hegel. Influența lui Rousseau asupra lui Hegel pare a nu se opri în acest punct deoarece descoperim la ambii autori aceeași viziune teleologică asupra istoriei și același mecanicism simplist atunci când e vorba de analiza raporturilor dintre spațiul geografico-economic și cel social. Iată ce ne spune autorul francez cu privire la acest lucru:

**“Locurile ingrate și sterpe în care produsul nu prețuiește cât munca depusă, trebuie să rămână necultivate și pustii sau să fie locuite doar de sălbatici; locurile unde munca oamenilor nu are drept randament decât strictul necesar trebuie să fie locuite de popoarele barbare; nici un fel de politică nu ar fi acolo cu putință. Locurile unde surplusul de produse față de muncă este mijlociu se potrivesc popoarelor libere”<sup>8</sup>.**

Același tip de argumentare îl găsim în „Prelegerile de filosofia istoriei” ale lui Hegel. Totuși, în timp ce filosoful german folosește acest tip de argumente pentru a justifica

---

<sup>7</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU- **Contractul social**, Ed. Moldova, Iași, 1996, p.102;

<sup>8</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU- **Contractul social**, Ed. Moldova, Iași, 1996, p.148;

starea de sclavie, monarhismul și colonialismul, Rousseau se declarase în mod fățiș împotriva sclaviei care contravenea principiilor sale civice. Fragmentul ales îl putem considera o inconsecvență a iluministului francez, inconsecvență datorată viziunii sale mecaniciste asupra formelor de guvernământ și a modului rigid de raportare asupra relației dintre spațiul geografic și cel social.

Influențele “Contractului social” a lui Rousseau se întind însă dincolo de perioada modernă, la chiar autorii contemporani. Astfel, nu se poate să nu sesizăm apropierea dintre iluministul francez și Fr. Nietzsche, atunci când discuția se poartă asupra creștinismului. Un fragment de la sârșitul operei amintite ne face să credem că însuși originalul filosof de la Basel, cel puțin dacă nu s-a inspirat în mod direct din iluminismul francez, în mod sigur i-a apreciat ideea cuprinsă în următorul fragment:

**„Adevărații creștini sunt făcuți pentru a fi sclavi; ei o știu și nu sunt prea impresionați: viața aceasta scurtă are prea puțin preț în ochii lor”<sup>9</sup>.**

Totuși, în timp ce reacția iluministului cu privire la creștini este una justificativ-admirativă, cea a autorului „**Amurgului idolilor**” este contestatar-critică. Acesta este poate și unul din motivele datorită căruia în “Amurgul idolilor” J.J. Rousseau este “înțepat” destul de dur de către Fr. Nietzsche în chiar începutul subcapitolului “Incursiunile unui inactual”:

**“Figurile mele imposibile. Rousseau: sau întoarcerea la natură in impuris naturalibus”<sup>10</sup>.**

---

<sup>9</sup> Ibidem, p.207;

<sup>10</sup> Friederich Nietzsche, **Amurgul idolilor**, Ed. Humanitas,

București, 1994, p.500;

Desigur cel de-al doilea motiv al criticii, așa cum și reiese din fragmentul citat, este tocmai inconsecvența roussoistă a diferențierii dintre natură și cultură sau spațiul civicului, care ne lasă mereu în dilemă asupra părții de care se situează. De remarcat însă că atacul critic al filosofului de la Basel este mult mai blând cu acest filosof decât cu alți filosofi cum ar fi Socrate, Platon, Kant sau curente filosofico-religioase, precum creștinismul, cu care Nietzsche are o divergență de principii căci: **“Creștinismul este o morală de sclavi (Genealogia moralei)”** sau **“Creștinismul e o metafizică de găde (Amurgul idolilor).”**

Influențele lui Rousseau nu se opresc la Nietzsche, filosof al sfârșitului de secol XIX ci merg până la filosofii secolului XX. Ar fi într-adevăr greu de crezut că O.Spegler și F.Fukuyama cu viziunile lor fataliste privind destinul civilizațiilor, nu s-au inspirat din iluministul francez, care cel puțin în unele fragmente ne prezintă o viziune foarte apropiată de acești autori:

**“Corpul politic, întocmai ca și corpul omului, începe să moară încă de la nașterea sa și poartă în sine cauzele proprii sale distrugerii”<sup>11</sup>.**

În alt fragment se apropie mai mult de ideea organicistă a lui Spengler privind viața popoarelor:

**“Ca și majoritatea oamenilor, cele mai multe popoare nu sunt docile decât în tinerețea lor și, îmbătrânind, devin incorigibile”<sup>12</sup>.**

Dar, domeniul în care pare să se simtă cel mai mult influența filosofului francez, este filosofia politică. O mare parte dintre problemele pe care Rousseau le ridică în Contract

---

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau- **Contractul social**, Ed. Moldova, Iași, 1996,p.157;

<sup>12</sup> Idem, p.107;

vor fi prezente în această ramură a filosofiei în special la autori precum: Karl Popper, Fr. Hayek, J.S. Mill sau R. Nozick. În continuare ne vom concentra atenția tocmai asupra acestei părți din lucrarea sa “**Contractul social**”, parte în care se găsește statuată și diferența dintre principe și suveran.

## CONTRACTUL SOCIAL MERITE ȘI LIPSURI

De-a lungul timpului, „**Contractul social**” a lui Rousseau a trezit atât admirația, ba chiar extaz în epoca revoluției de la 1789, cât și dezaprobarea, de multe ori însoțită de critici înverșunate. Astăzi la mai bine de 240 de ani de la scrierea acestei cărți, cred că ar fi necesar să păstrăm măsura, subliniindu-i atât meritele cât și lipsurile.

Dacă ar fi să începem cu partea negativă, putem observa încă de la primele pagini influențele care au marcat scrierea acestei lucrări, autori din care Rousseau preia idei, de multe ori neinspirat deoarece acestea se contrazic reciproc, fiind greu de salvat ulterior coerența întregului.

Astfel putem sesiza influențele clasicilor filosofiei grecești: Platon, dar mai ales Aristotel. Apoi, foarte vizibilă devine influența lui Hobbes, pe care Rousseau îl și citează de multe ori în paginile cărții. De fapt, ideile empirismului englez

joacă un rol important în opera lui Rousseau, putând fi sesizată nu numai influența autorului “Leviatanului”, ci și a lui John Locke. Dintre francezi, desigur Montesquieu este autorul căruia Rousseau îi datorează cel mai mult dar și juriștilor olandezi Grotius și Pufendorf. De la fiecare iluministul francez va prelua câte o mică idee, ceea ce nu va face însă opera sa întru totul neoriginală.

Totuși, o problemă, care apare și la Thomas Hobbes și de care Rousseau nu poate nici el scăpa este chiar începutul “Contractului social”. Lucrarea vrea să explice însăși sociabilitatea omului, plan ambițios mai ales dacă ne gândim că problema este una dintre cele mai dificile ale filosofiei. Ne-am aștepta poate, aici, la soluții convingătoare și bine argumentate. Din păcate, ne trezim, la fel ca și la ilustrul Hobbes, în fața aceleiași greșeli conceptuale și logice pe care nu o putuse depăși nici ilustrul iluminist britanic: confundarea antecedentului cu consecventul sau petitio principii.

Astfel, în încercarea explicării sociabilității umane Rousseau presupune existența unui contract social, adică un pact ales printr-o deplină libertate de către om, pentru a-și atinge țelul său, acela de a trăi într-o mai mare siguranță și pace. Ideea este exprimată în chiar Cartea I a „Contractului social” în capitolul VI, intitulat „Despre pactul social”:

**„Fiecare dintre noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinței generale; și primim în corpore pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului”<sup>13</sup>.**

Pasajul, destul de pretențios la o primă privire, este totuși simplu de înțeles, mai ales în corelație cu alte fragmente

---

<sup>13</sup> Ibidem, p.75;

din același capitol: fiecare individ renunță la dreptul său de a se conduce singur, cu condiția ca toți ceilalți să facă la fel, autorizând în același timp un conducător pentru a stabili reguli întregii comunități. De menționat că, în această formă originară a contractului, însuși conducătorul nu este decât un simplu membru al comunității. El nu are nici un privilegiu în plus față de ceilalți fiind doar responsabil pentru asigurarea respectării contractului. Însă aici este problema cea mai dificilă, problemă din care va rezulta continua pendulare a lui Rousseau între “puritatea originară, naturală” a omului și respectarea strictă a civismului. Căci, cel care încheie contractul nu este încă om pe deplin decât după încheierea contractului; or, însuși acest act al încheierii contractului presupune că el este deja om cu conștiință civică. În plus, în acea stare de dezordine socială a începuturilor, cine poate garanta că toți oamenii, la un moment dat, se vor aduna în același timp și loc, nu pentru a se ucide, maltrata și fura reciproc, cum făcuseră până atunci, ci pentru încheierea acestui pact?

O altă problemă, care rezultă din aceeași premisă de bază a lucrării, este aceea privitoare la starea de libertate. Se pare că Rousseau vorbește despre două libertăți, dar uită să le diferențieze, rămânând la latitudinea cititorului să determine care dintre ele este mai importantă. În primul rând este vorba de o libertate, să-i zicem spațială, pe care în câteva locuri Rousseau o numește și “**libertate naturală**” și care este specifică începuturilor dar care este și anti-civică în același timp. În cadrul ei omul avea posibilitatea să acționeze neîngrădit de nici o lege sau principiu social. Însă, el renunță la aceasta tocmai pentru că în această stare “viața și bunurile îi erau în mod continuu amenințate de ceilalți”. Acesta este și motivul creării contractului social, un motiv pragmatic să-i spunem.

Odată stabilit contractul, se va ajunge la un alt tip de



libertate pe care Rousseau o preamărește din nou, este vorba despre **libertatea civică**, care are loc la nivelul conștiinței. De fapt este vorba de însăși conștiința civică. Starea de libertate din cadrul ei rezultă din respectarea și ascultarea unei legi **“pe care singur ți-ai stabilit-o”**. Este vorba desigur despre **“libertatea morală”** pe care omul și-o impune în mod conștient și din care rezultă desigur **“unele avantaje”**.

Această contradicție, mereu observabilă, între starea de natură și cea din cadrul societății, minează întreaga structură a **“Contractului social”**, dar totodată îi și conferă o dialectică internă aparte. Nu este de mirare că această lucrare a stat la baza gândirii și reformelor cetățenești din timpul Revoluției franceze. Propriu-zis, singura soluție care se impune pentru concilierea acestor contradicții imanente Contractului este, așa cum însuși Rousseau o declară implicit, o **“religie civică”**. Această **“religie”** presupune un anume naturalism civic, dacă ne-am putea exprima așa, adică o stare în care toți cetățenii se respectă între ei, pe baza conștiinței lor morale. Găsim din nou aici, o apropiere de **“imperativul categoric”** a lui Kant dar și de ceea ce acesta numea **“imperium scopurilor”**. Marx însuși va fi înflăcărat de existența acestei idei, iar liderii comuniști de mai târziu, precum Lenin, vor încerca chiar s-o pună în practică. Că ideea este doar o utopie, o observaseră deja chiar aceiași lideri. Lenin însuși se pare că înțelesese încă dinaintea revoluției bolșevice că ideea nu are un fundament real și că, proletariatul, în care își pusesese toate speranțele este departe de a fi o forță revoluționară:

**“Cu cât observa mai mult comportamentul muncitorilor din Rusia și din afara ei, cu atât mai clară devenea concluzia, total contrară premiselor marxismului, că proletariatul nu era o clasă revoluționară chiar deloc: lăsată de capul ei, această forță ar fi dus mai degrabă la**

întărirea capitalismului ca întreg decât la răsturnarea lui...Concluzionând că, proletariatul era în mod inerent o clasă non-revoluționară, Lenin avea două alternative. Una era aceea de a renunța la ideea de revoluție, cealaltă era de a realiza o revoluție din umbră, prin conspirație și lovitură de stat, fără prea multă preocupare cu privire la dorințele maselor. La prima idee Lenin nu putea renunța datorită unor rațiuni psihologice, descrise de noi mai înainte, sfârșitul ideii de revoluție, în care el a crezut atâta timp, ar fi însemnat pentru el sfârșitul său ca individ. Din această cauză, el a optat pentru cea de-a doua idee”<sup>14</sup>.

Așadar, ideea utopică a religiei civice și a egalitarismului a avut o viață lungă, fiind preluată de Marx și marxiști, dar și de liderii sistemelor totalitare comuniste. Aceeași soartă o îmbracă și ideea întoarcerii la natură, la o presupusă stare de originaritate și tihnă, specifică începuturilor. Și această idee are o viață destul de îndelungată, putând să o regăsim la Mircea Eliade în celebra sa „**Nostalgie a originilor**” dar și în mișcări ce se vor laice, cum ar fi cele ale renumitei perioade a anilor '60, supranumită “sixties”. Atât curentul hippy din acea vreme cât și mișcările ecologiste, mai ales cele din sfera anglo-saxonă, cum ar fi “**Green Peace**”, și-au avut ca punct de plecare contestarea imperfecțiunilor societății, contestare care venea în același timp cu postularea întoarcerii la natură. Contradicțiile ideologice cuprinse în aceste mișcări, pot fi surprinse și în “Contractul social”. Studiind modul de conduită al acestor mișcări și curente, putem avea o imagine a ceea ce înseamnă exemplificarea practică a contradicțiilor cuprinse în “Contractul social”. De exemplu,

---

<sup>14</sup> Pipes Richard - **The Russian Revolution**, New York, 1990, p.345;

asociațiile de genul “Green Peace”, militează pentru protejarea naturii și mai mult civism în cadrul societății, dar mijloacele prin care o fac se dovedesc adesea anti-civice: blocarea unor drumuri și poduri, demonstrații contestatate și mitinguri împotriva războaielor, chiar și atunci când acestea sunt purtate împotriva dictatorilor, adică a unor persoane care în țara lor au dus la o încălcare flagrantă a drepturilor civice și ale omului chiar.

Același fel de contradicții le sesizăm din nou în paginile cărții lui Rousseau. El se ridică împotriva ideii de sclavie și polemizează cu ideile din “Politica” lui Aristotel, idei care justifică într-o anumită măsură sclavia și inegalitatea din cadrul societății. Totuși, însuși Rousseau observă că nu există guvernământ care să pună în practică în mod echitabil și echidistant ideea egalității și care să asigure în același timp o libertate deplină tuturor membrilor ei:

**“Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri”<sup>15</sup>.**

O astfel de societate e o utopie, Rousseau pare să înțeleagă și acest fapt în ultimul capitol din cartea III intitulată “Despre religia civilă”, în care ni se spune:

**„Ni se spune că un popor de adevărați creștini ar alcătui cea mai desăvârșită societate ce s-ar putea închipui. Nu văd în această presupunere decât o singură dificultate: aceea că o societate de adevărați creștini n-ar mai fi o societate de oameni”<sup>16</sup>.**

Presupunerea se dovedește întemeiată, căci, o societate

---

<sup>15</sup> Jean-Jacques Rousseau- **Contractul social**, Ed. Moldova, Iași, 1996, p.62;

<sup>16</sup> Idem, p.205;

de adevărați creștini n-ar mai fi animată de pasiuni, n-ar mai avea viciile omului real, care din pricina acestor pasiuni și acestor vicii nu se poate lipsi de societățile particulare. O societate de adevărați creștini este deci pentru Rousseau o adevărată utopie. În primul rând, ea nu ar fi cea mai perfectă, așa cum bine sesizează Rousseau însuși:

**“Afirm că această societate închipuită, cu toată perfecțiunea ei, n-ar fi nici cea mai puternică și nici cea mai durabilă: fiind desăvârșită, i-ar lipsi legătura; viciul său distrugător ar fi însăși perfecțiunea sa”<sup>17</sup>.**

Nostalgia unei lumi perfecte, a unei libertăți absolute, în care să domnească dreptatea se pare că nu există. Aceste contradicții sunt bine surprinse și de către celebrul romancier Victor Hugo, care în lucrarea “Mizerabilii” ni-l prezintă pe energicul și incoruptibilul comisar de poliție Javier. Ideal al omului care respectă legile, gândirea lui Javier intră în colaps atunci când trebuie să înțeleagă că nu numai rațiunea ci și simțirea trebuie să stea la baza unei bune societăți. Dar, pentru că am mai discutat despre acestea înainte, vom trece peste respectivul subiect.

În ciuda utopismului, immanent în întregul “Contractului social”, el rămâne o operă care stă la baza gândirii civice și a filosofiei politice din secolul XX. Sesizăm aceasta cel mai bine în Cartea a III-a din cadrul ei, acolo unde se face diferența dintre principe, suveran și guvernământ, dar și în Cartea a IV-a.

---

<sup>17</sup> Ibidem, p.205;

# ROUSSEAU SAU ADEPTUL ORDINII CIVICE

Așa cum am precizat mai înainte, vom încerca să subliniem pe parcursul acestei lucrări și meritele **“Contractului social”**, până acum subliniind doar lipsurile.

Rousseau este un nostalgic al naturii care încercă să-și consume nostalgiile căutând soluții pentru o societate civică cât mai perfectă. Filosofia politică a sfârșitului de secol XIX și început de secolul XX desigur îi datorează multe iluministului francez. Dacă privim cu un ochi foarte atent lucrarea sa, observăm că autorul este într-o continuă și tensionată căutare a fundamentelor civice ale societății. El dorește cu înfrigurare să găsească soluția optimă pentru problemele sociale din vremea sa. Și soluția pe care o postulează este desigur aceea a civismului. Nu poate exista la el ordine socială în afara civismului. Scopul final al acestei structuri este unul pragmatic și simplu: binele general. Rousseau se grăbește să afirme aceasta încă de la începutul Cărții a II-a, idee ce va fi reluată și dezvoltată magistral în cartea a III-a. Chiar la începutul acesteia cititorul este avertizat că trebuie să fie atent. În această carte Rousseau vorbește despre principiile care fac posibilă guvernarea. În acest context se operează cu câteva distincții care trebuie ținute minte dacă vrem să înțelegem desfășurarea ulterioară a cărții. Dacă suveran este poporul, principiile este și el un întreg colectiv. La limită, principiile corespunde cu suveranul iar guvernământul, reprezentat de ansamblul de indivizi care trebuie să conducă, poate fi după caz, un om,

câțiva sau întreg poporul. De aceea, nu trebuie să ne surprindă faptul că în cazul democrației cei trei termeni coincid aproape perfect. Din păcate, Rousseau vede democrația în mod mecanicist, ca și conducere a poporului de-a dreptul (reprezentativitatea prin vot fiind și ea criticată deoarece ar conduce la autocrație în final). Într-adevăr găsim la Rousseau un mod ciudat de a privi democrația, manieră pe care nu o întâlnim nici măcar în “Politica” lui Aristotel sau “Republica” lui Platon, din care totuși iluministul francez se inspiră:

**„Luând cuvântul în sensul lui strict, o adevărată democrație n-a existat niciodată și nici nu va putea exista vreodată. Este împotriva ordinii firești ca numărul mare să guverneze, iar cel mic să fie guvernat. Nu ne putem închipui un popor stând neconținut în adunare, ocupat cu treburile publice, și lesne se poate vedea că n-ar putea institui pentru aceasta comisii, fără ca forma administrației să se schimbe”<sup>18</sup>.**

Din acest motiv, ne-am aștepta ca aristocrația să fie îmbrățișată de autorul “Contractului social”. Nu se întâmplă asta tocmai pentru că aristocrația nu mai e potrivită vremurilor prezente. Ideea aceasta din “Contract” ne duce la nu mai puțin celebra operă “Discurs asupra inegalității dintre oameni”, unde ni se explică cum societatea a pervertit în natura omului ceea ce era bun și drept. Aici, în lucrarea de față se arată cum mersul societății a determinat și anacronicizarea formei de guvernare aristocratice care a fost bună la timpul său:

---

<sup>18</sup> Jean-Jacques Rousseau - **Contractul social**, Ed. Moldova, Iași, 1996, p.130;

**“Cele dintâi societăți s-au guvernat aristocratic. Șefii de familie hotărau între ei asupra treburilor publice. Cei tineri cedau fără greutate în fața autorității experienței. De aici numele de preoți, bătrâni, senat, geronți. Sălbaticii din America de Nord se guvernează astfel și în zilele noastre, și sunt foarte bine guvernați. Dar pe măsură ce inegalitatea creată prin instituții a căpătat mai multă preponderență decât inegalitatea naturală, bogăția sau puterea a fost preferată vârstei, și aristocrația a ajuns să fie electivă. În sfârșit, puterea transmisă copiilor de către tată o dată cu bunurile făcând ca familiile să devină patriciene, a făcut ca și guvernământul să fie ereditar, astfel că s-au putut vedea senatori la vârsta de douăzeci de ani”<sup>19</sup>.**

În continuare sesizăm aceeași viziune contextualistă, care ne spune că fiecare regim e bun în funcție de particularitățile mediului sau ale poporului cu care are de-a face. Desigur, autocrația sau despotismul este respins din start căci ea are ca prezumție ca un singur om să dicteze iar restul să asculte, ceea ce se reduce la sclavaj, iar sclavajul este respins din start. Cu toate acestea, Rousseau ar fi gata să accepte o anumită formă de dictatorism și anume aceea în care dictatorul este un conducător luminat:

**“Un adevărat om de merit într-o funcție înaltă este o raritate aproape tot atât de mare ca și un prost în fruntea unui guvernământ republican. Iată de ce când printr-o întâmplare fericită, într-o monarhie aproape complet ruinată ajunge la cârma treburilor publice un astfel de om, născut pentru a conduce, rămâi surprins de câte resurse**

---

<sup>19</sup> Ibidem, p.136;

**găsește, lucru care face epocă în istoria unei țări”<sup>20</sup>.**

Totuși, astfel de oameni sunt rari și îndemânarea de a conduce este dată de multimplele lor experiențe de viață și nu de educație, din care cauză monarhia de tip ereditar este una rea:

**“Cei mai mari regi din istorie n-au fost crescuți pentru a domni; aceasta este o știință care ți-o însușești mai bine ascultând decât poruncind”<sup>21</sup>.**

Care este atunci soluția care se întrevede pentru depășirea acestor impasuri în care se pare că intră din nou gândirea lui Rousseau? Conturarea unei soluții o găsim în chiar debutul ultimei cărți din “Contractul social”. Ea constă în voința generală. Aceasta este în viziunea lui Rousseau una indestructibilă. În momentul în care se unesc toți membrii societății în vederea unui scop comun, aici este adevărata virtute și civism. Totuși, raționalistul Rousseau nu poate să excludă faptul că această unanimitate este greu de obținut. În acest punct, poate mai mult decât în toată desfășurarea ulterioară a lucrării, Rousseau este cel mai aproape de modul în care ar putea fi concepută o democrație reală:

**“Dacă, în condițiile existenței pactului social, se găsesc și persoane ce i se opun, opoziția lor nu anulează contractul, ci împiedică doar includerea lor în pact: sunt niște străini printre cetățeni. Când statul este instituit, consimțământul constă în domiciliere; a locui pe un teritoriu înseamnă a te supune suveranității. În afară de acest act primitiv, votul majorității îi obligă întotdeauna pe**

---

<sup>20</sup> Ibidem, p.141;

<sup>21</sup> Ibidem, p.146;



**toți ceilalți. Este o urmare a contractului însuși.”<sup>22</sup>.**

În ciuda celor spuse, care ni l-ar prezenta pe Rousseau ca pe un real adept al democrației, Rousseau naturalistul revine cu obsesia lui pentru libertatea absolută a omului, idee de care nu scapă pe tot parcursul lucrării și care-l face să recadă în utopismul său originar:

**“Dar se pune întrebarea: cum poate un om să fie liber și în același timp silit să se conformeze unor voințe care nu sunt ale lui? Cum pot fi opozanții liberi și totodată supuși unor legi la care nu au consimțit?”<sup>23</sup>**

Astfel, ideea care-l face pe Rousseau un adevărat democrat este și cea care îl va conduce spre utopism, aceasta fiindcă este vorba de o idee bicefală și contradictorie în același timp, un paradox din care iluministul francez nu a știut să se salveze. Într-adevăr, puțin mai încolo, în capitolul IV, capitol dedicat comițiilor romane, el cade în aceeași nostalgie după o ipotetică stare naturală:

**“Statul acesta, fiind statul celor mai demni patricieni, a fost respectat de toată lumea; viața simplă și laborioasă a celor de la țară a fost preferată vieții trândave și ușurate a târgoveților de la Roma; astfel, un om care la oraș n-ar fi fost decât un biet proletar, ca plugar la țară devenea un cetățean respectat. Nu degeaba, spunea Varron, marii noștri străbuni au stabilit la țară pepiniera acelor oameni viguroși și viteji care-i apărau în timp de război și-**

---

<sup>22</sup> Ibidem, p.176;

<sup>23</sup> Ibidem, p.176;

**hrăneau în timp de pace”<sup>24</sup>.**

Recunoaștem ușor aceeași viziune idealizată, de data aceasta cu privire la un episod din istoria română. Soluția finală se încadrează din nou în aceeași viziune utopică care presupune o religie naturală, atât de dorită și sperată de autor. Cartea se încheie cu niște observații deosebit de strălucitoare care rămân valabile până azi:

**“Cei care fac deosebire între intoleranța civilă și intoleranța teologică, după părerea mea, se înșală. Aceste două feluri de intoleranță sunt inseparabile”<sup>25</sup>.**

În concluzie, putem relua o idee pe care am exprimat-o ca premisă în chiar debutul acestui subcapitol: ROUSSEAU ESTE UN NOSTALGIC AL NATURII CARE ÎNCERCĂ SĂ-ȘI CONSUME NOSTALGIILE CĂUTÂND SOLUȚII PENTRU O SOCIETATE CIVICĂ CÂT MAI PERFECTĂ.

---

<sup>24</sup> Ibidem, p.182;

<sup>25</sup> Ibidem, p.210;

# JEAN - JACQUES ROUSSEAU (1712-1778)

Cel mai important filosof francez, reprezentant al Iluminismului, răspunzător de apariția curentului romantic în filosofia continentală, s-a născut în anul 1712 la Geneva în familia unui ceasornicar. Nu la multă vreme de la data nașterii, mama sa moare, producând un dezechilibru evident asupra existenței familiare. Când tânărul Jean – Jacques împlinea 10 ani, tatăl său



este exilat din Geneva. Rămâne singur, nesupravegheat, continuând să ducă o existență dezorganizată. Nu după multă vreme, mai precis la vârsta de 16 ani, părăsește și el Geneva. Destui de mulți ani, Rousseau rătăcește de ici colo, fără a se decide pentru o preocupare stabilă. Ajutat de fizicul plăcut, de un șarm personal caracteristic și un limbaj elevat, „dezvoltă” o viață amoroasă activă. Are o sumedenie de relații de dragoste mai mult sau mai puțin trecătoare. Se pare însă că cea mai importantă „legătură” a fost cu Therese Levasseur, cu care are cinci copiii nelegitimi. Sentimentul patern nefiindu-i o

caracteristică, copiii ajung până la urmă într-un orfelinat. Este totuși interesant de reținut faptul că la vârsta de cincizeci și șase de ani, Rousseau se căsătorește cu Therese.

Filosoful francez este remarcat, ajungând în atenția publică, putând vorbi chiar de un început de celebritate, în anul 1750, când împlinea treizeci și opt de ani. Atunci, Academia din Dijon oferise un premiu pentru cel mai bun eseu, care trebuia să de un răspuns la întrebarea: „artele și științele erau sau nu benefice pentru morală și societate?” În eseu lui Rousseau era dezvoltată ideea conform căreia progresul din artă și știință NU este benefic omenirii. Astfel, datorită premiului câștigat, Jean – Jacques Rousseau pornește pe o cale sigură a gloriei.

Dedicându-se creației filosofice, scrie la intervale scurte numeroase lucrări printre care cele mai importante ar fi: Discursul despre originea inegalității (1755), La Nouvelle Heloise (1761), Emile (1762), Contractul social (1762) și Confesiunile (1770) care i-au întărit celebritatea respectiv pe de altă parte aducându-i un prestigiu incontestabil.

Pe lângă activitatea filosofică Rousseau a mai fost preocupat și chiar pasionat de muzică. A reușit să scrie două opere care și-au găsit locul în patrimoniul mondial, fapt puțin mediatizat și cunoscut. Este vorba despre „Les muses galantes” și „Le Devin du village”. A mai compus muzică de operă „Vrăjitorul satului”, „Ismalion” precum și multe alte cântece. Este autor al unui sistem de notație muzicală. A abordat probleme de estetică și de teorie a muzicii.

Ca urmare a influențelor sale filosofice, este mult răspândită concluzia că scrierile lui Rousseau au contribuit la apariția socialismului, naționalismului, romantismului, totalitarismului, antiraționalismului, că au pregătit terenul propice declanșării și desfășurării Revoluției franceze și au prefigurat idealurile moderne de democrație și egalitate. Apoi,

este recunoscut că Rousseau a avut o influență considerabilă asupra teoriei educației. Numeroși filosofi ai timpului spun că teoria conform căreia **„oamenii sunt aproape exclusiv rezultatul mediului în care trăiesc”** în consecință fiind complet maleabili, îi aparține. O altă idee controversată, mult discutată, considerată a fi lansată de Rousseau, este cea referitoare la efectele dăunătoare ale tehnologiei moderne și civilizației, îndemnând la promovarea idealului întoarcerii la natură, dezvoltând profilul **„sălbaticului nobil”**.

Analizând succint **„conceptul sălbaticului nobil”** în contextul operei filosofice rousseauene putem observa că această expresie nu poate fi regăsită în scrierile sale. Noțiunea „sălbaticului nobil” a fost răspândită cu mult timp înainte, printre alții și de poetul englez John Dryden, cu aproape 100 de ani înainte de nașterea lui Rousseau. De asemenea, în nici o lucrare a sa nu poate fi găsită afirmația „că societatea este dăunătoare”. Dimpotrivă, prin ideile exprimate, milita pentru promovarea importanței societății necesare pentru om.

Este important să lămurim și problema adversității lui Rousseau, cu privire la tehnologie. În perioada scursă de la anii de existență și creație filosofică a lui Rousseau au trecut mai bine de două secole. Se știe care a fost explozia descoperirilor științifice în toată această perioadă și ce consecințe au avut acestea asupra umanității. S-a dovedit faptic că orice succes științific poate, din păcate, să fie „utilizat” la fel de bine în mod benefic dar și malefic. Iată doar câteva exemple: energia nucleară poate aduce multe beneficii în sfera vieții civile (producție de energie electrică etc), dar în fracțiuni de secundă poate distruge existența planetei (vezi Hiroshima și Nagasaki). Utilizarea unor tehnologii generatoare de noxe distruge stratul protector de ozon al planetei fapt care are consecințe dramatice asupra echilibrului climatic, încălzirii planetare și topirii calotelor glaciare din zonele polare. Apoi putem constata că

radiațiile care nu mai sunt filtrate pătrund spre Terra afectând nu numai vegetația, regnul animal, dar și omul care este „traumatizat” și din această cauză atât psihic cât și chiar genetic. Apar boli necunoscute până în urmă cu câțiva ani. Specialiștii spun că o cauză importantă ar putea fi printre altele poluarea aerului, solului și a apei prin utilizarea unor tehnologii benefice economic dar „malefice” ca efecte secundare asupra vieții și existenței în general. Exemplele ar putea continua. În acest context, felul și măsura în care Rousseau s-a opus tehnologiei, pot fi considerate fără relevanță și ne semnificative. Cu atât mai mult, între manifestările și „orientările” antitehnologice din epoca contemporană și scrierile lui Rousseau nu poate fi făcută nici o asociere. Acțiunile „ostile” față de tehnologiile moderne se pot explica nici mai mult nici mai puțin ca fiind reacții față de efectele secundare produse de aplicarea fără discernământ a tehnologiilor din ultimul secol.

Legat de pregătirea terenului pentru revoluția franceză, există o unanimitate de păreri că scrierile lui Rousseau au avut incontestabil mai multă „contribuție” în acest sens decât lucrările lui Dyderot sau d’Alembert, fiind depășit doar de Voltaire, a cărui operă a fost mai timpurie, mai voluminoasă, mai accesibilă și mult mai extinsă. Doctrina politică a lui Rousseau avea să devină platforma democrației radicale iacobine în timpul revoluției franceze.

**„Din punct de vedere temperamental, Rousseau ar putea fi considerat un antiraționalist, spre deosebire de ceilalți scriitori francezi ai vremii sale. Dar, o asemenea atitudine nu e câtuși de puțin neobișnuită. Crezurile noastre politice și sociale își au adesea originea în emoții și prejudecăți, deși le găsim întotdeauna motivații raționale.”** precizează Michael H. Hart.

Referitor la literatură, putem spune fără nici o rezervă că Rousseau a avut un rol însemnat în evoluția romantismului.

## Teme filosofice mereu actuale

---

Principiul revenirii la natură (denumit ulterior „Rousseauism”) și ideea primordialității sentimentului în raport cu rațiunea (caracteristică și pentru deismul său), care străbat principalele scrieri literare ale lui Rousseau – romanul epistolar „Julia sau noua Eloiză”, precum și „Confesiunile” – au făcut din el un precursor al romantismului francez și european. Și-a pus pecetea și asupra teoriei și practicii educaționale. El, a minimalizat importanța lecturii în educația unui copil, recomandând ca emoțiile sale să fie cultivate înaintea rațiunii. A insistat mult pentru a conștientiza importanța experienței în procesul de învățare. Un aspect interesant îl constituie mănunchiul de demersuri prin care a pledat pentru avantajele hrănirii copilului la sân. Am insistat asupra acestor aspecte, considerând interesant că o persoană care nu a fost în stare să-și îngrijească, crească și educe proprii copii să aibă astfel de preocupări, să îndrăznească să dea lecții publice despre cum trebuie să modeleze părinții personalitatea propriilor urmași. Cu toate aceste observații, este incontestabil că ideile lui Rousseau au influențat profund teoria educației moderne.

În analiza operei lui Rousseau nu putem face abstracție de la scrierile politice unde putem descoperi numeroase concepte interesante și originale. Una pe care o putem consemna ca fiind de fond, scoate în evidență dorința de egalitate și certitudinea că structura existentă a societății este nedreaptă.

**„omul s-a născut liber, dar pretutindeni este înlănțuit.”** Cuvinte foarte bine cunoscute cu care filosoful își începe „Contractul social”. Rousseau nu a îndemnat la violență dar a promovat un îndemn către semeni, pe care îi îndemna să se orienteze „mai degrabă spre o revoluție violentă decât spre o reformă treptată”.

Proprietatea privată și numeroase alte aspecte ale vieții sociale au fost în atenția lui Rousseau, concepțiile referitoare la

ele deseori prezentând concluzii divergente. Este cunoscută caracterizarea proprietății ca fiind „cea mai sacră dintre toate drepturile cetățenești”. Se poate constata însă că atacurile sale la adresa proprietății private au avut un efect mai deosebit asupra comunității decât comentariile sale laudative.

**„Rousseau s-a numărat printre primii scriitori moderni însemnați care au atacat în mod serios instituția proprietății private și prin urmare poate fi considerat unul dintre precursorii socialismului și comunismului modern”** – precizează același Michael H. Hart.

Iată că în prezentarea ideilor și conceptelor ce caracterizează opera lui Rousseau am ajuns și la teoriile constituționale. Lucrarea reprezentativă la acest capitol este „Contractul social”, ideea centrală constituind-o „alienarea totală a fiecărui asociat și a tuturor drepturilor sale, în folosul întregii comunități”.

Mulți dintre cei care au studiat conținutul lucrărilor lui Rousseau – fiind influențați sau chiar fascinați de ideile acestuia, l-au caracterizat ca fiind un geniu, gânditor profund al epocii sale, dar și un nevropat, paranoic, un misogin, un filosof confuz „ale cărui idei sunt lipsite de utilitate practică”. Numeroase dintre reproșuri sunt justificate.

**„Dar mai importante decât minusurile sale sunt scrierile de intuiție și originalitate care continuă să influențeze gândirea modernă de mai bine de două secole”.**<sup>26</sup>

Având o viziune de ansamblu, foarte pe scurt prezentată, putem spune despre Rousseau că a fost un rebel, o persoană care s-a riscat să se ridice împotriva autorităților timpului. Scrierile sale au deranjat multă lume. Încă din 1762 a

---

<sup>26</sup> Michael H. Hart - **100 de personalități din toate timpurile care au influențat evoluția omenirii**, Ed. Lider, București, 2003, p. 210



## **Teme filosofice mereu actuale**

---

început să aibă probleme cu personalități de rang înalt. Mulți dintre prieteni, susținători și asociați l-au părăsit. Încet, încet, Rousseau își pierde rațiunea. Din informațiile existente rezultă că în ultimii douăzeci de ani de existență, a fost un om nefericit și scârbit de viață. A murit în anul 1778 la Ermenonville, în Franța.

## BIBLIOGRAFIE:

● G.W.F. HEGEL, **Principiile filosofiei dreptului**, Editura Academiei, București, 1969;

● Friederich NIETZSCHE, **Amurgul idolilor**, Ed. Humanitas, București, 1994;

● Pipes RICHARD, **The Russian Revolution**, New York, 1990;

● Jean-Jacques ROUSSEAU, **Contractul social**, Ed. Moldova, Iași, 1996;

● Vovelle MICHEL, **Omul Luminilor**, Ed. Polirom, Iași, 2000.

## Capitolul 3

# **PROBLEMATICA ȘI CONTROVERSE FILOSOFICE ACTUALE PRIVIND ADEVĂRUL ȘI CRITERIILE DE ADEVĂR**



# ADEVĂRUL CA VALOARE A CUNOAȘTERII

Dezvoltările recente ale teoriei adevărului impun necesitatea sintetizării rezultatelor diverselor modalități de tratare a adevărului, chiar și a acelor din trecut. Logica, instrument de studiu al condiției obținerii și justificării propozițiilor adevărate, este direct implicată în studiul adevărului. Ea analizează un tip al adevărului formal și determină condițiile formale ale adevărului factual. Cercetarea logică explică acest concept prin reintegrarea lui în cadrul unor sisteme de analiză cum ar fi cel semantic care ține de structura limbajului. În cercetările logice conceptul de adevăr se edifică prin construcția lui în cadrul unei serii de sisteme semantice obținându-se astfel o structură riguroasă. Diverse perspective metodologice vizează adevărul ca valoare ce reglează raportul teoriilor cu experiența ajungându-se, în final, la constituirea procedurilor de confruntare a ipotezelor științifice prin apel la experiment. Această perspectivă teoretică apare îndeosebi în studiul teoriilor, al testărilor. În această direcție problema principală o reprezintă determinarea locului adevărului în sistemul valorilor științifice care reglează adecvarea empirică a

acestui. Deși central, adevărul constituie doar un moment al valorii științifice.

În cadrul acordării epistemice se formulează criteriile epistemice mai generale cu privire la rolul adevărului. Dintre întrebările epistemice se detașează următoarele :

- Ce gen de entitate este adevărul însuși ?
- Ce tipuri de adevăr există și care sunt raporturile lor reciproce ?
- Ce raport există între adevăr și semnificație ?
- Ce rol joacă adevărul în judecarea structurii și adevărării dar și al cunoașterii științifice ?
- Este adevărul singura valoare a cunoașterii ?

Intrarea teoriei cunoașterii, în special a epistemologiei, în faza acordării interdisciplinare impune coordonarea abordărilor logico-metodologice și epistemologice precum și a coroborării lor cu acelea ale studiului istorico-critic al științei. Semnul caracteristic al cercetării logice asupra adevărului îl constituie relativizarea conceptului în raport cu anumite sisteme de analiză logico-conceptuală. În logica științei adevărul este reconstruit local, el este revelat și recunoscut mai ales prin testul coerenței și prin comunitatea științifică a cercetătorilor recunoscuți dintr-un anumit domeniu.

Logica științei ține să obțină un concept construit progresiv și care să rămână permanent sub control și decizie teoretică ; deschis și biunivoc, comportând o mulțime de dimensiuni. De obicei, conceptul epistemologic nu coincide cu reprezentările logice particulare asupra adevărului, constituite în raport cu anumite sisteme deductive. În acest mod o structură riguros organizată se realizează pe seama pierderii în universalitate și complexitate.

Perspective complementare, abordarea logică și cea epistemică, țin de niveluri diferite de reflexie asupra cunoașterii, comportând strategii de abordare și tehnici de

analiză diferite care conduc la rezultate distincte : universalitatea și polimorfismul concepției epistemice a adevărului, unicitatea și constructivitatea concepției logice a adevărului. Adecvat analizei special a teoriilor formalizante, a structurilor interne și a relațiilor lor cu interpretările și cu modelele, conceptul logic relativizat nu poate servi nemijlocit la aprecierea cunoașterii în totalitatea momentelor și formelor ei, în raporturile ei dinamice cu experiența științifică. În schimb, analiza exactă, în detaliu, a structurii teoretice, cere un concept al adevărului comensurabil cu structura acestor sisteme ; el servește însă doar unor sarcini speciale descrierii exacte a relației enunțurilor teoriei cu modelele acesteia.

Analiza logică contribuie pe de altă parte la determinarea exactă a unui moment semnificativ tuturor procedurilor de testare ; momentul logic al semnificării și ca urmare atât studiul epistemologic cât și cel metodologic presupun abordarea logică.

# TEORIA ASUPRA SEMNIFICĂRII ȘI STRUCTURII ADEVĂRULUI

Concepția cea mai longevivă dar și cea mai răspândită a adevărului ne spune că adevărul reprezintă adecvarea lucrului

la intelect. Această teorie a rămas ca punct de referință în toată perioada antică, dar și cea medievală. Medievalii spuneau : Veritas est adeqvatio rei et intellectus.

În lucrarea sa „Metafizica” Aristotel concepe adevărul în sensul unui realism naiv, ca o corespondență dintre enunțuri și stările de lucruri la care acesta se referă. Formula adecvării a constituit mereu un punct de plecare și de referință pentru dezvoltările ulterioare, în măsura în care acestea au încercat să explice, să precizeze și să adâncească această înțelegere elementară a adevărului. Însă teoriile epistemologice moderne asupra semnificației adevărului se despart dincolo de analiza clasică a conceptului simplu al adevărului, prin modul diferit de specificare a contextului și relațiilor dintre adevăr și alte instanțe care-l fac posibil, dar și privitor la relația de adecvare.

## **PROBLEMA PURTĂTORULUI**

Adevărul este un concept gnoseologic și nu unul ontologic, cel puțin așa susțin teoriile epistemologice moderne. Deci universul asupra căruia poartă este cel al cunoașterii. Obiectele și fenomenele nu sunt nici adevărate nici false. Adevărul nu e ceva exterior gândirii așadar nu este întemeiată afirmația că el ar putea fi descoperit. Domeniul ființării adevărului este cel al eforturilor de raționare ale gândirii



obiectivitate sub forma unor ansambluri de enunțuri care sunt de ranguri diferite din punct de vedere al nivelului sau gradului de profunzime dar și din punct de vedere al gradului de integrare în sistemele mai mult sau mai puțin organizate. Ca răspuns la prima întrebare s-au formulat o serie de concepții. În general ele atribuie adevărul judecății. Există însă o unitate și mai elementară cu care operează gândirea. Cea mai elementară formă a gândirii este noțiunea. Noțiunile pot fi afirmate sau negate, dar nu se poate spune despre ele că sunt adevărate sau false. De fapt conceptul e definit ca o mulțime de propoziții inferențiale.

Un alt punct de vedere ale teoriilor despre adevăr consideră adevărul o proprietate a propozițiilor (logico-matematice) acestea fiind însă considerate obiecte eterne pe care omul le poate descoperi. Frege consideră adevărul ca fiind reprezentat de obiectul ideal denotat al enunțurilor adevărate, ceea ce conduce la identificarea adevărului cu referentul sau designatul propoziției.

O a treia concepție consideră adevărul și falsul, dacă cunoașterea este a cuiva sau a ceva, pe un alt plan, ceea ce înseamnă că adevărul nu poate exista decât în contextul relației dintre cunoaștere și obiect. Nu obiectul trebuie să concorde cu enunțul ci invers. O condiție pe care trebuie să o îndeplinească o aserțiune pentru a fi evaluată din punct de vedere al valorii ei de adevăr este necesitatea sensului. O aserțiune are sens dacă producerea ei se realizează în conformitate cu regulile sintactice, semantice și pragmatice ale limbii. În acest context există trei principii care trebuie respectate pentru a putea vorbi de adevăr:

1. O aserțiune are sens dacă nu e autocontradictorie;
2. Prezența, cel puțin ipotetică, a unui subiect cunoscător;

3. Trasarea distincției dintre a fi adevărat și a ști că este adevărat.

În acest sens subiectul cunoscător cade pe plan secund deoarece, spre exemplu, într-o teorie științifică pot exista propoziții adevărate de care nici un teoretician nu este conștient. Propozițiile care au fost enunțate într-o anumită etapă de un subiect oarecare precum și consecințele deduse din sistemele teoretice acceptate pot fi adevărate chiar dacă în prezent nu se știe despre adevărul lor. În acest sens putem fi în posesia adevărului chiar și fără să știm acest lucru.

## **PRINCIPALELE TEORII ASUPRA ADEVĂRULUI**

Există cinci teorii de bază asupra adevărului:

- a. TEORIA CORESPONDENȚEI,
- b. TEORIA COERENȚEI,
- c. TEORIA PRAGMATICĂ
- d. TEORIA INSTRUMENTALISTĂ.
- e. TEORIA ADEVĂRULUI CA STARE DE NEASCUNDERE A FIINȚEI.

# TEORIA ADEVĂRULUI CORESPONDENȚĂ

Dintre teoriile de bază asupra adevărului cea mai răspândită este cea a corespondenței. Potrivit ei adevărul desemnează acordul cunoașterii cu realitatea faptelor la care se referă. Această viziune asupra naturii adevărului e prezentă în cadrul gnoseologiilor realist-tradiționale. Realismul gnoseologic a dat ideii adevărului corespondență sensul unui acord simplu nemijlocit al cunoștinței cu obiectul ei. Această concepție are atât merite cât și slăbiciunile realismului naiv. Trecerea de la acesta la realismul operațional a necesitat reconstrucția ideii adevărului corespondență, astfel încât adevărul să nu mai fie înțeles ca adecvare a două realități eterogene, constituite anterior și independent una de alta, ci ca acord între orizonturile cunoașterii și cele ale realității ce se instituie pe baza activităților structurante ale subiectului epistemic. Ideea acordului cunoașterii cu obiectul ei nu ne oferă automat un concept al adevărului de a fi folosit în aprecierea unor rezultate ale cunoașterii de diferite tipuri. Ideea globală asupra adevărului ne oferă doar o idee prealabilă care poate organiza cercetarea și a unor criterii specifice ale diferitelor domenii ale cunoașterii. Nemijlocită și rămasă la nivelul unei înțelegeri intuitive, ideea adevărului corespondență întâmpină dificultăți în adecvarea teoriilor științifice la obiectul lor. Ea se dovedește a fi inoperantă dincolo de nivelul intuitiv al cunoașterii comune. În primul rând ea nu se aplică logicii și matematicii. Ca răspuns la asemenea dificultăți s-au formulat o

serie de reconstrucții exacte ale ideii adevărului corespondență în cadrul concepției analitice asupra cunoașterii. Acestea au ca presuposiție generală premisa de adecvare între limbaj și realitate.

Cele mai cunoscute încercări de a explica ideea adevărului corespondență în termenii izomorfismului aparțin lui Schlick și Wittgenstein. Conform lor trebuie să explicăm corespondența printr-o relație biunivocă între anunț și fapt. Un enunț e adevărat dacă el se află cu faptele într-o relație unu la unu. Wittgenstein sugera că o propoziție reprezintă o imagine logică a realității iar adevărul un gen de relație de proiecție între fapte și enunțuri. Printre diferendele tezei izomorfismului se numără aceea că nu se poate defini corespondența ca izomorfism decât între structurile matematice bine definite, ori matematica nu este o astfel de structură. Însă apelul la izomorfism eșuează din cauza următoarelor fapte: orice teorie științifică conține constructe care nu au corespondent în realitate și care fac imposibilă teoria mai sus enunțată. Astfel, oricare fragment de realitate reprezintă caracteristici cu neputință de reflectat în fapte. Tocmai de aceea o serie de teoreticieni ai cunoașterii i-au reproșat ideii adevărului corespondență ideea atomistă, idee care face imposibilă compararea cu realitatea. Adevărul ar viza astfel relația unor componente elementare cu realitatea. Adevărul trebuie înțeles luând în considerație teoria ca unitate structurală de sine stătătoare a cunoașterii. Dacă există vreo corespondență între teorie și fapte ea trebuie să fie globală și nu punct cu punct. Enunțurile asupra lumii înfruntă reicitatea explicațiilor sensibile nu în mod individual ci numai ca unitate corporativă. Eșecul doctrinei corespondenței în faza ei ultimă, pleacă de fapt de la Kant care rupe lumea sensibilă de cea inteligibilă reducându-le pe ambele la imanența lumii fenomenale. În acest context adevărul este dat de evidența fenomenelor în câmpul

conștiinței și mai puțin de corespondența lor cu lucrul în sine care rămâne doar un construct fără corespondență faptică.

Teorii mai recente, cum ar fi cea a lui Mario Bunge reiau aceeași dilemă printr-o explicație simplă și clară: enunțurile nu pot fi confruntate cu faptele, ci doar cu alte enunțuri iar faptele doar cu alte fapte. Depășirea acestei dificultăți fără a cădea în capcana anulării sau reducerii corespondenței la adecvarea ideilor, presupune înțelegerea și reconstrucția întregii complexități a confruntării teoriilor științifice cu realitatea, sarcina metodologiei științei. Aceasta trebuie să decidă asupra condițiilor în care enunțurile comparabile sunt în acord reciproc. În acest cadru își are loc și explicația logico-semantică a conceptului de adevăr factual. În spatele unei idei metaforă se ascunde, în această viziune, un ansamblu de demersuri incluzând transferuri conceptuale ale teoriei și interpretărilor teoriei, printr-o serie de relații care să permită întâlnirea dintre teorie și experiență.

În înțelegerea semnificației adevărului, în științele factuale, ideea corespondenței rămâne cu toate slăbiciunile acestei teorii, un fapt inalienabil. Ea urmează să descrie relația dintre un sistem de enunțuri și referenții lor. Corespondența poate caracteriza global și sintetic semnificația și structura adevărului în științele factuale; Cum însă acestea integrează în calitate de teorii logic anterioare, matematica și logica, conceptul de adevăr corespondență integrează la un moment dat conceptul de adevăr specific științelor formale: adevărul coerentă.

Deoarece confruntarea teoriei realitatea presupusă de ideea adevărului corespondență constă în ceea ce are ea logic sau semantic, de fapt în confruntarea a două structuri conceptuale: un model teoretic și modelul faptelor reprezentate prin mulțimi de enunțuri. Un enunț teoretic din științele factuale va fi declarat adevărat dacă e în acord cu o mulțime de

enunțuri teoretice și empirice, toate părțile implicate având o referință factuală.

## TEORIA ADEVĂRULUI COERENȚĂ

O primă definiție a doctrinei adevărului coerentă presupune coerența formală a ideilor unei teorii, adevărul lor nefiind unul în sine ci reieșind doar comparativ, prin integrarea unei serii faptice sau a unui fapt într-un ansamblu eidetic. O asemenea concepție a adevărului a dominat filosofia raționalistă clasică precum și concepția comună asupra științelor formale. În epoca contemporană cele mai cunoscute poziții epistemice de acest fel aparțin unor neohegelieni și a unor reprezentanți ai teoriilor formaliste ale științei logicii matematice în care adevărul e redus la noncontradicție. În știința unificată ne străduim să elaborăm un sistem de propoziții protocolare și neprotocolare lipsit de contradicții. De aceea când ni se prezintă o nouă propoziție o comparăm cu cele de care dispunem și controlăm dacă noua propoziție e în contradicție cu sistemul. Dacă e în contradicție cu sistemul o putem considera ca inutilizabilă (falsă) sau o putem accepta și modifica apoi sistemul astfel încât acesta, îmbogățit cu această nouă propoziție să rămână fără contradicție.

Conform pozițiilor epistemologice de nuanță

neohegliană, universul formează un sistem unitar, în consecință susțin mari metafizicieni, un enunț nu poate fi considerat adevărat dacă nu face parte dintr-o unitate unitară și comprehensivă a universului. Adevărul e expresia unitară a unui univers unitar, coerent și comprehensiv. Adevărul perfect trebuie să însumeze ideea de adevăr sistematic. De aici, gradul de adevăr la care am ajuns și pe care îl deținem, constă în gradul de sistematicitate pe care o structură l-a atins. Gradul de adevăr al unei propoziții trebuie judecat în primul rând prin coerența ei cu restul întregului, în ultimă instanță prin coerența propoziției cu acel întreg cuprinzător și complet articulat spre care gândirea tinde și în care ea poate să se încheie. În acest sens, coerența e în final sigurul criteriu al adevărului și în același timp singurul garant al cunoașterii adevărului. Teoria adevărului corespondență reține din ideea complexă a adevărului doar o condiție necesară a acestuia. Importanța sau valoarea acestei teorii, constă în indicarea rolului relației unei propoziții cu ceilalți constituenți ai sistemului teoretic în determinarea rolului de adevăr. Nu poate fi cunoscut adevărul unui enunț luat în completă izolare. Tocmai de aceea teoria coerenței indică un moment indispensabil al aspectului metodologic al adevărului și anume momentul logic al testării. Prin absolutizarea momentului coerenței se ajunge la formularea justificării cunoașterii în ansamblul ei, nu prin confruntarea cu obiectul, ci exclusiv cu anumite momente interne ale ei (structuri a priori).

Alături de corespondență și coerență adevărul a fost și mai este încă identificat în unele teorii prin evidența sau prin recunoaștere ca adevăr. De aceea trebuie făcută specificarea că adevăr și adevărat nu se identifică. Adevărat: acele enunțuri care sunt cunoscute ca adevărate.

Adevărul mai e confundat cu demersurile sau criteriile prin care se verifică adevărul cunoștințelor. Cel mai frecvent se

confundă adevărul cu confirmarea. În ciuda unor analogii formale noțiunile sunt complet diferite. Noțiunea de adevăr e semantică pe când cea de confirmare e pragmatică, de aceea trebuie spus că adevărul și verificarea lui nu sunt același lucru. Procesul verificării nu creează adevărul, nu generează ci doar evidențiază adevărul. Cunoștințele sunt sau nu sunt adevărate, independent de verificarea lor. Putem fi în posesia adevărului fără să știm acest lucru. Verificarea nu creează adevărul ci doar îl dezvăluie.

## TEORIA PRAGMATICĂ A ADEVĂRULUI

În această perspectivă adevărul e asimilat eficacității în dominarea lumii. În forme oarecum diferite această concepție a fost formulată de Charles Peirce și Williams James. După Peirce, opinia care e sortită să fie în final acceptată de toți cei care cercetează, este ceea ce înțelegem prin adevăr, iar obiectul reprezentat e cel real. Aici Peirce are un concept pragmatic al adevărului care presupune elaborarea unor explicații pentru acceptare și acord. În conferințele sale asupra pragmatismului James a elaborat o teorie diferită de cea a lui Peirce. Teoria lui Peirce e una a semnificațiilor scopul principal fiind acela de a explica sensul conceptelor intelectuale, de a le substitui pe cele neclare cu altele bine definite în cadrul unei concepții mai



cuprinzătoare asupra naturii semnelor, comunicării și activităților raționale. El anticipează astfel operaționalismul. Pentru James teoria adevărului e legată de cea a semnificației. El consideră această teorie a sa nu atât ca un substitut pentru celelalte cât o completare necesară a lor. El acceptă conceptul simplu al adevărului; diferența începe cu specificarea exactă a corespondenței și realității ce intenționează să ofere sensul acestor termeni. El obiectează celorlalte concepții ipostazierea adevărului. Adevărul, afirmă el, reprezintă un proces nu o calitate în sine, atemporală, cum ar fi esențele invocate de vechile filosofii. Împotriva raționalismului pentru care adevărul se prezintă ca o abstracție pură, pragmatismul intenționează să transfere adevărul într-o valoare efectivă în cadrele experienței, să convertească valoarea absolut vidă a unei relații statice de corespondență între mințile noastre și realitate, în aceea a unei relații bogate și active între gândurile noastre și marele univers al experiențelor în care ele își joacă rolul și sunt utilizate.

Adevărul nu exprimă o relație transcendentă, o relație ce poate fi izolată de realitatea fenomenală a adevărilor efective. Deci întrebarea: Ce este adevărul? atunci când se referă la un singur obiect sau esență nu poate fi una reală. De aceea abordarea lui James este cea a adevărilor la plural, a procesului real ce conduce la ele. Adevărul trebuie înțeles ca devenire nu ca relație statică, determinată printr-un echilibru epistemologic subtil. Adevărul unei idei nu e o propoziție stagnantă, inerentă ei; adevărul unei idei se produce, ideea devenind adevărată datorită unor evenimente iar adevărul ei este un proces și anume procesul autoverificării. Verificarea ei este procesul validării ei. Adevărul este numele procesului prin care ideile sunt asimilate, coroborate, validate și verificate.

Ori de câte ori din stocul general de idei ce pot fi relevate practic pentru mai multe situații posibile una devine relevantă pentru unul dintre evenimentele noastre se poate

spune despre ea că este utilă pentru că e adevărată sau e adevărată pentru că e utilă. Adevărul desemnează astfel nu corespondența statică cu valoarea intrinsecă a ideilor; posedarea unor idei adevărate înseamnă oriunde posedarea unor instrumente de acțiune valoroase. În acest proces activ se verifică ideile. Adevărul rezidă în procesul de verificare. El nu este o trăsătură caracteristică ideilor în intervalul de repaus din activitatea de verificare.

## **CONSENS ȘI ADEVĂR. TEORIA CONSENSUALISTĂ**

Cunoașterea științifică se distinge de alte întreprinderi teoretice prin controlul intersubiectiv al ideilor. În știința exactă obiectul controlului îl constituie demersurile deductive, demersurile matematice și faptele experimentale. Posibilitatea de a reprezenta experiențele deductive și calculele precum și procesul derivării consecințelor din sisteme logice și culturale creează bazele unui consens general în aprecierea bunei întemeieri și a valorii de cunoaștere a rezultatelor cercetării. Aceasta fiindcă o cunoaștere despre realitate cum este cea fizică care se întemeiază pe experiență și în care accentul cade pe caracterul obiectiv al experienței științifice. Sublinierea puterii de explicație al teoriilor vizează și evidențierea caracterului obiectiv al cunoașterii. Principiul științei și

aproape orice definiție a ei ne spune că proba oricărei cunoașteri este experiența. Experiența este sigurului judecător al adevărului științific. Examinând cerința ca implicațiile derivate cu rigoare din principiile unei teorii să fie supuse confruntării cu faptele s-a ajuns la considerarea ca principalul considerent după care se conduc oamenii de știință să fie următorul: dacă aceleași concluzii sunt în acord cu faptele de observație atunci putem vorbi despre adevăr, dacă nu teoria trebuie să cadă. O exigență elementară și fundamentală a cercetării este ca cel care propune un rezultat nou să-l supună în prealabil unei examinări critice, aplicând criteriile după care se conduce întreaga comunitate științifică. Deci, cercetătorul autentic va încerca să examineze cât mai multe posibilități de a-și infirma propriile idei și concluzii. Omul de știință obiectiv și imparțial își controlează rezultatele înainte de a le supune comunității specialiștilor. În cazul în care va face acest lucru, pe cât îi stă în putință, cu atât mai puțin va risca să fie confruntat din partea membrilor comunității științifice cu obiecții critice.

Instanța supremă de validare a rezultatelor cercetării este decizia genilor științifice, a reprezentanților autorizați, a comunității cercetătorilor competenți. Acest consens este un indiciu, o dovadă indirectă că noțiunile și legile științei oferă o descriere aproximativ adecvată a proceselor și structurii lumii reale. Consensul apare astfel ca o proiecție a adevărului.

Un reprezentat de seamă a teoriei consensualiste este Habelmas, el analizând condițiile în care apare și se dezvoltă teoria adevărului. Conform teoriei sale, propozițiile sau enunțurile sunt adevărate sau false atunci când sunt date drept afirmații și sunt susținute în fața unei posibile contraziceri sau respingeri din partea altor cercetători. De la acest punct el derivă definiția: adevărul este pretenția de valabilitate pe care o legăm de enunțuri, afirmându-le. Teoria consensului își

propune să stabilească ce înseamnă împlinirea discursivă a cerințelor de valabilitate fundamentate pe experiment și experiență. Conform acestei concepții cineva poate să atribuie unui obiect un predicat atunci și doar atunci când oricare altul care ar intra în conversație cu respectivul ar putea să atribuie aceleiași obiect, același predicat.

Pentru a face diferența între enunțuri adevărate și enunțuri false trebuie să luăm drept punct de orientare judecata tuturor celorlalți cu care am pornit la discuție. Condiția pentru adevărul unor enunțuri este acordul potențial al celorlalți, oricare altul ar trebui să se poată convinge că atribuind cu perfectă justificare obiectului  $x$  predicatul  $p$  și ar trebui apoi să-l aflăm. Adevărul se referă la promisiunea de a obține un consens rezonabil.

## TEORIA ADEVĂRULUI CA STARE DE NEASCUNDERE A FIINȚEI

Filosoful german Martin Heidegger venind din școala fenomenologică a lui Husserl are o teorie originală și mult diferită de toate teoriile anterioare cu privire la adevăr. Într-un secol dominat de științificitate și tehnologizare, Heidegger are o abordare surprinzătoare asupra acestei probleme. În lucrarea

sa „Ființa și Timp”, el face o destrucție a istoriei filosofiei, coborând până la presocratici, Platon și Aristotel. El afirmă că odată cu modernitatea s-a pierdut ceva esențial din ceea ce a însemnat inițial adevărul și problematica sa. El afirmă că vechii filosofi greci erau într-o cunoaștere originară a adevărului drept pentru care enunțurile și judecățile lor se situau „în inima Ființei”. Din păcate, modernitatea cu tot alaiul ei de consecințe și mai ales printr-o tehnologizare excesivă a făcut ca acest tip de cunoaștere să fie ocultat. În modernitate Daseinul „cade pradă ființării”. El ajunge să confunde ființarea cu Ființa, astfel încât Adevărul ajunge să-i scape de fiecare dată. Modernitatea este un timp nepropice pentru reflecția filosofică și pentru înțelegerea Ființei în întregul ei. Prin propoziția „ne-am născut prea târziu pentru zei, dar prea devreme pentru Ființă”, Heidegger vrea să arate că noi cei din modernitate suntem niște entități ale intervalului, ale unui spațiu în care Ființa este ocultată.

Heidegger face diferența între Daseinul autentic și cel neautentic. Daseinul autentic este cel care spune da Ființei, se situează în starea de deschis, având un raport privilegiat cu Ființa. El înțelege Ființa pornind de la chestionarea asupra sinelui și asupra esențialității implicate de însăși esența sa de ființă întrebătoare. Daseinul neautentic cade pradă ființării și se înțelege pe sine plecând de la ființare, de la ceea ce este doar de ordin material, ceea ce poate fi văzut sau atins, ceea ce înseamnă că ajunge să confunde Ființa cu ființarea și să-i scape tocmai esența chiar și a sa proprie.

Pentru Heidegger adevărul înseamnă o stare de neascundere a Ființei, un spațiu privilegiat în care are loc „întâlnirea” între Dasein și Ființă. Această întâlnire presupune și un moment privilegiat al timpului și anume clipa în care se produce o dezvăluire a Ființei la fel cum în mitul peșterii a lui Platon prizonierul care iese din peștera unde era înlănțuit

ajunge afară și vede lucrurile în adevărata lor natură, sesizând astfel Adevărul și nu aparența de Ființă pe care o întâlnește atâta timp în lumea peșterii.

## ADEVĂR ȘI VALOARE ȘTIINȚIFICĂ

Pe lângă valoarea de adevăr a enunțurilor științifice corespunzând realităților într-un model sau corespondența lor cu stările de lucruri, teoria cunoașterii se interesează și de alte determinări, aspecte și dimensiuni ale enunțurilor care depășesc problema adevărului și care le poate conferi o evaluare mai generală decât cea a adevărului (de exemplu valoarea științifică).

Caracteristicile constitutive ale valorii integrale se stabilesc prin analiza domeniului enunțurilor, sfera sau gradul de generalitate, sistematicitatea, puterea diferenței, conținutul informației, capacitatea sau puterea explicativă, valoarea operațională, gradul sau puterea de organizare și condițiile inerente ale unui domeniu al experienței.

Valoarea științifică integrală este un concept dependent de natura problemelor care se pun în legătură cu enunțurile științifice. Având în vedere problema verificării, Karl Popper definea astfel valoarea științifică ca fiind preferabilă teoria care cuprinde o mai mare cantitate de informație empirică și e mai

bogată în conținut. De asemenea, aceasta este mai tare din punct de vedere logic, are o capacitate predictivă mai mare și poate fi testată mai sever prin compararea unor date mai precise. Valoarea științifică a unui enunț este mai complexă, mai bogată, decât valoarea lui de adevăr. Cele două valori sunt însă corelate. Adevărul formează baza constituirii valorii științifice integrale. Există enunțuri adevărate fără valoare științifică, după cum pot exista enunțuri cu valoare științifică fără ca acestea să poată fi determinate sau determinabile sub raportul adevărului. Deși există o interrelație între adevăr și alte elemente cu valoare științifică, adevărul nu se reduce la alte proiecții ale valorii științifice așa cum susține pragmatismul.

Corelația dintre adevăr și valoarea integrală este destul de greu inteligibilă pentru anumite domenii ale analizei gnoseologice, dar și a teoriilor științifice. Ea este totuși importantă în special pentru înțelegerea problemei verificării și a selecției teoriilor științifice. Verificarea în știință a unui enunț constituie un moment care participă alături de alte procedee și operații la stabilirea valorii științifice.

Verificarea empirică nu poate fi considerată separat de alte teste la care sunt supuse enunțurile teoretice, de alte tehnici și strategii de evidențiere a valorilor științifice.

Verificarea experimentală nu se face independent de cercetarea, evidențierea și deci luarea în considerație a nivelului sau gradului de generalitate a faptului dacă acesta este element sau nu al unui ansamblu de enunțuri mai mult sau mai puțin structurate din punct de vedere logic. Criteriul experimental al adevărului nu poate fi izolat de celelalte criterii de judecare a valorii științifice a enunțurilor. Cercetarea adevărului se face pentru un enunț formulat și integrat într-un context de cunoaștere adecvat și în consecință nu este independentă de legi ce se stabilesc între el și restul elementelor cunoașterii teoretice. În cadrul cunoașterii teoretice

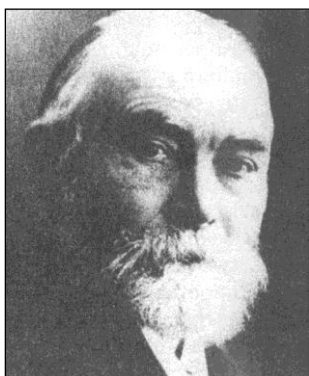
adevărul îndeplinește un dublu rol: unul constitutiv și unul regulativ. El reprezintă un moment care participă esențial la determinarea și definirea structurii interne a cunoașterii în general și a sistemelor teoretice în special, dar și la determinarea relațiilor lor cu realitatea extraconceptuală la care se referă și pretind a fi. Ideea de adevăr constituie atât un temei pe care se definesc elementele ce asigură unitatea și coerența internă a cunoașterii cât și valoarea limitată care prezidează și reglează selecția, acceptarea sau respingerea teoriilor, precum și constituirea funcțiilor acestora.

Pe baza adevărilor logice existente într-un sistem teoretic se constituie și structura deductivă, logică și unitatea sintactică, elemente și dimensiuni necesare pentru constituirea teoriilor științifice ca sisteme integrate de cunoaștere. Prin adevărul logic se fundează validitatea și corectitudinea inferențelor, se organizează și structura deductiv semantică a enunțurilor. Adevărurile logice constituie infrastructura, deci cadrul formal al cunoașterii. Cunoașterea, în speță teoriile științifice, au nevoie de aceste adevăruri deoarece ele permit trecerea de la un enunț la altul, ele formează o rețea de relații care poate urca miza și structura, corpuri de enunțuri oferindu-le o structură deductivă. În cadrul acestei structurii validitatea trecerilor inferențiale și corectitudinea lor se bazează pe totalitatea legilor logice a adevărilor formale. În cunoaștere adevărurile logice au prin excelență un rol sau o funcție sistematizatoare, o funcție integrativă, asigurând ordinea și coerența discursivității și discursului care promovează cunoașterea.



# Gottlob FREGE

## (1848-1925)



Născut în anul 1848 în Germania, este una dintre personalitățile complexe ale secolului XIX. Se remarcă în mod deosebit ca logician, matematician, dar și filosof. A fost considerat ca principal întemeietor al logicii simbolice moderne. Dintre principalele sale lucrări putem aminti: „Teoria conceptului, un limbaj formalizat al gândirii pure după modelul aritmeticii”, „Concept și obiect”, „Sens și semnificație”.

Cu toate că multitudinea cercetărilor sale au fost evidențiate în perioada vieții, majoritatea ideilor exprimate în lucrările lăsate umanității devin valori deosebite pentru logica și filosofia matematicii secolului XX. Se spune că filosofia datorează în mare măsură lui Frege „cotitura sa lingvistică”, adică prezentarea reflecțiilor ontologice și metafizice, bazate pe analiza modului în care asemenea asumări se ivesc în limbaj.

**„Invenția logicii cuantificaționale reprezintă cea mai importantă realizare în acest domeniu de la Aristotel**

**Încoace, înlocuind complet logica silogistică aristotelică în cadrul cursurilor ținute în facultăți”<sup>27</sup>**

Fără a intra prea mult în amănunte, este important să dăm un scurt exemplu pentru a înțelege în ce fel și-a adus contribuția la dezvoltarea logicii și filosofiei contemporane prin respingerea analizei aristotelice a propoziției ca fiind fundamental sub forma subiect/predicat. Potrivit analizei clasice, o propoziție sub forma „CODREA ESTE ÎNȚELEPT” este compusă din două părți distincte. Mai întâi subiectul „CODREA” apoi o proprietate a subiectului „a fi înțelept”. Pe parcursul a peste două milenii, logica și filosofia își asumase această învățătură, ivindu-se unele probleme insolubile printre care și cea privitoare la noțiunea de substanță și cea a statutului ontologic al universalilor și individualului.

Filosoful german nu a făcut altceva decât să schimbe direcția investigațiilor, făcând analiza propozițiilor prin apel la modelul matematic al funcției și argumentului. Conform conceptului lui Frege, propoziția „Codrea este înțelept” conține o funcție „( ) este înțelept” unde Codrea apare pe post de argument în cadrul acestei funcții, umplând spațiul gol rămas în expresia funcției incomplete „( ) este înțelept”. Această abordare i-a permis lui Frege să introducă o nouă etapă în dezvoltarea filosofiei limbajului.

Distincția dintre sens și referință a devenit piesa centrală a multor teorii contemporane asupra semnificației. Potrivit lui Frege, sensul unei expresii este dat de referirile ei directe. Unii filosofi au crezut de cuviință că trebuie să existe o conexiune esențială între ceea ce spunem și ceea ce există.

---

<sup>27</sup> Philip STOKES – 100 Mari gânditori ai lumii, Ed. Lider, București, 2003, p. 158

## **Teme filosofice mereu actuale**

---

Această idee a dat naștere automatismului logic, regăsit în lucrările a numeroși filosofi, fiind prezentă și într-o serie de volume filosofice contemporane.

# Friedrich Albert Moritz SCHLICK (1882-1936)



Filosof și fizician austriac. A fost un apreciat profesor al universității din Viena. Este reprezentant al neopozitivismului logic. Din lucrările sale nominalizăm: „Teoria generală a cunoașterii”, „Spațiu și timp în fizica contemporană”.

Schlick se numără printre membrii fondatori ai cunoscutei mișcări pozitivistice „Cercul de la Viena”. În gândirea sa filosofică a fost profund influențat de Wittgenstein prin ideile exprimate de acesta în *Tractatus Logico-Philosophicus* (Tratat de logică filosofică). Ca urmare, filosoful austriac s-a preocupat îndeosebi cu studiul limbajului și semnificației, dezvoltând teoria „verificaționistă” a semnificației. Potrivit lui Schlick, o propoziție are sens dacă este adevărată prin definiție sau dacă este în principiu verificabilă prin experiență. Pentru filosof,

enunțurile științei au sens doar dacă ÎN PRINCIPIU există o metodă prin care ele pot fi verificate. Noțiunea ÎN PRINCIPIU trebuie evidențiată și subliniată întrucât aceasta permite să afirmăm că enunțurile false au în aceeași măsură sens ca și cele adevărate.

„Enunțurile false sunt enunțuri ce ar fi putut fi adevărate, însă prin controlul experienței sau dovedit a fi false. Pe de altă parte, anunțurile fără sens sunt acelea pe care în principii experiența nu ar putea vreodată să le confirme.”<sup>28</sup>

Nenumărate sunt exemplele care s-ar putea da în acest sens: „Sufletul supraviețuiește după moarte”, „Totul este Unul”, „Dumnezeu este atotcunoscător și milostiv” etc. Despre toate aceste „afirmații” se poate spune că nu sunt nici adevărate, nici false, ci pur și simplu fără sens.

Impactul de anvergură al principiului verificării urma să se producă în a doua jumătate a secolului XX. Având în vedere că doar enunțurile științei, dintre care doar acelea adevărate prin definiție au sens, trebuiau explicate și propozițiile eticii, esteticii și alte enunțuri nonpropoziționale. Pentru Schlick „acestea nu au un sens literar, ci doar exprimă o atitudine au exclamație în numele vorbitorului”.

Ideea a avut o influență extinsă, fapt oglindit prin apariția a numeroase teorii „emotiviste” în etică și estetică deopotrivă. Enunțurile matematice și logice, sunt considerate a se încadra în categoria enunțurilor adevărate prin definiție. Potrivit lui Schlick acestea sunt literalmente tautologii.

„Această idee generează o majoră problemă în explicarea verifiționistă a semnificației. Căci nu era prima dată când filosofi susțineau că enunțurile matematice sunt adevărate pur și simplu prin definiție, a le echivala cu niște

---

<sup>28</sup> Philip STOKES – 100 Mari gânditori ai lumii, Ed. Lider, București, 2003, p. 168

tautologii, pare cel puțin o afirmație pripită. Prin definiție, o tautologie nu face altceva decât să repete sau să implice ceva deja afirmat.”<sup>29</sup>

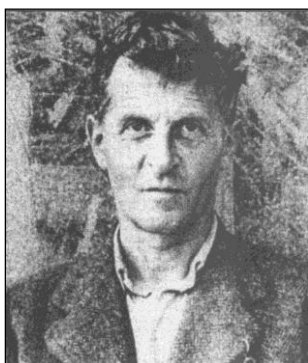
Chiar dacă avem în vedere cele mai sus exprimate, matematica este o disciplină a descoperirilor. Dezvoltarea ei a fost evidentă din antichitate până la matematicile moderne ale lui Cantor, Hilbert, Teoria haosului, Teoria seriilor fractuale ale lui Mandelbrot.

Schlick, împreună cu majoritatea membrilor Cercului de la Viena, a scos în evidență un important principiu metodologic prin analiza verificabilității. În perioada anterioară, filosofii au dat dovadă de lipsă de rigurozitate în stabilirea sensului precis al unei propoziții înainte de a formula interogatorii asupra adevărului și falsității ei. Activitatea acestora a dus la creșterea accentului pus pe limbaj și a subliniat necesitatea unei teorii a semnificației ANTERIOR stabilirii oricăror chestiuni filosofice.

---

<sup>29</sup> **Philip STOKES – 100 Mari gânditori ai lumii**, Ed. Lider, București, 2003, p. 169

# Ludwig WITTGENSTEIN (1889-1951)



Vede lumina zilei în anul 1889 la Viena. Face parte dintr-o respectabilă familie austriacă. Se dedică științelor exacte studiind ingineria în Germania și Anglia. Devine interesat de fundamentele matematice. Este atras de filozofie, urmând studii în acest sens sub îndrumarea lui Russel și Frege. Participă la primul război mondial în cadrul armatei austriece. În anul 1929 se stabilește în Anglia. Activează ca profesor universitar la Cambridge. Este unul dintre întemeietorii neopozitivismului, în cadrul Cercului de la Viena. Prin opera sa fundamentală „Tractatus Logico-Philosophicus”, apărută în anul 1922, a adus contribuții importante la dezvoltarea logicii simbolice. A dat o interpretare idealist-subiectivă conceptelor logicii simbolice susținând că legile logice nu exprimă proprietăți și structuri ale realității („investigații filosofice”).

Conținutul caietelor de notițe păstrate în timpul războiului au stat la baza „Tractatus Logico-Philosophicus” care mai târziu va constitui tema tezei de doctorat la Cambridge, exercitând și o îndelungată influență asupra membrilor Cercului de la Viena. La vârsta de 32 de ani, perioadă în care a finalizat și publicat Tractatus-ul, consideră că rezolvase toate problemele filosofiei și se retrage din viața academică.

Opera fundamentală „Tractatus Logico-Philosophicus” tratează în general corelația dintre limbaj, gândire și realitate.

**„Limbajul – afirmă Wittgenstein – este forma perceptibilă a gândirii legată fiind de realitate printr-o formă sau structură logică obișnuită”.**

Asemenea lui Frege inginerul filosof afirmă că „semnificația expresiilor lingvistice trebuie să fie determinată de natura lumii, căci altfel, înțelesul sau sensul unei expresii ar fi viciat de nesiguranță și lipsa clarității”. Spuneam ceva mai înainte că a avut ca îndrumător în aprofundarea studiilor filosofice pe Russell și Frege. Ei bine, de la primul Wittgenstein a preluat ideea conform căreia „atât limbajul cât și lumea trebuie înțelese prin raportare la părțile lor constituente sau atomice.” Însă, elevul își depășește profesorul. Merge mai departe și afirmă că structura logică aflată la baza propozițiilor trebuie să oglindească sau să descrie în mod precis structura fundamentală a lumii. Ideea s-a făcut cunoscută ca: „Teoria picturală a sensului”.

**„Din moment ce ordinea logică este necesară sensului – susținea Wittgenstein - limbajul comun nu poate fi imperfect din punct de vedere logic. Dimpotrivă, limbajul este ordonat. Orice poate fi spus, poate fi spus clar. Despre ceea ce nu se poate spune nimic clar, nu trebuie să se spună nimic.”**

Nu după multă vreme de la publicarea „Tractatus”-ului, decide ca din voință proprie să trăiască în exil. Renunță la



moștenirea care i se cuvenea din partea familiei și hotărăște să lucreze o perioadă mai întâi ca profesor de școală, apoi ca grădinar. În fine, decide să se întoarcă la Cambridge fiind nemulțumit de activitatea sa de cercetare desfășurată până în acel moment. Ia la cunoștință faptul că *Tractatus Logico-Philosophicus* a fost primit mai mult decât bine de critică, începând să exercite o influență asupra școlilor filosofice europene. Petrece ultimele două decenii ale vieții încercând să limpezească și să elimine unele confuzii filosofice strecurate în gândirea sa anterioară. Nu a reușit să-și mediatizeze toate lucrările „târzii”, acestea fiind publicate postum într-un volum apărut în 1952 cu titlul „Cercetări filosofice”.

Conținutul acestei lucrări scoate în evidență continuitatea preocupărilor și atenția acordată pentru natura limbajului, gândirii și realității.

**„Limbajul are multe funcții. Cuvintele sunt asemenea unor instrumente sau unelte pe care noi le folosim în scopuri diferite, în contexte diferite. Limba nu este folosită doar pentru a reprezenta sau descrie, ci și pentru a pune întrebări, a juca jocuri, a da ordine, a insulta etc.”** – precizează Wittgenstein.

Este dificil să facem o estimare a profunzimii influenței exercitate de Wittgenstein asupra filosofiei contemporane. Este cert însă că lucrările sale conturate, dezvoltate și publicate în prima parte a activității sale filosofice, se regăsesc în proiectele filosofice ale lui Quine, Donald Davidson, Michael Dummett ș.a. Ideile mediatizate în ultima parte a existenței sale au avut o influență importantă asupra lui J. L. Austin și a școlii „limbajului comun” de la Oxford, la fel ca și asupra teoreticienilor moderni preocupați cu actele de vorbire.

# Immanuel KANT

## (1724-1804)



S-a născut în localitatea Königsberg din Germania în anul 1724 fiind considerat unul dintre cei mai însemnați și influenți filosofi din toate timpurile. Activează ca profesor universitar în orașul natal Königsberg. Este întemeietorul filozofiei clasice germane. Elaborează în anul 1755, în lucrarea sa „Istoria generală a naturii și teoria cerului”, independent de la La Place, o ipoteză cosmogonică evoluționistă – numită ipoteza Kant-La Place – făcând o „primă breșă” în tabloul metafizic al naturii și înlăturând „impulsul primar” identificat în ideologia lui Engels. Și-a denumit sistemul filosofic „idealismul transcendențial” pe care l-a expus mai cu seamă în cele trei lucrări fundamentale: „Critica rațiunii pure” (1781), consacrată teoriei cunoașterii, „Critica rațiunii practice” (1788), consacrată eticii și „Critica puterii de judecată” (1790) consacrată esteticii și teoriei finalității.

## Teme filosofice mereu actuale

---

Investigând rolul activ al subiectului în cunoaștere Kant a ajuns la concluzia că necesitatea și universalitatea proprii judecăților științifice provin din formele apriorii (independent de experiență) ale sensibilității (spațiul și timpul) și din categoriile apriorii ale intelectului (substanța, cauzalitatea).

Conform ideilor kantiene obiectele nu pot fi cunoscute decât prin intermediul acestor forme și categorii subiective. Cunoașterea „lucrurilor în sine” nu poate fi realizată, intelectului uman fiindu-i accesibile numai „fenomenele”. Această dualitate exprimă trăsătura caracteristică a filosofiei critice, adică îmbinarea materialismului cu concepția idealistă a incognoscibilității, a transcedenței „lucrului în sine”. Teoria antinomilor, destinate fundamentării acestei concepții, evidențiază în același timp mișcarea dialectică a gândirii, anumite contradicții care apar necesar în cunoaștere.

În ETICA, prestigiosul filosof a reliefat ideea datoriei, a „imperativului categoric” postulând însă o opoziție între imperiul ideal al scopurilor și realitatea empirică care „acționează întotdeauna după o maximă care ai vrea în același timp să devină o lege universală” – susține Kant.

În ESTETICĂ a contribuit la relevarea specificului, autonomiei și universalității fenomenului artistic. Instituie judecata de gust ca pe o universalitate neconceptualizată și nedemonstrabilă, legile științifice fiind posibile prin acceptarea judecății teleologice, care se sprijină pe conceptul apriorii al finalității naturii. Despre gândirea social-politică a lui Kant se poate spune că se înscrie în coordonatele iluminismului european. În continuitatea disputelor dintre raționaliști – ne referim aici la Descartes și Leibniz – și empiriști – adică Locke, Berkley și Hume – filosofia transcedentală a lui Kant a întreprins o inovatoare cercetare a limitelor gândirii, încercând să determine condițiile cunoașterii, moralei, ale judecății estetice și teleologice.

Despre Kant se poate spune că a dus o viață liniștită pe care și-a petrecut-o aproape în întregime în orașul său natal. Din poveștile țesute în jurul filosofului, se poate reține că acesta a fost un celibatar convins. Existența sa se derula după un program strict, totul desfășurându-se la minut și secundă. Se spune chiar că localnicii își puteau fixa ora exactă după apariția filosofului pe traseul pe care-și făcea plimbarea de seară. În viața lui Kant nu a existat nici măcar o scurtă perioadă aventuroasă. Nu a avut înclinații către muzică sau artă în general. În schimb preocupările sale au fost profund direcționate către matematică, logică și științe. Filosoful a susținut „că prin lucrările sale a descoperit și a stabilit principii universale ale gândirii aplicabile întregii umanități, pentru totdeauna”.

Autoritatea sistemului său reiese clar din primele două lucrări ale triadei Criticilor sale: **„Critica rațiunii pure”** și **„Critica rațiunii practice”**. În prima „critică” filosoful își propune să justifice metafizica drept subiect legitim al cercetării întrucât în opinia sa **„aceasta fuse-se discreditată de controversa dintre raționaliști (Leibnitz) și empiriști (Hume)”**.

În concepția raționaliștilor se susținea că judecățile metafizice – principiile fundamentale ce constituie temelia cunoașterii – sunt cunoscute și justificate doar de intelect. Pe de altă parte, în concepția empiriștilor, mintea este o coală de hârtie goală ce așteaptă să-i fie întipărite datele experienței. Valoarea și ineditul, genialitatea filosofului german, se identifică întocmai în găsirea unei modalități de a sintetiza aceste concepții opuse, proiect generat din interogația supra condițiilor necesare experienței.

**„pentru a putea interpreta lumea fenomenală, mintea trebuie să impună anumite structuri fluxului de date ale sensibilității”** – spune Kant. Spre definirea acestora el

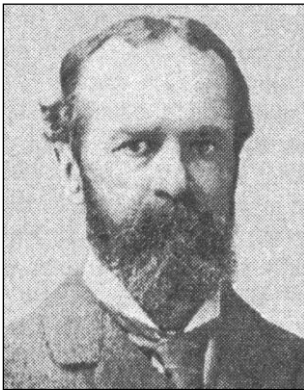
## Teme filosofice mereu actuale

---

susține ideea a douăsprezece concepte fundamentale pe care le-a numit categorii: substanță, cauză/efect, reciprocitate, necesitate, posibilitate, existență, totalitate, unitate, multiplicitate, limitare, realitate și negație, dar care nu pot fi aplicate decât într-un cadru spațial și temporar. Atât conceptul categoriilor, cât și spațiul și timpul – numite „forme ale intuiției” – erau aplicate lumii fenomenale de către mintea umană cu scopul ordonării și înțelegerii datelor experienței. Ideea este numită de Kant „propria revoluție copernicană” concept care va influența în mare măsură reprezentanții fenomenologiei și psihologiei secolului XX.

În cea de-a doua „critică”, filosoful susține că a descoperit o lege morală universală pe care a intitulat-o „imperativul categoric”, care acționează numai conform acelei maxime prin care să poți să vrei totodată ca ea să devină o lege universală. După o frumoasă, liniștită și prolifică existență de opt decenii, Immanuel Kant se stinge din viață în anul 1804, lăsând umanității o valoroasă operă filosofică, mereu actuală.

## William JAMES (1842-1910)



Se naște la New York în anul 1842. Deși devine medic prin absolvirea facultății de medicină și cadrul Universității Harvard, se reorientează spre psihologie și filosofie, devenind profesor care predă aceste discipline. Devine celebru prin pragmatismul său, exprimat în dictonul „**nu poate să existe o diferență undeva care să nu facă diferență altundeva**” și

**lucrarea „Principii de psihologie”.**

W. James a reformat pragmatismul inițiat de Ch. S. Pierce, reușind prin eseurile sale, să comunice principiile noii filosofii unui larg cerc de public. A dezvoltat pragmatismul în direcții noi, abordând probleme de psihologie și religie. Și-a numit propria concepție filosofică „empirism radical” pentru a arăta că nu numai lucrurile fizice, dar și cele de ordin spiritual sunt deopotrivă elemente ale experienței.

„...empirismul pusese prea mult accent pe elementele și originea experienței, fără a acorda atenție relevanței, modului în care aceste elemente, sau date ale simțurilor sunt interpretate și folosite în formularea predicțiilor asupra experiențelor viitoare” – susține James, într-una dintre lucrările sale „Eseuri despre empirismul radical”. Întreaga cunoaștere este pragmatică – insistă James – altfel spus, ceva este adevărat sau corect doar în măsura în care are o aplicație fructuoasă asupra lumii. Dacă două teorii concurente nu au nici o diferență practică imediată, atunci cea mai bună teorie poate fi aflată luând în considerare efectele pe care le-ar avea CREDINȚA într-una sau cealaltă, și căutând măsura în care simpla credință într-o teorie ar contribui la un trai de succes. Aceasta este ideea principală care scoate în evidență viziunea filosofului asupra principiilor religioase, reprezentate în principalele sale două lucrări: *The Will to Believe* și *The Varieties of Religious Experience* – Varietatea experienței religioase.

Conform concepției lui James alegerea de a crede sau a nu crede în Dumnezeu este o chestiune „de forță”. Așa că a susține agnosticismul sau scepticismul este echivalent cu a spune altora cum că „este mai bine și mai înțelept să ne menținem teama de a greși decât să sperăm că putem avea dreptate”. Acest aspect constituie nimic altceva decât o amăgire, susține James – care formulează următoarea întrebare: **„ce dovezi avem că a ne amăgi în speranță este cu mult mai păcătos decât a ne amăgi în teamă?”**. Altfel spus, CREDINȚA este tot o opțiune, ca și atitudinea agnostică.

Fiind un adept al pragmatismului, James nu oferă dovezi raționale ale existenței lui Dumnezeu. Filosoful avansează ideea conform căreia credința religioasă este atât crucială cât și de forță, întrucât dacă este adevărată, va implica cu siguranță aspecte cruciale. La omul care-și trăiește viața în

## **Ștefan NEMECSEK**

---

creința religioasă se manifestă un evident efect pozitiv asupra existenței de zi cu zi a disciplinei, gândirii și chiar sănătății, forței și tăriei de caracter, îi face trăirea mai bună decât dacă nu ar fi credincios.



## BIBLIOGRAFIE

- ARISTOTEL - **Metafizica**, Editura Iri, București, 1996;
- DESCARTES - **Meditații metafizice**, Editura Crater, București, 1997
- Mircea FLONTA - **Cognitio**, Editura All, București, 1994;
- Immanuel KANT - **Critica rațiunii pure**, Editura All, București, 1997
- Martin HEIDEGGER - **Ființă și timp**, Editura Grinta, Cluj Napoca, 2001
- Martin HEIDEGGER - **Repere pe drumul gândirii**, Editura Politică, București, 1998
- Bertrand RUSSELL - **Problemele Filosofiei**, Editura All, București, 1995



## Capitolul 4

# FILOSOFIE ȘI VALOARE ÎN OPERA LUI NIETZSCHE



# O GÎNDIRE PROFUNDĂ, ENIGMATICĂ, CONTROVERSATĂ...

Oricum, NIETZSCHE rămâne unul dintre autorii care a exercitat o considerabilă influență asupra filosofiei secolului XX. Aproape că nu putem găsi un mare nume de filosof al secolului XX asupra căruia filosoful de la Basel să nu-și fi exercitat magica influență. Deși la moartea filosofului, în 1900, nu se putea vorbi despre un curent care să-i poarte numele sau despre o serie de discipoli care să se fi format sub oblăduirea și conducerea lui, odată cu Heidegger care îi consacră, de acum, celebra sa lucrare în două volume, intitulată simplu, NIETZSCHE, asistăm la o redescoperire a acestui filosof și totodată la o nouă raportare asupra operei și personalității sale. După această lucrare iar apoi după studiul lui Karl Jaspers și contribuțiile nu mai puțin importante ale lui Delleuze, Francois Lacu-Labarde și ale altor mari filosofi, asistăm la o efervescență ba chiar la o adevărată atracție în jurul operei sale. Poate tocmai de aceea, o încercare de a spune ceva insolit și cu totul special despre viața, personalitatea sau opera sa devine

supefluu, fiind nu numai dificil, ci și riscant. Acest risc fusese deja bine subliniat de însuși Karl Jaspers. În cartea sa dedicată filosofului german, Jaspers spunea că orice idee care se afirmă despre filosofia lui Nietzsche este oarecum riscantă, fiindcă el nu este un gânditor sistematic. Opera sa se prezintă sub formă de scrisori, aforisme, eseuri, poezii, lucrări filosofice cu un puternic accent personal, fragmente, însemnări. A-i încadra gândirea într-un curent, precum existențialismul, filosofia vieții sau alte mișcări filosofice este imposibil. Gândirea și opera lui Nietzsche sunt rebele la orice fel de clasificare, la fel cum a fost pe întreg parcursul vieții, acest mare filosof. Personalitatea lui Nietzsche este una exemplară, care aruncă uneori lumini revelatoare asupra operei sale iar opera îi luminează de multe ori viața, dar nu este mai puțin adevărat faptul că uneori cele două se ocultează reciproc, așa cum spunea Heidegger, astfel că este nevoie de ochiul unui specialist versat pentru a pătrunde în această lume a operei nietzscheene, pe care și așa creatorul ei a lăsat-o neterminată și într-o completă dezordine. Această idee este exemplar surprinsă de același Jaspers care ne spune că opera lui Nietzsche se prezintă asemenea unui șantier în care toate materialele au fost pregătite, la fel și planul general, dar edificiul nu a fost niciodată ridicat în întregime, și nici măcar până la un nivel de la care s-ar putea ghici restul. Poate tocmai de aceea trebuie să ne ferim de a izola o idee sau o explozie a sentimentului și de a face din ele un centru. Gândirea lui Nietzsche a fost și este apreciată, extrem de diferit, fiindcă se accentuează anumite lucrări sau anumite idei ale operei, care par a fi fundamentale. Astfel, opera principală a lui Nietzsche a fost considerată fie **“Nașterea Tragediei”** fie **“Așa grăit-a Zarathustra”**, dar la el nu există operă principală. Totuși, în intenția filosofului german această operă trebuia să fie Voința de putere din care, din păcate, au rămas doar fragmente și însemnări, neordonate de Nietzsche însuși, astfel că, în ciuda

celor doi hermeneuți italieni, care au făcut o treabă bună recompunând acest puzzle, nu se poate ghici intenția de bază a autorului.

Dacă facem abstracție de toate acestea și citim cu atenție întreaga operă a filosofului de la Basel, reușim să desprindem patru idei de bază, idei care stau la baza edificiului operei sale. Cele patru idei sunt:

Moartea lui Dumnezeu,

Voința de putere,

Supraomul

Eterna reîntoarcere a Identicalului.

Aparent fără legătură una cu alta, aceste idei pot fi puse în relație iar apoi cuprinse într-un tot unitar. Astfel, schema obținută pare simplă, totuși nu și reductivă atâta timp cât ne poate oferi o cheie în înțelegerea operei filosofului german.

IDEEA MORȚII LUI DUMNEZEU, idee exprimată exemplar în “Știința voioasă” dar și în “Așa grăit-a Zarathustra”, “Anticristul” sau alte opere, poate constitui un punct de start în înțelegerea operei lui Nietzsche. Iată această idee, atât de plastic și sintetic exprimată în “Știința voioasă”:

“Unde a plecat Dumnezeu? Strigă el. Am să vă spun eu! Noi l-am ucis – voi și eu! Noi toți suntem ucigașii lui! Dar cum am făcut asta? Cum am putut să bem marea? Cine ne-a dat buretele pentru a șterge întregul orizont? Ce-am făcut când am desprins pământul acesta din lanțurile soarelui său? Încotro se îndreaptă acum? Încotro ne îndreptăm noi? Departe de toți sorii? Ne prăbușim fără încetare? Înapoi, într-o parte, înainte, în toate părțile? Mai există oare un sus și un jos? Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârșit? Nu ne adie golul în față? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea și încă mai multă noapte? Nu auzim încă nimic din gălăgia cioclilor care-l îngroapă pe Dumnezeu? Nu simțim încă nimic din mirosul putreziciunii

divine? – și zeii putrezesc! Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort! Și noi l-am ucis! Cum să ne consolăm, noi, ucigașii ucigașilor? Cel mai sfânt și mai puternic din tot ce-a avut lumea până acum și-a pierdut sângele sub cuțitele noastre – cine ne mai spală de acest sânge? Cu ce apă ne-am putea curăța? Ce ispășiri, ce jocuri sfinte va trebui să inventăm? Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a părea cel puțin demni de ea? Faptă mai mare nu a existat niciodată - și oricine se va naște după noi va pătrunde, datorită acestei fapte, într-o istorie mai înaltă decât toată istoria de până acum!...

Se mai povestește că nebunul a pătruns în acea zi în mai multe biserici și a intonat acolo al său Requiem Aeternam Deo. Scos afară și cerându-i-se socoteală, a răspuns mereu doar atât: Ce mai sunt aceste biserici, dacă nu sunt criptele și monumentele funerare ale lui Dumnezeu?”<sup>30</sup>

Ideea morții lui Dumnezeu, exprimată aici în mod metaforic, nu reprezintă, așa cum novicii ar putea crede, moartea lui Isus pe cruce sau dispariția credinței oamenilor în Dumnezeu; prin această metaforă, estetică în esență, Nietzsche vrea să anunțe prăbușirea unui întreg sistem de valori care l-a avut pe Dumnezeu în centrul său. Nu este vorba numai de “dispariția” lui Dumnezeu, ci a întregului eșafodaj moral care înconjură acest concept. Este ceea ce Nietzsche va numi, în repetate rânduri, “răsturnarea tablei de valori”. Având ca poli și centrii de greutate conceptele de bine și rău, vechea tablă de valori va fi supusă unei aspre critici, critică prezentă în toate scrierile filosofului german, pornind de la binecunoscuta

---

<sup>30</sup> **Frederich NIETZSCHE, Știința voioasă**, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 130-131;



“Dincolo de bine și de rău” și terminând cu “Voința de putere”.

În “**Dincolo de bine și de rău**” se critică în primul rând conceptele care păreau imuabile pentru morala creștină: adevărul, binele, dreptatea. Nietzsche încearcă să privească dincolo de aceste concepte arătând valoarea creatoare, în esență vitalistă și totodată estetică a minciunii, răului și nedreptății. Aceeași critică va fi reluată în “**Genealogia moralei**” unde se încearcă găsirea originii conceptelor noastre morale, îndeosebi a celor de bine și rău. Așa cum vom vedea, revelarea originii lor va fi și cheia înțelegerii mutației pe care aceste concepte au suferit-o de-a lungul timpului și mai ales datorită creștinismului: “aprecierea de bun nu emană de la cei față de care s-a manifestat bunătatea! Mai curând “cei buni” înșiși, adică cei distinși, puternici, superiori prin poziție și spirit, au fost cei care s-au considerat pe sine și acțiunile lor drept bune, de prim ordin, în opoziție cu tot ceea ce era josnic, meschin, vulgar și grosolan...Patosul distincției și distanța, după cum spuneam, simțământul general, fundamental, durabil și dominant al unei rase superioare și stăpânitoare în raport cu o rasă inferioară, “de jos” , - acesta este originea opoziției dintre bun și rău.”<sup>31</sup>

Aceeași critică a celor două concepte amintite a fost pusă în pagină în mod aforistic și în “Știința voioasă”, lucrare anterioară “Genealogiei”:

“Obârșia binelui și răului – O îmbunătățire va fi inventată numai de acela care știe să simtă că “lucrul acesta nu e bun”<sup>32</sup>

“Din rai – “Binele și răul sunt prejudecățile lui

---

<sup>31</sup> Frederich NIETZCHE, **Genealogia moralei**, Ed. Humanitas, București, 1994, p.303;

<sup>32</sup> Frederich NIETZCHE - **Știința voioasă**, Ed. Humanitas, București, 1994, p.158;

Dumnezeu”- spuse șarpele. (p.161)”

“Pe cine îl consideri rău? – pe cel care vrea să facă neîncetat pe alții de rușine. (p.163)”

“Ce consideri a fi faptul cel mai uman? – Să cruți pe cineva de rușine. (p.163)”

“Care este pecetea libertății atinse? – Să nu-ți fie rușine de tine însuși. (p.163)”

Aceste motive și critice reprezintă o recurență în filosofia nietzscheană, apărând, spre exemplu, într-o lucrare de la sfârșitul vieții, “Amurgul idolilor”. În această lucrare critica devine mai tăioasă dar și mai explicită. Aici se explică mai ales ce este liberul arbitru, unul dintre conceptele cele mai valoroase ale creștinismului, deci ale vechii morale:

“Azi nu mai cunoaștem nici o milă față de noțiunea de liber arbitru, știm prea bine ce-i acesta – tertipul logic cel mai dubios din câte există, în scopul de a face ca omenirea să devină responsabilă în sensul ei, adică de a o face dependentă de sine...Pretutindeni unde se caută responsabilități, instinctul dorinței de a pedepsi și judeca e cel ce obișnuiește să se caute...Toată vechea psihologie, psihologia voinței își are premisa în faptul că inițiatorii ei, preoții aflați în fruntea vechilor comunități, voiau să-și creeze un drept de a da pedepse – ori să creeze lui Dumnezeu acest drept s-o facă...Oamenii erau concepuți ca fiind liberi, pentru a putea să se facă vinovați: prin urmare trebuia ca orice faptă să fie considerată ca voită, originea oricărei fapte ca aflându-se în conștiință...Creștinismul este o metafizică de gâde.<sup>33</sup>

Așa cum se observă și din acest fragment, conceptul

---

<sup>33</sup> **Frederich NIETZSCHE - Amurgul idolilor**, Ed. Humanitas, București, 1994, p.484-485

morții lui Dumnezeu se împletește strâns cu critica creștinismului împreună cu tot alaiul său conceptual, care l-a însoțit de-a lungul istoriei sale. “Amurgul idolilor” prevestește, în unele pasaje ale sale, de fapt însăși una dintre cele mai importante idei nietzscheene: eterna reîntoarcere a identicului:

**„Dar nu există nimic în afara întregului! – Că nimeni nu mai e făcut răspunzător, că nu e permis să reduci felul ființei la o cauza prima, că lumea nu formează o unitate nici o calitate de conștiință, nici ca spirit, asta abia înseamnă marea eliberare – abia prin aceasta e restabilită nevinovăția devenirii...Noțiunea de “Dumnezeu” a constituit până acuma cea mai mare obiecție adusă împotriva existenței...Îl negăm pe Dumnezeu, negăm responsabilitatea în Dumnezeu: abia prin asta mântuim lumea.”<sup>34</sup>**

În aceeași lucrare, Nietzsche oferă și motivul pentru acest atac critic. De fapt, prin dărâmarea conceptelor de bine și rău, a celui de liber arbitru și a conceptului de Dumnezeu se încearcă dărâmarea vechii morale. De aceea un adevărat filosof trebuie să fie lipsit de prejudecăți, să analizeze conceptele gândirii comune și nu să-și construiască pe baza lor edificiul filosofic, ceea ce ar însemna o pierdere a demnității filosofului dar chiar și a gândirii însăși. În nici un caz morala nu poate constitui un progres în drumul cunoașterii, ea fiind mai degrabă un instrument de dominare. În plus, în concepția filosofului german, morala nu are nici un fundament ontologic, ea e o iluzie, întreținută artificial de interesele unor oameni: “E cunoscută cerința pe care o adresez filosofului de a se situa

---

<sup>34</sup> Frederich NIETZSCHE - **Amurgul Idolilor**, Ed. Humanitas, București, 1994, p.486;

dincolo de bine și de rău - , de a avea iluzia judecății morale sub el. Această cerință rezultă dintr-o percepere a lucrurilor formulată pentru întâia oară de mine: că nu există nici un fel de fapte morale.

Judecata morală are în comun cu cea religioasă credința în realități ce nu există...Un prim exemplu și cu totul preliminar. Din toate timpurile s-a dorit “ameliorarea” oamenilor: asta mai ales se numea morală.<sup>35</sup>“

Ideea care se leagă într-un mod organic de cea a morții lui Dumnezeu este cea a voinței de putere, idee preluată de fapt de la Schopenhauer și care poate constituie un al doilea pas în drumul înțelegerii lui Nietzsche. Într-o lume în care Dumnezeu a murit ce mai poate rămâne? Desigur, o luptă oarbă a voințelor pentru putere. Scopul fiecărei voințe este dominarea voințelor din jur și impunerea propriilor valori.

Nu trebuie să se creadă aici că este vorba de o dominația brutală și absurdă făcută pe criteriul forței brute. Este mai degrabă o luptă estetică, între creatori, între marii oameni ai omenirii. Aici, Nietzsche își dovedește adevărata condiție de filosof al valorii și înclinația de estetician. Căci, lupta voințelor pentru putere este câștigată de cel care reușește să-și impună propriile valori și celorlalți. De aici și stima sa deosebită pentru Napoleon, spre exemplu, pe care îl umple de remarci elogioase, lucru rareori întâlnit în scrierile lui Nietzsche:

**“Idealul antic însuși s-a ivit în carne și oase și cu fast nemaîntâlnit în fața ochilor și a conștiinței umanității...Ca o săgeată arătând spre alt drum a apărut Napoleon, acel om, cel mai aparte și cel mai tânăr din câți au existat vreodată, și cu el problema întruchipată a nobilului ideal în**

---

<sup>35</sup> Idem – p. 487

**sine – să se chibzuiască bine, ce fel de problemă avem aici: Napoleon, această sinteză dintre neom și supraom...”** Figura napoleoniană a exercitat o mare influență asupra lui Nietzsche, de aceea este cât se poate de întemeiată observația lui Ernst Bertram că: **“Fără Napoleon n-ar fi existat nici un Zarathustra; fără acest ens realissimus, n-ar fi existat nici un supraom.”**<sup>36</sup> „

Astfel, Nietzsche ajunge să glorifice oamenii cu voință puternică, cu voință liberă deoarece numai ei sunt cei care pot să fie creatori în adevăratul sens al cuvântului, doar ei se pot situa dincolo de conceptele moralei comune, detașându-se de orizonturile lumii comune.

În “Genealogia moralei” Nietzsche oferă un indiciu clar a ceea ce înseamnă pentru el o voință liberă, o voință aparținându-i unui adevărat creator:

“Omul liber, posesorul unei voințe puternice, de nezdruncinat, își are în această posesie și propriul etalon al valorii: privind dinspre el însuși spre ceilalți, venerează sau disprețuiește; și așa după cum, în mod necesar, îi onorează pe cei asemenea lui, pe cei puternici, pe cei în care te poți încrede (pe cei care pot făgădui), deci pe oricine care făgăduiește ca un suveran, greu, rar, calm, care este zgârcit cu încrederea sa, care onorează când se încrede, care își dă cuvântul ca ceva pe care te poți bizui fiindcă se știe destul de puternic pentru a-l putea respecta chiar și în pofida accidentelor, chiar și împotriva sorții – la fel de necesar își va păstra lovitura pentru flușturăcii hămesii care făgăduiesc fără să aibă dreptul, precum și biciul pentru mincinosul ce-și încalcă spusa în chiar clipa care o

---

<sup>36</sup> Ernest Bertram, **Nietzsche, încercare de mitologie**, Ed. Humanitas, București, 1998.

rostește...Mândria cunoașterii, privilegiul deosebit al responsabilității, conștiința acestei rare libertăți, a acestei puteri asupra lui și a sorții, a pătruns până în străfundul lui devenind dominant; - cum va numi el acest instinct dominant, presupunând că resimte nevoia unui cuvânt care să-l desemneze? Nu e nici o îndoială, acest om suveran îl numește conștiința sa...<sup>37</sup> „,

Observăm și în acest pasaj tendința esteticomoralizatoare a lui Nietzsche. Omul cu voință puternică se deosebește de cel cu voință slabă, de gloată de turmă care acceptă bucuroasă valorile compromisului, ale supunerii și ignoranței. Dimpotrivă, omul cu voință puternică este exact opusul acestor calități. El nu cunoaște nici resentimentul, nici presiunea vinei și nici conștiința încărcată. Toate acestea îi sunt străine. Se știe cât de înverșunat a criticat Nietzsche aceste trei concepte. Această critică este și cea care va face din Nietzsche cel mai original moralist al secolului XIX, așa cum îl va numi Max Scheller, filosof care deși va critica în mare parte concepția lui Nietzsche, va continua dezvoltarea acestor concepte, puse în scenă de autorul Voinței de putere într-un mod exemplar. Aceste concepte vor face carieră în filosofia morală a secolului XX și aceasta îndeosebi datorită lui Max Scheller, filosoful care a ajuns să fie considerat cel mai mare moralist al secolului XX. Desigur, cei care cad sub incidența celor trei concepte amintite: resentiment, conștiință încărcată și vină fac parte din turmă, fac parte dintre aceia care obișnuiesc să suspecteze, să critice neconstructiv, să vadă lumea cu ochi bănuitor și suspicios. Printre aceștia se enumeră și aceia care

---

<sup>37</sup>Frederich NIETZSCHE - **Genealogia moralei**, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 338

nu știu să înțeleagă nici sentimentele nobile cum ar fi prietenia. Legat de aceasta merită să amintim mult comentata întâlnire dintre Alexandru Macedon și filosoful cinic Diogene.

Acesta din urmă refuză moneda oferită cu inimă largă și cu noblețe de cezar, dovedind prin aceasta că nu cunoaște unul dintre cele mai nobile sentimente umane: prietenia.

Conceptul voinței de putere și toate celelalte probleme auxiliare lui, pe care le-am expus mai sus, se leagă în mod indisolubil de un al treilea concept care stă la baza ontologiei nietzscheene. Este vorba desigur despre conceptul de Supraom. Într-o lume în care Dumnezeu a murit și există o continuă luptă a voințelor pentru supremație, cel care câștigă această luptă este desigur Supraomul. El este, așa cum declară filosoful german, dincolo de bine și de rău nefiind nici moral nici imoral ci amoral, adică dincolo de orice idee de morală. El își creează singur valori pe care reușește să le impună și celorlalți. Aici, deși există pagini întregi și explicații despre felul în care ar trebui să fie supraomul, nici măcar Nietzsche însuși nu consideră că acesta a fost vreodată încarnat prin cineva.

Cu toate că există tipuri umane exemplare care se apropie într-un mod asimptotic de atributele și cerințele necesare atingerii acestui ideal, propriu-zis nici personalitățile față de care Nietzsche își exprimă elogiul și admirația la modul cel mai declarativ, așa cum o face față de Napoleon, Cezar sau Alexandru Macedon, nu încarnează într-un mod total ideea de supraom. Chiar și în celebra lucrare “Așa grăit-a Zarathustra” Supraomul este doar anunțat fără a se și menționa printr-o ființare exemplară apariția și încarnarea sa reală. Propriu-zis Supraomul nu este decât un ideal dionisiac, o sinteză a celor două concepte din opera de tinerețe a lui Nietzsche “Nașterea tragediei”. Este vorba desigur despre apolinic și dionisiac. Supraomul se apropie mai degrabă de latura dionisiacă a Ființei, fiind totuși o idealitate și o transcendență. Într-un

sistem metafizic care și-a pierdut transcendența prin moartea lui Dumnezeu, Supraomul apare ca o consecință firească a transgresării tuturor valorilor. Nici măcar Zarathustra nu este Supraomul așa cum unii dintre comentatorii lui Nietzsche au fost tentați să creadă. Supraomul este doar o promisiune. El se definește în opoziție cu gloata, cu turma. În același timp el poate fi nimicit de puterea și nimicnicia turmei.

De aici și dezideratul nietzschean: să-i ferim pe cei puternici de cei slabi. Ca o exemplificare și confirmare a celor afirmate până acum, putem oferi un pasaj din “Așa grăit-a Zarathustra”:

**“Dar Dumnezeu acum e mort! Oameni superiori, cel mai cumplit pericol pentru voi era chiar Dumnezeu-acesta. De când se odihnește el în groapă, voi toți ați înviat din nou. Abia de-acum sosește Marea Amiază, abia de-acum omul superior va fi stăpân! Haideți! Fiți curajoși! Oameni superiori! Muntele viitorului uman de-abia acum are să se nască. Știind că Dumnezeu e mort – noi vrem acum ca Supraomul să trăiască.”<sup>38</sup>**

Aici reiese foarte clar sensul transmutării, a înlocuirii sistemului de valori vechi cu unul nou din care Supraomul nu este decât conceptul central. Probabil de aceea opera lui Nietzsche este atât de plină de contradicții: deși el critică vechea tablă de valori, noul sistem de valori promis încă nu a apărut. Și această afirmație nu trebuie să mire pe nimeni. Dacă Supraomul nu a apărut încă este normal că nici noul sistem de valori promis să nu fi apărut până acum. Din acest punct de vedere Zarathustra profetul poate fi similar cu Nietzsche însuși,

---

<sup>38</sup> Friederich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Ed.Humanitas, București, 1994, p.175



## Teme filosofice mereu actuale

---

creatorul, poetul, prevestitorul unui nou ideal, ideal pe care nu a ajuns nici chir el să-l zărească încarnat. Asemeni unui profet Zarathustra-Nietzsche vestește:

“Cei mai îngrijorați întrebă astăzi: Cum poate omul să rămână om? Dar Zarathustra este primul și singurul care întrebă: Cum poate omul să se depășească? În inima mea zace Supraomul, el este cel dintâi și totul pentru mine – nu omul: o! nu aproapele, nici cel sărac, nici cel ce suferă, nici cel mai bun. O, frați ai mei, tot ceea ce iubesc în om este că el e trecere și dispariție.”<sup>39</sup>

Așadar, sistemul de valori promis nu va sosi decât odată cu dispariția omului, atunci când o nouă rasă va înlătura de pe scena istoriei mărunta creatură care este omul. Această idee apare exprimată în mai multe dintre scrierile lui Nietzsche, nu numai în “Așa grăit-a Zarathustra”. Spre exemplu în “Genealogia moralei” această idee apare alături de critica unor concepte tradiționale:

**“Vreau să spun că și inutilitatea parțială, degradarea și degenerarea, pierderea sensului și a finalității, într-un cuvânt moartea, fac parte din condițiile adevăratului progressus ce apare întotdeauna ca întruchipare a unei voințe și căi spre puterea mai mare și se înfăptuiește întotdeauna în dauna numeroaselor puteri mai mici. Importanța unui progres se măsoară chiar după masa tuturor ce au trebuit să-i fie sacrificate; omenirea ca masă, sacrificată propășirii unei singure specii umane mai puternice – aceasta ar fi un progres...”**<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Idem, p.180.

<sup>40</sup> Friederich Nietzsche, **Genealogia moralei**, Ed. Humanitas,

Aceeași idee apare mult mai plastic exprimată în **“Amurgul idolilor”**:

“Într-adevăr, asta este una dintre culorile noului simțământ: cel care știe să înțeleagă istoria oamenilor ca pe a sa istorie, acela simte într-o imensă generalizare toată amărăciunea bolnavului care se gândește la sănătatea sa, a bătrânului care-și visează tinerețea, a îndrăgostitului căruia I-a fost răpită iubita, a martirului căruia i se prăbușește idealul, a eroului în seara bătăliei care nu a hotărât nimic – dar a purta, a putea să porți această uriașă însumare a amărăciunilor de tot felul și a rămâne în pofida lor eroul care, când mijește a doua zi a luptei, salută zorile și norocul său, ca omul care are înaintea și în urma sa un orizont de milenii, ca moștenitorul întregii distincții a spiritelor apuse și, mai cu seamă moștenitorul angajat, ca cel mai nobil dintre toți vechii nobili și, în același timp, primul dintr-o noblețe nouă, al cărui egal nu l-au văzut sau visat nicicând vremurile, a-ți încărca sufletul cu toate acestea, cu ce-I mai vechi și mai nou, cu pierderi, speranțe, cuceriri, izbânzi ale omenirii, a reuni în sfârșit toate acestea într-un singur suflet și a le înmănunchia într-un singur simțământ – aceasta ar trebui să zămislească o fericire necunoscută până acum de vreun om, fericirea unui zeu, plină de putere și iubire, plină de lacrimi și de râset, o fericire care, aidoma soarelui la apus, dăruiește neîncetat și aruncă în mare din nesfârșita sa bogăție, simțindu-se, ca și soarele, abia atunci cea mai bogată când cel mai sărman pescar vâslește cu o vâslă de aur! Acest simțământ dumnezeiesc s-ar numi atunci –

omenie!<sup>41</sup> „

Așadar, tendința idealistă a umanității, pusă în fața morții lui Dumnezeu, își dă seama de natura ei creatoare și creează acum idealuri despre care are conștiința că sunt noi și create pentru oameni. Tipul Supraomului, atmosfera existențială a acestuia, experiența lui intimă sunt propăvăduite de Zarathustra în discuțiile sale cu ceilalți, dar mai ales cu sine însuși. Misiunea ce-i revine acum, după moartea lui Dumnezeu, e aceea de a menține totuși caracterul eroic al existenței umane, de a readuce la viață tot ceea ce sub forma lui Dumnezeu apăsă ca străin și transcendent. Acest concept de Supraom pare să vină în contradicție cu cel deal patrulea și cel mai cutremurător concept al metafizicii lui Nietzsche. Este vorba de Eterna Reîntoarcere a Identicalului. Totuși nu este vorba de o contradicție fiindcă numai un Supraom este cel care poate privi neantul care se deschide reflexiei celui care îndrăznește să se raporteze în mod autentic la Reîntoarcerea Identicalului. Acest concept de negândit, așa cum îl numește Heidegger apare și în “Așa grăit-a Zarathustra” dar și în într-un pasaj, astăzi celebru, din “Știința voioasă”:

“Cea mai mare greutate – ce-ar fi dacă, într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta cea mai mare și ți-ar spune: Viața asta, așa cum ai trăit-o și cum o trăiești tu astăzi, va trebui s- o mai trăiești încă o dată și încă de nenumărate ori; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferință și fiecare plăcere, fiecare gând și suspin și tot ceea ce este nespuse de mic și de mare în viața ta, trebuie să ți se reîntoarcă, totul în aceeași înșiruire și acest păianjen și această lumină a

---

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche, **Știința voioasă**, Ed. Humanitas, București, p. 204.

lunii printre copaci, de asemenea această clipă și eu însumi. Veșnica clepsidră a existenței se răstoarnă iar și iar, mereu – și tu cu ea, praf al prafului!” Nu te-ai arunca la pământ și ai scrâșni din dinți, blestemându-l pe demonul care ar vorbi așa? Sau ai trăit o dată o clipă nemaiîntâlnită și i-ai răspunde: Ești un dumnezeu și niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc! Dacă te-ar copleși acest gând, așa cum ești, te-ar preschimba și poate te-ar zdrobi; întrebarea în toate și în orice mai vrei lucrul acesta încă o dată și încă de nenumărate de ori? ar apăsa ca cea mai mare greutate asupra faptelor tale! Sau ar trebui să te iubești pe tine însuși și viața pentru a nu mai cere nimic decât această ultimă și eternă confirmare și pecetluire?”<sup>42</sup> „

Aici se relevă foarte bine relația dintre “acest gând de negândit” și viziunea estetică a lui Nietzsche. Nu va reuși să privească în acest abis al neantului și eternității propriei existențe decât acela a cărui viață pare perfectă, nu din punct de vedere moral, ci estetic, cel care, asemeni marelui pictor, privind la opera sa terminată va spune, “da, îmi place!” Întrebarea care urmează este de aceea retorică: cine poate fi acest om? Desigur nu un om, ci Supraomul !

Ideea eternei reînțarceri este cel mai bine conturată în ultima sa lucrare și care se voia a fi cea mai importantă, “Voința de putere”:

**„Să gândim această putere în forma ei cea mai terifiantă: existența așa cum este, fără sens și țel, dar revenind inevitabil, fără un final care să fie Nimicul: eterna reînțarcere. Aceasta este forma extremă a nihilismului:**

---

<sup>42</sup> Friederich Nietzsche, **Știința voioasă**, Ed.Humanitas, București, p. 209;

**Nimicul (“absurdul”) veșnic! O formă europeană de budism: energia cunoașterii și a forței constrânge la o asemenea credință. El este cea mai științifică dintre toate ipotezele. Noi contestăm țelurile definitive: dacă existența ar fi avut vreunul, el ar trebui să fie atins.**<sup>43</sup>

În această lucrare nihilismul se pune în slujba unei noi “morale” și a unei estetici de un soi cu totul aparte: “Ce înseamnă nihilismul? – Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează. Lipsește scopul. Lipsește răspunsul la întrebarea De ce?”<sup>44</sup>

În aceeași operă găsim exprimat și puternicul vitalism de care dă dovadă Nietzsche. La el, în mod curios însăși ideea nihilismului este încărcată de viață și apare ca promovare, ca motor, al unei noi vieți: “Nihilismul radical este convingerea unei inconsistențe absolute a existenței, atunci când e vorba despre valorile cele mai înalte recunoscute; inclusiv înțelegerea faptului că noi nu avem nici cel mai mic drept să instituim un dincolo sau un “în sine” al lucrurilor, care să fie “divin”, care să fie morala întrupată. Această înțelegere este o consecință a “Veracității” mature: și astfel, chiar o consecință a credinței în morală.”(Voința...p.9). În acest pasaj apare și aspra critică nietzscheană vizavi de toate sistemele care împart Lumea în două: o lume ideală și o lume materială. De aici și acuza lui Nietzsche pentru acest fel de valori și sisteme filosofice. El le obiectează tuturor acestor sisteme faptul că împărțind lumea în două și creând iluzia unui ideal aflat într-o altă lume, ele conduc la o slăbire a forțelor vitale ale indivizilor de aici, din

---

<sup>43</sup> Friederich Nietzsche, **Voința de putere**, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 40-41

<sup>44</sup> Idem p. 9

lumea noastră, în concepția lui Nietzsche singura posibilă. Astfel, oamenii, cu gândul la ACEA ILUZORIE MÂNTUIRE ȘI RENAȘTERE SPIRITUALĂ dintr-o lume de apoi, își pierd energia vitală în încercări zadarnice în discuții și fapte lamentabile care slăbesc forțele individuale în favoarea unei lumi a cărei existență este chestionabilă. Căci, așa cum spune filosoful de la Basel, “dacă lumea ar fi avut până acum un scop ea și l-ar fi atins deja.” Din această concepție rezultă și aspra critică nietzscheană asupra tuturor acestor sisteme sau gânditori care propun distincția inteligibil-sensibil. Așadar, “caii de bătaie” a lui Nietzsche vor fi: creștinismul, iudaismul, platonismul, Socrate, Stoicii, Rousseau, Kant și Hegel. Cel mai înverșunat atac critic îl vor suferi totuși Isus, Socrate și creștinismul, persoane și curente la care tendința de diviziune dihotomică pe criteriul sensibil – inteligibil, este cea mai evidentă. Cu tot acest atac acid să nu se creadă că această critică are o formă coerentă și riguros organizată, ea fiind mai degrabă rodul unei reacții organice. Găsim de multe ori printre calitățile lui Nietzsche, așa cum se autodescrie el însuși, aceleași atribute pe care el le arăta ca aparținând propriilor dușmani. Și, este meritul lui Ernst Bertram de a fi arătat câteva din aceste contradicții și paradoxuri ale operei nietzscheene: “Nietzsche spune că la Socrate totul este exagerat, buffo, caricatură; că în același timp totul este ascuns, reticient, subteran (“Masca este pe placul a tot ce este profund”, se aude, contrapunctic, un sunet din Dincolo de...). Da, Socrate “a fost măscăriciul care l-a făcut pe oameni să-l ia în serios”

“Nu vreau să fiu un sfânt ci mai degrabă un măscărici...poate chiar sunt un măscărici”, se aude ecoul din ungherele lui Ecce homo.<sup>45</sup> „ Așa se întâmplă cu cazul lui

---

<sup>45</sup> Ernest Bertram, **Nietzsche – încercare de mitologie**, Ed. Humanitas, București, 1998.

Socrate dar și cu a lui Isus. Astfel, autorul care scrisese Anticristul și care fusese toată viața un înverșunat critic al creștinismului, la sfârșitul vieții, când boala mentală de care suferea îl împiedica să fie tot timpul lucid, într-o scrisoare adresată unui prieten se semnează Isus. Toate acestea nu trebuie să ne mire. Comportamentul lui Nietzsche își găsește explicația cea mai bună tocmai în aforismele sale: “Trebuie să ai dușmani pe măsură ca să poți deveni mare.” Probabil Socrate, Platon și Isus erau dușmani pe măsura lui Nietzsche. Dar nu sunt ei singurii criticați. Critica face parte esențială din însăși organicul nietzschean. Nici un mare filosof din trecut nu pare să fi scăpat de săgețile ascuțite ale filosofului german. Dar el aruncă săgeți și în prezent, ba chiar și în viitor nu numai în trecut, astfel încât nimeni nu va putea să afirme ceva despre opera lui fără să găsească imediat și un contraargument împotriva.

Prin aceasta Nietzsche rămâne un mare om de cultură, care, ca orice spirit mare, nu acceptă diletantismul și amatorismul, mai ales pe tărâmul culturii.

O mărturisește aceasta deschis în “Voința de putere”:

**“Scârba cea mai mare mi-au produs-o până acum paraziții spiritului: îi găsim deja pretutindeni în imunda noastră Europă, înzestrați cu conștiința cea mai curată. Poate puțini cam triști, puțin air pessimiste, în esență însă lacomi, impuri, strecurându-se insinuant, hoțeste, încăpățânați – și inocenți, ca orice păcătos mărunț și microb. Ei trăiesc de pe urma faptului că alți oameni sunt înzestrați cu spirit și dăruiesc cu brațele deschise: aceștia din urmă, așa cum se cuvine esenței spiritului bogat, sunt dezinteresați, lipsiți de simțul burgez al prevederii și risipitori, iar darul lor e la lumina zilei. Căci spiritul este un prost administrator căruia nu-i place să țină socoteală**

**pentru toate câte trăiesc și prosperă pe seama sa.”<sup>46</sup>.**

Putem vedea aici și o critică asupra acelor gânditori mărunți care cred că pot să suplinească prin diverse tertipururi, poate și prin erudiție, ceea ce numai o trăire autentică spirituală și totodată organică poate să ofere. Căci, pentru Nietzsche accesul la Ființă se face în mod necesar prin trăire, o trăire estetică de un soi cu totul aparte. Găsim aici poate și un avertisment adresat de gânditor celor care doresc să se apropie de opera sa. Avertismentul pare să spună: nu poți să-l înțelegi pe Nietzsche dacă nu ai trăit, ai gândit, ai simțit la fel ca Nietzsche. Ne întoarcem prin acest avertisment tocmai la începutul eseului nostru unde spuneam că orice idee ce se poate afirma despre filosofia lui Nietzsche este riscantă. Totuși, ar merita subliniată în final concepția axiologică a lui Nietzsche mai ales pentru faptul că astăzi el trece ca întemeietor al filosofiei valorilor. În opera sa își au originea expresii de largă circulație astăzi precum: “tablă de valori”, “răsturnarea tablei de valori”, “revaluarea tuturor valorilor”, “înstituirea unei noi table de valori”.

NOUA TABLĂ DE VALORI, care reprezintă pentru Nietzsche o adevărată obsesie, este în același timp tabla primordială a umanității, ce fusese cândva distrusă de creștinism. Ceea ce propune Nietzsche este nou numai față de valorile creștine, centrate în jurul milei. Această valoare fundamentală a moralei creștine este o nonvaloare, fiindcă ea se opune legii selecției naturale, care este legea evoluției. Prin milă sunt lăsate în viață exemplarele mai puțin izbutite, cele slabe și suferinde prin care pătrund în lume nonvalorile. Creștinismul, ca morală a milei, a instituit o falsă ierarhie de valori. Noua tablă de valori, pe care Nietzsche o

---

<sup>46</sup> Friederich Nietzsche, **Voința de putere**, Editura Aion Oradea, 1999, p. 55-56



propăvăduiește, are în centrul său o valoare opusă milei: puterea. În viziunea lui Nietzsche, valoarea își are originea în voință, în sensul pe care-l dau germanii acestui termen: el înseamnă și putere și trimite în mod spontan la voința de putere. Valoarea este dictată de o voință liberă, care-și dă sieși legea.

Voința de putere funcționează ca un criteriu al valorilor autentice, dar ea nu are nimic în comun cu forța brută. Înlăturând excesele ce nu pot lipsi dintr-un discurs pasional, cum este cel al lui Nietzsche, rezultă o cu totul altă viziune privind ierarhia valorilor, decât cea atribuită îndeobște celui care a scris Anticristul. Nu trebuie să căutăm în opera lui o coerență pe care el însuși o respinge, însă anumite idei revin constant, iar una dintre ele este aceasta: voința de putere, ca valoare opusă milei și destinată a fundamenta o nouă tablă de valori, opusă celei creștine, nu vizează decât orizontul spiritualului. Valorile noi marchează întotdeauna o ruptură față de cele recunoscute, dar la Nietzsche ierarhia însăși suferă o răsturnare. Friederich Nietzsche vizează, nu o reîntoarcere la o vitalitate lipsită de spirit, ci o spiritualitate vitală, ceea ce este cu totul altceva. Desigur, în viața de zi cu zi, mila și iubirea aproapelui nu pot fi decât valori pe care Nietzsche însuși nu le contestă decât rareori. Ele devin însă nonvalori de îndată ce sunt aplicate întocmai în domeniul culturii și al ierarhiei valorilor. Mila semnifică, din această perspectivă, criteriul extravaloric, ce va duce, desigur, la instituirea unor false ierarhii de valori. În general, societățile totalitare au instituit ierarhii valorice pe criterii inadecvate, de aceea asemenea societăți sunt în mod necesar decadente și dogmatice. Atunci când în vârful unei ierarhii este situat cineva care prin propria sa valoare s-ar fi plasat cu mult mai jos, întregul sistem este compromis.

**VALORILE TREBUIE LĂSATE LIBERE.** Ele se vor lupta una contra celeilalte, iar acest război al tuturor contra tuturor este cel care decide din interior locul fiecăreia. Rezultatul va fi deci o autentică ierarhie de valori și, mai departe, o societate puternică, o spiritualitate vitală. Deși supraomul este văzut ca un fel de despot al culturii, în sensul că el impune și celorlalți propriile sale valori, nu trebuie uitat că principala sa trăsătură nu este forța fizică, ci puterea de a crea. Să nu uităm că Nietzsche însuși a crezut în acest ideal. Bolnav și părăsit de speranțe, abandonat de aproape toți foștii prieteni, fără să mai poată crede în idealurile tinereții, torturat de necruțătoarea sa boală psihică, Nietzsche a continuat să creadă în continuare. Acesta este semnul unui mare artist, al unui mare om de spirit. Aceasta cu toate că Nicolai Hartman va considera că Nietzsche nu a reușit întru totul în încercarea sa estetică, îndeosebi în privința putinței de a da formă intuitivă creațiilor sale estetice pe care a încercat totuși să le pună în scenă:

“Printre treptele variate ale frumosului, fără îndoială, numai cele mai înalte posedă această adâncime a transparenței. Lucrul acesta nu trebuie să-l înțelegem doar cu referire la conținut. Căci tocmai aici se pun formei straturilor exterioare cerințele cele mai mari: acestea trebuie într-adevăr să aibă transparența cea mai înaltă, ele trebuind să săvârșească ceea ce altfel nimic în lume nu poate săvârși: să ne facă să vedem pentru prima dată aceea ce n-a existat vreodată, și anume chiar dacă în sine el este ceva ce nu poate fi spus. În fața mărimii acestei sarcini, cei mai mulți au dat greș. Ei nu sunt cei mai mulți, în adevăr vizionari și purtători de Idei. Trebuie însă să spunem că ei dau greș de cele mai multe ori și atunci când ei posedă înălțimea etică și previziunea profetică, așadar, când sunt purtători de Idei. Se mai cere în adevăr încă ceva: puțința de a indica adâncimea transparenței, intuitivitatea apariției. Este adevărat, arta cea mai mare știe să le reunească în

## Teme filosofice mereu actuale

---

adecvație uimitoare; există totuși multă artă profetică lipsită de cealaltă latură, care deci nu este capabilă să prezinte ideile sale intuitiv. În punctul acesta, de exemplu, Nietzsche nu a reușit, ca poet: el a putut, fără îndoială, să intuiască noul său ideal al omului și să-l iubească, dar nu a putut să-l obiectiveze intuitiv și plastic. Și de aceea el a rămas, cu toate formulele izbitoare pe care le-a acumulat, suspendat pe jumătate în abstracție.”<sup>47</sup>

Să nu uităm că în ciuda criticii pe care o adresează lui Nietzsche, Hartman însuși îi rămâne îndatorat compatriotului său mai ales în privința conceptului de viață ca operă de artă, concept de o asemănătoare izbitoare cu câteva din aforismele propuse de Nietzsche.

În final, merită spus că Nietzsche a fost și rămâne un mare filosof al culturii, căile deschise de el în acest domeniu începând să se lumineze abia astăzi.

---

<sup>47</sup> Nicolai HARTMAN - **Estetica**, Editura Univers, București, 1973

# Friedrich NIETZSCHE (1844-1900)



„Unul dintre cei mai profunzi, enigmatici și, în ultimă instanță, controversați filosofi din întregul perimetru al gândirii occidentale, Nietzsche a fost aprobat, denigrat, venerat sau pur și simplu neînțeles” – iată cum îl prezintă pe Friedrich Nietzsche apreciatul Philip STOKES în volumul 100 de mari gânditori ai lumii <sup>48</sup>.

F. Nietzsche vede lumina zilei în familia unui preot protestant, în anul 1844.

Ajunge cadru universitar la numai 24 de ani făcând parte din prestigiosul colectiv de profesori de la Universitatea din Basel. Din cauza degradării stării de sănătate este nevoit să se retragă parțial. Decide să adopte un stil de viață solitar. Călătorește mult prin Europa, încercând să-și refacă sănătatea și dedicându-se scrisului. Reușește să-și capete faima moderată

---

<sup>48</sup> Philip STOKES – *100 Mari gânditori ai lumii*, Ed. Lider, București 2003, p. 146.

în ultimul deceniu al vieții. Este mai mult ca sigur însă că nu a reușit să conștientizeze acest lucru, întrucât în anul 1889 este afectat de o ultimă cădere nervoasă ireversibilă, adică înnebunește.

Filosofia lui Nietzsche este grav afectată ca imagine de sora sa Elisabeth. Din cauza relațiilor avute de acesta cu socialiștii germani, filosofia nietzscheeană a fost catalogată pe nedrept cu o reputație de sprijinire a nazismului, deși mult mediatizatul și cunoscutul concept de *Übermensch* sau „supraom” se apropie mai mult de omul virtuos al lui Aristotel decât de glorificatul erou arian. Apoi, colecția de manuscrise modificate și editate de Elisabeth, publicată nu la multă vreme după moartea filosofului sub titlul generic *Voința de putere*, „a distorsionat gândirea lui Nietzsche, și ca atare, nu a fost primită cum se cuvine în secolul XX.”<sup>49</sup>

Despre creația lui Nietzsche se poate spune că include lucrări variate care tratează o largă gamă de teme, de la etică și religie, până la metafizică și epistemologie. Din întreaga sa operă se distinge un concept unitar, fapt sesizat în egală măsură de toți cei care au fost influențați într-un fel sau altul de ideile nietzscheene. Este vorba despre „conceptul de putere”

„Într-o anumită măsură influențat de Schopenhauer, deși fără o încărcătură metafizică aparte, a văzut forța conducătoare fundamentală a individului, exprimată prin nevoia de a controla și a domina forțele externe ce acționează asupra sa. Așadar, individul are nevoie de ceea ce existențialiștii îi vor acorda ulterior, anume de puterea de a fi stăpânul propriului destin.”<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Philip STOKES – *100 Mari gânditori ai lumii*, Ed. Lider, București 2003, p. 146.

<sup>50</sup> Idem, p. 146.

Este interesantă ideea lui Nietzsche conform căreia frustrarea provocată de nevoia imperioasă de a domina forțele exterioare ce acționează asupra omului, este responsabilă de existența a numeroase instituții religioase, care, manifestă o tendință generală de a subjuga și atenua voința. În conceperea și formularea ideilor sale filosofice, Nietzsche a fost puternic influențat și de tatăl său, care după cum subliniam mai înainte, a fost preot protestant. Nietzsche și-a exprimat în mod deschis ostilitatea față de credința creștină pe care o va numi „morala de sclav”. Conform gândirii sale, creștinismul putea fi considerat ca „resentimentul celui mai slab față de cel puternic. Cei cărora le-a lipsit curajul de a-și stăpâni propriile pasiuni, care în ultimă instanță au dat dovadă de lipsa tăriei de caracter, au căutat să se răzbune pe cei mai puternici decât ei, și nu în această viață, ci în cealaltă lume fictivă, unde o anumită putere, anume Dumnezeu, îi va răzbuna”.

Spre deosebire de contemporanii sau înaintașii săi – îl nominalizăm aici pe Schopenhauer cu ideile căruia s-a considerat în oponență – Nietzsche nu a judecat voința de putere ca pe ceva căruia trebuie să-i expunem rezistență, ci ca pe ceva care trebuie urmat și afirmat.

„Ea este – insistă Nietzsche- exuberanța primăverii, afirmarea vieții, rostirea lui Da!”

Analizând cu atenție operele filosofului de la Basel, putem distinge faptul că acesta nu a susținut dominația celor slabi de către cei puternici, și nici nu a sugerat că supremația voinței de putere aparține în virtutea nașterii, unei elite speciale.” Mai degrabă el a subliniat faptul că pe plan istoric, cum dominația celor puternici are ca rezultat , și este necesar să aibă ceea ce noi am putea numii astăzi „progresul evolutiv” al ființei umane.

Este mai mult decât interesant să constatăm că la Nietzsche puterea nu este considerată ca fiind fizică, ci mai

## Teme filosofice mereu actuale

---

degrabă psihică. De obicei, cei puternici sunt aceia care înregistrează împliniri ca individ. Aceștia reprezintă categoria de oameni care au reușit să învețe să-și controleze conștientul și subconștientul, să-și sublinieze pasiunile și să-și canalizeze voința de putere, transformând-o în forță creatoare.

Cred că este important să mai punctez o interpretare eronată, formulată frecvent la adresa operei lui Nietzsche. Studiind cu atenție și interpretând în mod cât mai logic și obiectiv profunzimea idelilor filosofice nietzscheene se poate constata că acesta nu a aprobat „morala de stăpân” și nici un astfel de sisteme specifice aristocrației. El a susținut întotdeauna că cei puternici au o datorie față de cei mai puțin norocoși.

„Omul virtuților îl ajută totodată pe cel nefericit, dar nu, sau aproape nu din milă, ci îndemnat de un impuls care este zămislit de excesul de putere” – precizează Nietzsche.

## BIBLIOGRAFIE:

● Marin AIFTINCĂ – **Ființă și valoare**, Ed. Argonaut, Cluj Napoca, 2003;

● Ernest BERTRAM – **Nietzsche- încercare de mitologie**, Ed. Humanitas, București, 1998;

● Gilles DELEUZE – **Nietzsche**, Ed. All, București, 1999;

● Hartman NICOLAI – **Estetica**, Ed.Univers, București, 1973.

● Friederich NIETZSCHE – **Voința de putere**, Ed. Aion Oradea, 1999,

● Friederich NIETZSCHE - **Știința voioasă**, **Ed.Humanitas**, București;

● Friederich NIETZSCHE - **Genealogia moralei**, Ed. Humanitas, București, 1994;

● Friederich NIETZSCHE - **Amurgul idolilor**, Ed. Humanitas, 1994.

● Friederich NIETZSCHE – **Așa grăit-a Zarathustra**, Ed. Humanitas, 1994.

● Philip STOKES – **100 de mari gânditori ai lumii**, Ed. Lider, București, 2003.



## Capitolul 5

# FENOMENOLOGIE ȘI HERMENEUTICĂ LA HUSSERL ȘI HEIDEGGER



# FENOMENOLOGIA – METODĂ ȘI STIL DE FILOSOFIE

Filosoful contemporan Husserl este totodată și unul dintre gânditorii care a dat o nouă direcție filosofiei contemporane prin inițierea unui nou domeniu al reflecției filosofice, domeniu ce poartă astăzi numele de FENOMENOLOGIE.

Deși domeniul descoperit de el avea să-și găsească discipoli atât printre conaționali cât și printre filosofi negermani, în final fenomenologia husserliană va ajunge să se dezvolte într-o serie de direcții originale și distincte, specifice fiecărui filosof în parte, direcții pe care bătrânul Husserl nu putea nici să și le imagineze probabil la începutul analizelor sale. Astfel, avem o fenomenologie franceză care se leagă în primul rând de numele lui Maurice Merleau-Ponty, fenomenologie cu care a simpatizat și un post-modernist precum Francois Lyotard, o fenomenologie cehă dezvoltată într-un mod interesant de către Jan Patocka sau Vladimir Jankilevics, fenomenologi găsindu-se astăzi, de fapt, în mai toate marile școli de filosofie, indiferent că este vorba despre

școala americană, englezească sau italiană.

Dar, cel mai faimos discipol și totodată oponent a stilului de filosofare husserlian rămâne Heidegger. Inițial asistent a lui Husserl, Martin Heidegger va încerca o continuare a operei maestrului său, continuare pe care nu a putut să o înțeleagă nici măcar bătrânul maestru și care a acuzat nu de puține ori filosofia heideggeriană de antropologism, psihologism sau existențialism. Fără a fi nimic din toate acestea filosofia lui Heidegger s-a vrut încă de la început a fi o ontologie hermeneutică sau o fenomenologie hermeneutică, fără a depăși prin aceasta canoanele fenomenologiei transcendente pe care și-a propus s-o dezvolte încă de la începutul proiectului său.

Pare a fi ciudată această dezvoltare la Heidegger cu atât mai mult cu cât Husserl definea raportul fenomenologiei, al filosofiei inițiate de el de fapt, cu istoria într-o manieră destul de depărtată de vreo variantă de tip hermeneutic.

Astfel, în “Filosofia ca știință riguroasă”, Husserl ne spune:

“Filosofia modernă a unei Weltanschauung este, așa cum am arătat deja, o odraslă a scepticismului istoricist. De regulă, acesta se oprește în fața științelor pozitive, cărora, inconsecvent cum este orice fel de scepticism, le atribuie validitate efectivă. Ca urmare, filosofia ca Weltanschauung presupune ansamblul tuturor științelor particulare ca pe un fel de trezorerie de adevăruri obiective și, în măsura în care ea își află scopul în aspirația noastră către o cunoaștere încheiată și unificată, suficient de cuprinzătoare, în aceeași măsură privește și științele particulare ca pe un fundament al ei.”<sup>51</sup>

Așadar, Husserl încearcă o depășire a metafizicii, dar cu

---

<sup>51</sup> Edmund HUSSERL - *Filosofia ca știință riguroasă*, Ed. Paideia, București, 1994, p.56;

toate acestea raportul său cu istoria filosofiei rămâne neexplicitat, filosoful german construindu-și mai degrabă filosofia într-o manieră mai apropiată de metodologia științelor exacte decât de demersul hermeneutic, așa cum avea să o declare în aceeași “Filosofia ca știință riguroasă”:

“Cu toate acestea, din rațiuni evidente insistăm asupra faptului că și principiile unor astfel de evaluări relative se află în sferele ideale, iar istoricul care valorizează, care nu vrea doar să înțelegem dezvoltarea pur și simplu, poate doar să presupună nu și – ca istoric – să fundamenteze. Norma matematicului se află în matematică, cea a eticului în etică etc. Dacă istoricul ar vrea să procedeze în manieră științifică și în evaluările sale, el ar trebui să caute fundamente și metode de fundamentare în aceste discipline<sup>52</sup>.”

Cu toate că demersul istoricist este mai degrabă legat de ideea unui Weltanschauung, ideea care nu l-a părăsit niciodată pe filosoful german, totuși el nu se restrânge la aplicarea unei filosofii rigide care nu are nici o legătură cu istoria filosofiei, așa cum bine remarcă unul dintre cei mai avizați cercetători români ai operei lui Husserl, Alexandru Boboc:

“Dincolo de ideea fenomenologiei ca știință despre fenomene (prezentată de matematicianul Lambert și Kant) sau ca teorie a etapelor succesive ale spiritului (Hegel), fenomenologia inițiată de Husserl propune o întoarcere la începuturi, adică la fundamente, la ceea ce este esențial și necesar pentru desfășurarea demersului teoretico-științific și filosofic. Tocmai de aceea, ieșirea din matca clasică a unei filosofii fundată pe rațiune, al cărei prototip îl constituie pentru Husserl, Descartes, și orietarea spre lumea vieții (Lebenswelt), lumea umanului, a determinat ceea ce s-a numit despărțirea de

---

<sup>52</sup> Edmund HUSSERL - **Filosofia ca știință riguroasă**, Ed. Paideia, București, 1994, p.55.

cartezianism<sup>53</sup>.”

Totuși, întoarcerea la începuturi are pentru filosoful german alte valențe decât cele pe care am fi tentați să i le atribuim, fenomenologia însemnând în primul rând o metodă și abia în al doilea rând un stil de filosofie.

Așadar, Husserl trimite către lucrurile însele, spre un univers în care obiectivitatea este asigurată prin epurarea lucrurilor de conotațiile lor accidentale. În felul acesta asistăm la ceea ce a fost numit, cu un concept bine ales reducția transcendentală, reducția la eidos, la idei. Husserl propune de fapt o fundare teoretico-gnoseologică, adică fenomenologică a logicii pure, logică ce cuprinde un cerc teoretic închis de probleme care se raportează în mod esențial la ideea de teorie; întrucât nici o știință nu este posibilă fără o explicare pornind de la fundamente, adică fără teorie, logica pură în modalitatea cea mai generală cuprinde condițiile ideale ale posibilității științei în genere. De fapt, logica formală și logica transcendentală tematizează logicul astfel încât el să poată satisface exigențe filosofice universale, de unde și necesitatea logicii transcendente, care nu este decât o concretizare a tezei generale fenomenologice, schițând întoarcerea de la domeniul analiticului-formal în evidența experienței lumii vieții. Acest nou orizont, neexperimentat în felul acesta de vreun alt filosof, se deschide interogației filosofice prin prezența imediată a egoului transcendental și al intersubiectivității transcendente. Așa cum preciza Husserl, ego-ul transcendental nu instituie în sine un alter ego transcendental în mod arbitrar, ci în mod necesar. Tocmai cu aceasta subiectivitatea transcendentală se lărgeste către intersubiectivitate, către socialitatea

---

<sup>53</sup> Alexandru BOBOC - **Filosofia Contemporană, orientări și stiluri de gândire semnificative**, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995;

intersubiectiv-transcendentală, care constituie terenul transcendent pentru intersubiectivitatea naturii și a lumii și nu mai puțin pentru intersubiectivitatea existenței tuturor obiectualităților ideale. De la această etapă, prezentă deja în Cercetări logice, filosofia husserliană se va dezvolta către regândirea fundamentelor umanității europene, pas pe care îl face odată cu celebra lucrare Krisis sau Criza umanității europene în care ni se spune:

“Pentru a putea face inteligibil caracterul inesențial al crizei contemporane, trebuia să se fi degajat conceptul de Europa în sens de teleologie istorică a scopurilor rațiunii infinite, trebuia să se arate cum lumea europeană s-a născut din ideile rațiunii, adică din spiritul filosofiei.<sup>54</sup> „

Deși criza nu poate să se clarifice numai prin eșecul raționalismului, prin refuzul unei culturi raționale, cum susținea Husserl într-un moment critic din istoria Europei, pledoaria sa pentru renașterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii nu poate să nu-și dezvăluie valențele active în noua stare de criză a unei Europe ce nu pare a mai înclina spre originalitatea ei comună cu cea a științei universale.

Din toate acestea rezultă un tip interesant de hermeneutică, care merge în dublul sens: revelarea fundamentelor umanității europene și dezvăluirea posibilităților ultime ale cunoașterii, așa cum reiese din reducția transcendentă. Totuși, demersul hermeneutic a lui Husserl este diferit de cel al altor autori contemporani precum Paul Ricoeur sau Clifford Geertz.

Paul Ricoeur definea interpretarea ca un joc dialectic, un proces continuu de ghicire și validare (guessing and

---

<sup>54</sup> Edmund Husserl, **Criza umanității europene și filosofia, în: Scrieri filosofice alese**, Ed. Academiei Române, București, 1993, p.222.

validation): acesta pornește de la presupuneri inițiale, ghicește sensurile reprezentate de evenimentele observate, apoi trece mai departe, la observarea altor elemente, la formularea altor presupuneri, reîntorcându-se permanent la presupunerile anterioare, validându-le sau corelându-le în funcție de cele aflate ulterior. Iar înțelegerea unui text este mișcarea prin care ajungem de la ceea ce se spune la despre ceea ce se vorbește în-prin el, este deci procesul de explicitare a mesajului implicit sau explicitarea contextului cultural reprezentat în text. Astfel, garanția validității interpretării constă tocmai în acceptarea caracterului deschis al ei, de aceea interpretarea unui text trebuie lăsată mereu deschisă reinterpretărilor ulterioare. Necesitatea acesteia ne apare și mai pregnant dacă ne gândim la relativitatea relației între “parte” și “întreg”, la faptul că interpretarea unei structuri se bazează, pe de o parte, pe interpretarea altor structuri pe care le înglobează, iar pe de altă parte formează baza de la care se încearcă interpretarea structurilor înglobante<sup>55</sup>.

O altă viziune hermeneutică care a făcut carieră în antropologia și filosofia socială a secolului XX este cea a lui Clifford Geertz. Pentru el omul este o ființă care, asemeni unui păianjen, trăiește într-o plasă, cea a sensurilor pe care el însuși le țese și care nu este altceva decât cultura. Și de aici reiese că aceasta nu este identificată cu ideile, valorile, normele, cunoștințele etc. existente în mintea oamenilor, ci este gândită ca având un caracter public, ca fiind constituită din formele sale de exprimare: ea se reprezintă și se reproduce prin diferite evenimente, gesturi, instituții, obiceiuri, fiecare dintre acestea având o dimensiune interpretativă în raport cu ea. Mai mult, cultura este un context în care oamenii își transmit semnele

---

<sup>55</sup> Paul Ricoeur, **The model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text**, Princeton, 1992;



altora, este deci sistemul semnelor interpretabile care se întrepătrund, în cadrul căruia comportamentele, obiceiurile dobândesc sens și pot fi descrise ca atare. Pentru desemnarea modelelor simbolice, care guvernează comportamentul și gândirea, Geertz introduce termenul de sistem cultural.

Sistemele culturale sunt modele despre și pentru realitate: ele sunt, pe de o parte, reprezentări, imagini ale realității iar pe de altă parte sunt construcții care definesc realitatea, o identifică cu o anumită interpretare a ei, o produc într-o anumită variantă, considerată a fi cea reală, normală, naturală. Modelele culturale astfel înțelese au atât funcții cognitive, cât și funcții afective și sociale: ele nu numai că definesc realitatea, ci formează și atitudinea față de ea, precum – de asemenea – fac posibilă comunicarea și înțelegerea interumană. Funcția de model cultural poate fi îndeplinită atât de către cadre conceptuale, categorii, cuvinte prin care realitatea este conceptualizată, cât și de către diferite obiceiuri, activități, evenimente, rituri prin care se consolidează concepții, relații sociale, reguli și moduri de a fi. Geertz analizează caracteristicile particulare ale religiei, ideologiei, artei și sensului comun, căutând să identifice modalitățile proprii prin care se realizează funcția culturală de bază a acestora. Metoda de analiză simbolică pusă exemplar în funcțiune de către gânditorul american este denumită de el “descriere densă”, iar de către alți cercetători textualizare.

Textualizarea este procesul cognitiv/comprehensiv desfășurat ca o mișcare circulară care izolează, apoi contextualizează; prin ea, un comportament, un act de vorbire, o credință, un rit este, pe de o parte, definit ca un ansamblu semnificativ și este sustras dintr-o situație imediată în care apare, iar pe de altă parte este reintrodus în contextul său, în realitatea înglobantă. Citind cu atenție analizele lui Geertz, putem observa că descrierea densă nu este pur și simplu o

prezentare în detaliu a unei situații concrete. Ea, mai mult decât atât, este o tehnică de interpretare bazată pe o îndelungată muncă de teren, pe observarea în detaliu a situației respective, dar și pe înțelegerea contextului în care ea apare și pe cunoștințele noastre dobândite în urma participării la alte evenimente. Cu ajutorul acestei tehnici se arată cum o instituție socială, un comportament etc, devine și este un locus semnificativ, un element comunicativ în cadrul unei culturi, cum își îndeplinește funcția interpretativă în cadrul grupului social vizat, cum se exprimă prin el imaginile despre sine și despre realitate ale membrilor<sup>56</sup>.

Aceste două exemple de model hermeneutic venite din filosofia culturii și filosofia socială ne arată că demersurile de tip hermeneutic îmbracă o varietate de forme în funcție de domeniu, context și spațiu cultural. Față de toate acestea hermeneutica de tip heideggerian este cu totul diferită. Deși Martin Heidegger vine din același domeniu și spațiu cultural cu Edmund Husserl, el va vorbi în scrierile sale despre o fenomenologie hermeneutică. Premisele acestei transformări se găsesc deja în primele scrieri ale lui Heidegger de după război. În acestea apare ideea că fenomenologia nu trebuie să pornească de la intuiție, așa cum o vedea Husserl ca intuiție a obiectelor, ci de la înțelegere. Descrierea nu trebuie concepută ca ceva de natură obiectivă ci ea trebuie văzută ca fiind condusă de înțelegerea obiectelor ca fenomene. Motorul acestei mutații este pus în mișcare de celebra răsturnare heideggeriană prin care elevul lui Husserl pune în locul eului transcendental viața în facticitatea sa. Ori, această viață factică este viață în lume, ea este istorică și poate fi înțeleasă istoric. Tocmai de aici și marea deosebire față de Husserl care încerca să găsească

---

<sup>56</sup> Clifford Geertz, **The interpretation of Culture**, New York: Basic Books, 1973, p.3-30;

instanțe obiective pentru a-și structura discursul și pentru a trasa limite cât mai exacte domeniului său.

Despărțirea lui Heidegger de Husserl, sugerează unii comentatori, poate constitui cheia înțelegerii tipului diferit de fenomenologie pe care îl practică cei doi autori, dar și a celor două perioade diferite pe care le traversează gândirea heideggeriană:

“Trecerea de la Husserl la Heidegger este de la esență la existență, respectiv de la descrierea fenomenologică la analitica existențială a fiindului uman, în fond, la o interpretare, o hermeneutică. În același timp, situarea acesteia pe filiera fenomenologică păstrează o unitate de metodă și justifică teza lui Heidegger, după care sensul distincției între Heidegger I și Heidegger II ar fi următorul: numai pornind de la ceea ce este gândit în I este accesibil ceea ce-i gândit în II, însă I nu devine posibil decât dacă este conținut în II.”<sup>57</sup> „

Un alt important comentator al operei heideggeriene, Walter Biemel vedea despărțirea dintre cei doi filosofi în modul următor:

“Husserl îl apreciaше foarte mult pe Heidegger, văzând în el cel mai important discipol și continuator – acum era dintr-o dată dezamăgit. Aici nu mai era vorba de o fenomenologie în spiritul său. Heidegger vedea în Husserl un înnoitor al filosofiei secolului XX și organiza adesea seminarii în marginea Cercetărilor logice, mai ales despre Cercetarea a șasea. Dar el nu era de fapt un urmaș, ci o dată cu el filosofia a cunoscut o răsturnare la care Husserl nu se așteptase.”<sup>58</sup> „

Așa cum spuneam, dacă pentru Husserl istoria faptică

---

<sup>57</sup> Alexandru Boboc, **Filosofia Contemporană, orientări și stiluri de gândire semnificative**, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995, p.153.

<sup>58</sup> Walter Biemel, **Heidegger**, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 37;

nu avea o importanță deosebită, pentru Heidegger, dimpotrivă, tocmai istoria devine firul călăuzitor pentru cercetarea fenomenologică. Și aici trebuie înțeleasă aplecarea lui Heidegger către textele sfintei scripturi dar și către filosofia vieții a lui Nietzsche. Tot aici trebuie găsit și punctul de plecare în analitica Daseinului, dar și coborârea în străfundurile cele mai adânci ale istoriei filosofiei, la presocratici, Parmenide, Heraclit dar și Platon și Aristotel. Astfel, hermeneutica lui Heidegger trebuie înțeleasă dintr-o perspectivă multiplă: din perspectiva Daseinului, a textelor care vorbesc despre viață în facticitatea ei și a istoriei filosofiei, acolo unde primii filosofi greci aveau posibilitatea situării în esența adevărului, în starea de deschis.

Referindu-ne la analitica Daseinului, punctul forte al teoriei lui Heidegger dar și cea mai contestată parte a filosofiei heideggeriene, confundate nu de puține ori cu o analiză existențialistă, putem porni în demersul nostru tocmai de la justa și comprehensiva observație realizată de Otto Poggeler în faimoasa sa lucrare “Drumul gândirii lui Heidegger”:

“Daseinul este el însuși hermeneutic, deoarece lui îi sunt vestite ființa proprie și sensul ființei în genere și, pe acest temei, ființa oricărei ființări.”<sup>59</sup> „

Elaborarea întrebării privitoare la ființă înseamnă așadar: transparentizarea unei ființări – a celei care pune întrebări – în ființa sa. Ființarea aceasta, care este de fapt orice persoană umană și care, printre alte posibilități o are și pe aceea de a pune întrebări, a fost denumită DASEIN.

Principala caracteristică a Daseinului este aceea că nu este pur și simplu, ființând într-un mod indistinct la fel ca celelalte ființări din această lume ci, că este cea ființare care în

---

<sup>59</sup> Otto POGGELER - **Drumul gândirii lui Heidegger**, Ed. Humanitas, București, 1998, p.59

esența ei este preocupată de Ființa însăși. Aici găsim și provocarea de bază al fenomenologiei hermeneutice care urmărește să ajungă la întrebarea privitoare la sensul ontologic al Daseinului, sensul primar al hermeneuticii fiind totodată și acela al unei analitici a existențialității existenței.

Așa cum spune și Walter 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. Ființa celui care pune întrebarea se deosebește de toate celelalte ființări prin aceea că el dezvoltă un raport cu sine însuși. Putința de a se raporta la sine însuși, de a se înțelege în posibilitățile sale de a fi, ba chiar de a trebui să le folosească, este o trăsătură fundamentală a acelei ființări care este privilegiată prin faptul că posedă o existență.”<sup>60</sup>

Constituția ontologică a Daseinului este dată de către o serie de existențiali care îl fac pe acesta să fie într-un anumit fel, să fie totodată ființarea privilegiată care are un raport privilegiat cu Ființa. Printre existențialii Daseinului se numără: faptul-de-a-fi-întru-moarte, faptul-de-a-fi-aruncat-în-lume, faptul-de-a-fi-pradă, faptul-de-a-fi-deschisul-originar, faptul-de-a-fi-pentru-sine sau faptul-de-a-fi-integral. Toți acești existențiali sunt explicați de Heidegger în ordine logică, astfel încât lucrarea sa Ființă și timp, în proporție de două treimi reprezintă o explicitare pe larg a existențialilor Daseinului.

În primul rând Daseinul se găsește în lume, aceasta iese în iveală prin faptul că, în primul moment al reflexiei el se constată ca fiind într-un anumit fel, modalitate de care nu este responsabil și pe care nu și-a dorit-o. De aceea Heidegger

---

<sup>60</sup> Walter BIEME - **Heidegger**, Ed. Humanitas, București, 1996, p.40-41.

vorbește de faptul-de-a-fi-aruncat-în-lume. Din păcate această expresie a fost înțeleasă în termeni existențialiști de către mulți care au citit “Ființă și timp” de-a lungul timpului. De fapt, intenția lui Heidegger nu era aceea de a atrage atenția asupra unei anumite angoase sau stări psihice care face dureroasă existența omului în lume așa cum apărea în operele “Ființă și neant” sau “Greața” a lui Jean Paul Sartre. Intenția heideggeriană a fost aceea de a arăta că Daseinul se găsește deja în lume în momentul în care ia act de existența sa. Ori, lumea însăși are o anumită structură care ține de cotidianitate, facticitate, mundaneitate. Tocmai de aici și tendința Daseinului de a se lăsa cuprins de lumea impersonalului Se. În marea lor majoritate oamenii au tendința de a se supune majorității, de a se conforma regulilor unui grup sau mediu social. De aici și caracterul impersonalului Se. Noi spunem adeseori: se spune, se face, se cuvine, ceea ce înseamnă refuzul reflecției și al gândirii. Poate tocmai de aceea tendința celor mai mulți dintre oameni este aceea de a se lăsa prinși în acest orizont, luând lucrurile ca atare și nemaipunându-și problema dacă posibilitatea respectivă este cea mai dezirabilă. Tocmai aici Heidegger atrage atenția asupra faptului că Daseinul se află mai întotdeauna toropit de lumea sa, ceea ce înseamnă că el refuză posibilitatea care îi este cea mai proprie, aceea a reflexiei asupra propriei sale esențe și origini. Din această cauză se întâmplă ceea ce a fost numit faptul-de-a-cădea-pradă. Această expresie nu trebuie nici ea înțeleasă existențial, ci luată ca și existențial al Daseinului, adică făcând parte din structura sa ontic-ontologică într-un mod indisolubil. Astfel, Daseinul ajunge să confunde Ființa cu ființarea și să înțeleagă lumea plecând de la ființare și nu de la ceea ce este originar și întemeietor: Ființa. Chiar și în înțelegerea de sine Daseinul ajunge să plece de la o ființare, altfel spus de la ceea ce este accident, de la ceea ce putea să fie sau să nu fie, identificându-

se chiar prin aceste aspecte mundane care îl fac să-i scape tocmai esența. Există însă și posibilitatea ieșirii din acest orizont iar aceasta îi aparține Daseinului autentic. Căci, Heidegger face această împărțire între Daseinul inautentic, despre care tocmai am vorbit și cel autentic care are o cu totul altă manieră de comportare și înțelegere. El ia ca punct de plecare în reflecția asupra lumii și sinelui, posibilitățile care îi sunt cele mai proprii și de la care plecând se înțelege într-o manieră originară și de netăgăduit. Această înțelegere înseamnă de fapt o întâlnire cu Ființa la cel mai înalt nivel și asumarea fricii care reiese din meditația asupra morții. Iar fiindcă vorbim despre moarte trebuie să aducem în discuție ceea ce Heidegger problematiza ca subiect de bază în “Ființă și Timp”: Timpul. Moartea este un eveniment de neocolit, eveniment care îl face pe Dasein să fie ceea ce este, o ființă a intervalului dar și a destinalității. Moartea nu este o simplă posibilitate la fel ca sutele de posibilități disponibile daseinului, ea este certitudine. Raportarea la ea și depășirea fricii ce reiese din relația cu acest eveniment ineluctabil face ca Daseinul să se raporteze, așa cum spuneam, și la o altă entitate care este timpul. Numai înțelegerea faptului de a fi o ființă limitată în timp îl poate face pe Dasein să ia anumite decizii, să fie ceea ce este. Nemurirea i-ar răpi Daseinului nu numai posibilitatea deciziei dar chiar și caracterul de Dasein împreună cu mulțimea existențialilor care îl fac să fie ceea ce este. De asemenea, moartea îi conferă Daseinului posibilitatea faptului-de-a-fi-integral, de a-și duce la împlinire posibilitățile sale, de a ajunge în posibilitatea proiectului care ține iarăși de propria sa structură. Astfel, prin faptul-de-a-fi-deschisul-originar Daseinul dă seamă de ceea ce constituie prima etapă a hermeneuticii heideggeriene, posibilitatea de revelare a Ființei, situarea în deschis, acolo unde se revelează nu numai posibilitatea cea mai proprie a Daseinului ci și esențialitatea Ființei. Prin aceasta Daseinul își

arată caracterul de ființare privilegiată care nu doar este printre celelalte ființări ci este într-un mod privilegiat ca ființare absolută.

Din păcate, mai ales datorită tehnicității lumii în care trăiește Daseinul ajunge să cadă-pradă-ființării iar aici se poate vorbi despre tirania obiectului tehnic care pune stăpânire pe Dasein, făcându-l să uite tocmai caracterul său esențial de foyer al Ființei. Așa cum arată și Alexandru Boboc:

“Dominată de prezența temei Ființei (Sein), gândirea târzie a lui Heidegger anunță: omul întrebuințează existența în sensul revelării, apărării și configurării sale. Esența tehnicii o văd în ceea ce numesc tendință spre configurare (Gestell), a cărei funcție spune: omul este format, revendicat și provocat de o putere ce devine evidentă în esența tehnicii, și pe care el însuși nu o mai stăpânește. La această concepție este de adăugat: gândirea nu mai pretinde nimic, filosofia este în stadiul terminal. S-ar putea ca drumul gândirii să conducă azi la tăcere iar principiul să fie: misterul supraputerii planetare a tehnicii îi corespunde caracterul de preliminară și diferențiere a gândirii, care încearcă să se ofere fără prea multă deliberare acestui negândit.”<sup>61</sup>

Aceasta poate fi consecința ultimă a tehnicității excesive a faptului-de-a-fi-pradă. Or, în momentul în care nu mai există nici un Dasein autentic asistăm și la moartea filosofiei, de fapt o criză a umanității moderne despre care vorbea și Husserl în prelegerile sale, aici demersurile celor doi filosofi întâlnindu-se din nou.

Cum spunea și Rilke: “dacă mai există măcar un om în care să rezide principiile umanității atunci umanitatea întregă

---

<sup>61</sup> Alexandru BOBOC - **Filosofia Contemporană, Orientări și stiluri de gândire semnificative**, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995, p.168;



este salvată prin el.” Totuși, s-ar putea să vină momentul în care să nu mai existe nici un Dasein autentic, în care ființarea să fie confundată cu Ființa într-o asemenea măsură încât distincția să devină imposibil de realizat.

Despre starea de inautenticitate a Daseinului vorbește foarte plastic și Walter Biemel, descriind într-o manieră interesantă această situație existențială:

“Dacă însă posibilitățile Daseinului nu sunt extrase decât din faptul de a avea de-a face cu cele ce fac obiectul grijii imediate, Dasein-ul ajunge să uite ceea ce el a fost deja, adică tocmai acel ceva care contribuie la definirea a ceea ce el poate să fie. Uitarea este definită de Heidegger în mod expres drept modalitate a temporalizării a ceea ce a fost, și anume în ipostaza sa neautentică ... Nu este deloc greu să găsești în literatură ilustrații ale felului în care Daseinul refuză pur și simplu să vadă ceea ce el a fost deja atunci când își proiectează viitorul, cum își neagă, ba chiar își refuză propriul său fel de a fi fost. În acest mod de a fi Daseinul se închide pe sine însuși, se înșeală în mod necesar asupra sie însuși, fuge de sine însuși (vezi de pildă, Rața sălbatică a lui Ibsen).<sup>62</sup>”

Tocmai de aceea Heidegger încearcă să recupereze facticitatea lumii, în locul eului transcendental Heidegger așezând viața în multiplicitatea aspectelor sale. Aceasta pentru că în imanența timpului găsim clipa ca moment privilegiat al timpului, ca loc al deciziei și hotărârii:

“Clipa nu este un moment prezent într-un șir temporal, ci este modul în care Daseinul este deschis către ceea ce întâlnește sau, mai exact, către ceea ce el însuși lasă să se întâlnească<sup>63</sup>.” Or, aici, în dimensiunea clipei trebuie găsit al

---

<sup>62</sup> Walter BIEMEL - **Heidegger**, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 74-75;

<sup>63</sup> Walter Biemel, **Heidegger**, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 74.

doilea moment al hermeneuticii heideggeriene, legătura cu viața factică și trimiterea către Noul Testament:

“În prelegerea sa intitulată INTRODUCERE ÎN FENOMENOLOGIA RELIGIEI, ținută la Freiburg, Heidegger a trimis la experiența factică a vieții, așa cum se exprimă ea în epistolele Sfântului Apostol Pavel. Heidegger introduce în discuție acel pasaj din capitolele 4 și 5 din Epistola întâia către Tesaloniceni a Sfântului Apostol Pavel, în care acesta vorbește despre speranța pe care este întemeiată viața creștinului, speranța în revenirea lui Hristos. Pavel spune despre revenirea, despre venirea în viitor a Domnului: Iar despre ani și despre vremuri, fraților, nu aveți nevoie să vă scriem, căci voi înșivă știți bine că ziua Domnului vine așa, ca un hoț în noapte (Tesaloniceni). Pavel, arată Heidegger, nu oferă nici o indicație temporală pentru această revenire; el chiar refuză în chip expres o astfel de indicație. Revenirea nu poate fi fixată, de pildă, în mileniul chiliașilor; Sfântul Pavel vorbește doar de instantaneitatea ei. El nu oferă caractere cronologice, ci kairologice. Kairosul te așează pe muchi de cuțit, în fața deciziei. Caracterele kairologice nu măsoară și nu stăpânesc timpul; dimpotrivă, ele ne plasează în interiorul amenințării ce vine dinspre viitor.<sup>64</sup> „

În acest fragment din lucrarea lui Otto Poggeler despre Heidegger se evidențiază în mod foarte clar maniera în care filosoful german gândește clipa ca și kairos dar și intenția sa hermeneutică, prin coborârea către textele biblice, Sfântul Augustin sau Kierkegaard. Această revenire la respectivele texte nu este întâmplătoare, aceasta deoarece credința creștină experimentează viața în facticitatea sa. Ea este, după cum spune tânărul Heidegger, așezată în chiar experiența factică a

---

<sup>64</sup> Otto Poggeler, **Drumul gândirii lui Heidegger**, Ed. Humanitas, București, 1998, pp.30

vieții, este această experiență însăși. Însă experiența factică a vieții este istorică; ea înțelege viața istoric sau, cum am spune astăzi, istorial. Ea nu trăiește doar în timp, ci trăiește timpul însuși.

Această coborâre în timp trebuie pusă în relație cu un existențial al Daseinului și anume faptul-de-a-fi-deschisul-originar. Căci, la fel ca în creștinism și în concepția lui Heidegger, momentul pentru ieșirea în întâmpinarea Ființei este nedecis ținând de timpul kairotic și nu cronologic.

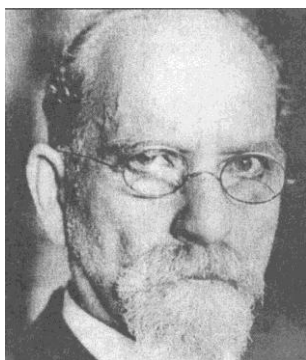
Al treilea moment al hermeneuticii lui Heidegger este ceea a fost numit destrucția istoriei ontologiei. Aceasta se face într-un dublu sens: prin coborârea la originile istoriei filosofiei și prin dezvăluirea tuturor acelor momente pe care Heidegger le consideră ca exprimând adevărul Ființei. De fapt, destrucția istoriei ontologiei înseamnă descoperirea conceptelor ei fundamentale, ba chiar trezirea simțului pentru istoricitate, oricât de paradoxal ar suna aceasta. Dar acest lucru înseamnă totodată o punere în lumină a omisiunilor săvârșite de ceea ce este încremenit în tradiție și mediat prin ea. Prin destrucția istoriei încremenite a ontologiei urmează să ajungem în locul dinspre care ea devine transparentă pentru noi și îi putem vedea și înțelege limitele. În cursul întregii sale vieți, Heidegger a urmărit acest proiect – în sensul acesta trebuie înțelese interpretările date de el lui Platon, Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel și Nietzsche dar în primul rând presocraticilor Heraclit și Parmenide. În celebra lui propoziție: “Ne-am născut prea târziu pentru zei, prea devreme pentru Ființă”, Heidegger concentrează o serie întregă de semnificații care se leagă de principalele concepte ale filosofiei sale. În primul rând, filosoful german vrea să arate că perioada actuală este un timp nepropice pentru exercițiul filosofic iar oamenii care-l populează sunt de fapt niște entități ale intervalului situate între un moment apus și unul care încă nu a venit. De

aici și raportarea critică a gânditorului la esența tehnicii moderne și la tirania obiectului tehnic. Vechii greci, gândea filosoful german erau în posesia unui tip de adevăr pe care epoca noastră a ajuns să-l oculteze. Concepția despre adevăr a lui Heidegger se leagă și ea destul de mult de gândirea anticilor și a manierei lor originare de a privi Ființa.

În lucrarea “Doctrina lui Platon despre adevăr”, Heidegger aduce în prin plan Mitul peșterii, comentând semnificațiile și simbolurile cuprinse în cadrul acestui mit. El compară soarta prizonierilor din peșteră cu aceea a Daseinului inautentic, a Daseinului toropit de lumea sa și trăind într-o aparență de adevăr. La fel cum umbrele de pe pereții peșterii sunt luate drept realitate de către cei obișnuiți să nu chestioneze fundamentele cunoașterii și ale propriei lumi, oamenii comuni din lumea noastră sunt obișnuiți să considere drept adevărate prejudecățile lumii în care trăim. Ieșirea din lumea peșterii a prizonierului norocos și contemplarea lucrurilor în lumina solară este asemeni întâlnirii dintre Dasein și Ființă. Mitul peșterii devine astfel și o morală pentru cei care refuză cunoașterea propriei naturii și a adevărului pe care aceasta îl presupune.

Acest al treilea moment al hermeneuticii Heidegeriene demonstrează faptul că opera marelui gânditor reprezintă o țesătură deosebit de complexă de concepte și reprezentări, iar marele ei mister îl reprezintă faptul că din orice direcție am privi spre ea, avem posibilitatea să ne reîntoarcem în orice punct de maximă importanță al ei. De aceea se poate afirma că la Heidegger fenomenologia este hermeneutică, iar ontologia, este fenomenologică. Ne găsim așadar în fața unei mărețe încercări a gândirii umane de a se replia asupra fundamentelor ei, de a găsi calea spre adevăr într-o lume în care acest tip de interogație devine tot mai rar.

## Edmund HUSSERL (1858-1938)



Cunoscutul filosof german. S-a născut în anul 1858. A fost profesor universitar la Göttingen și Freiburg. Este întemeietorul „fenomenologiei” ca reacție împotriva subiectivismului și iraționalismului, idei exprimate mai cu seamă în lucrarea „Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială”. Husserl precizează că fenomenologia exprimă analiza descriptivă a evenimentelor și proceselor subiective, aflată la baza tuturor sistemelor existențialiste. Afirmă că filosofia trebuie să-și înceapă cercetările asemenea științei, pornind de la probleme și subiecte reale și nu doar de la analiza cercetărilor întreprinse de alți filosofi. Are contribuții importante în analiza semantică și în formarea aparatului conceptual al logicii moderne. Amintim lucrările: „Cercetări logice”, „Logică formală și transcendențială”, „Meditații carteziene”.

Deși își făcuse cunoscute ideile în acest sens anterior, Husserl a conceput cercetarea științifică ca fiind nonempirică. Ea este mai degrabă o explorare conceptuală a percepției,

creдинței, judecării și a altor procese mentale” – precizează filosoful. Ca și în gândirea filosofică a lui Descartes, gânditorul german dorește în filozofie o întreprindere în esență rațională ce începe cu evidența în sine a propriei subiectivității a individului. Acest concept va fi respins de succesorul și urmașul său intelectual, Martin Heidegger.

Se poate spune că fenomenologia lui Husserl începe cu afirmarea conceptului de „intenționalitate” formulat de Brenano, potrivit căruia „toate stările conștiente trimit la un anume conținut, deși acesta poate să existe sau nu, poate fi abstract sau particular”. Mergând pe direcția trasată de Brenano, filosoful german sugerează că intenționalitatea minții face imposibilă separarea stării conștiente de obiectul ei, în sens ontologic.

Acestea pot exista doar împreună, ca două aspecte ale unui singur fenomen, concretizate în actul intențional. În consecință, consideră că este îndreptățit să afirme că, de fapt, „conștiința este direcționarea către un obiect”. Aprofundând această idee, filosoful consideră că în filozofie crucială este înțelegerea tuturor modalităților variate în care se manifestă această „direcționare” sau intenționalitate.

Husserl dovedește că este mai puțin preocupat de un scepticism evident în privința „cunoașterii lucrurilor” decât de cel referitor la „cunoașterea binelui” întrucât a identificat conștiința cu „actul intențional”. Însă sinele, nu este actul, ci subiectul care îl observă. Însă această concluzie este respinsă de Heidegger, dar adoptată de Sartre în lucrarea sa „Ființă și neant” unde conștiința este portretizată ca un fenomen mic, capabil să nege ceea ce este real, prin intermediul refuzului și imaginației.

Noi putem spune că Husserl a avut o însemnată influență asupra existențialismului și antropologiei filosofice.

# Martin HEIDEGGER

## (1889-1976)

Este născut la Messkirch, Baden în Germania. Studiază în cadrul Universității din Freiburg, mai întâi teologia, apoi filosofia. A fost unul dintre cei mai buni studenți ai lui Husserl. Mai târziu îi dedică acestuia principala sa lucrare „Ființă și timp”. Pătruns de ideile filosofice ale lui Nietzsche și Kierkegaard, pune bazele fenomenologiei existențialiste. Este reprezentantul principal al existențialismului „ateu”. Procedează la o critică romantică a civilizației contemporane, condamnând proliferarea tehnicii și determinând depersonalizarea individului, care ar cădea pradă „banalității cotidiene” (das Man). După părerea gânditorului existența „autentică” s-ar putea dobândi printr-o „gândire existențială”, prin trăirea intensă a Anguoasei în fața Neantului, a morții, idei dezvoltate pe larg în lucrările „Ființă și timp”, „Introducere în metafizică”, „Fenomenologie și teologie”.



Martin Heidegger poate fi considerat ca fiind unul dintre cei mai influenți gânditori ai secolului XX. Format la școala fenomenologică, se îndepărtează ulterior de aceasta. Principala sa operă, „Ființă și timp” din păcate rămasă neterminată, conține o analiză a modului specific de a fi în lume al omului. Ontologia fundamentală dezvoltată de filosoful german descrie structurile importante (existențiale) ale omului, sigurul care are posibilitatea de a pune întrebarea privind sensul ființei. Heidegger a făcut distincție între gândire și tehnică, concluzionând că supremația celei din urmă în civilizația occidentală semnificând intrarea filosofiei în stadiul ei terminal. Singură, reflecția asupra limbii – idee dezvoltată în volumul „Loc de adăpost al ființei” – oferă o modalitate de a împiedica uitarea ființei. Această idee, precum și altele din concepția sa filosofică sunt exprimate în formă extinsă în lucrările: „Despre esența adevărului”, „Originea, operă de artă”, „Nietzsche”, „Esența binelui”, „Repere pe drumul gândirii”.

Ca urmare a exprimării publice a unor laude la adresa lui Hitler, faima și imaginea sa cunosc o deteriorare evidentă. Este îndelung criticat din aceleași motive, cariera sa fiind afectată negativ. Numeroși contemporani ai lui Heidegger au considerat că acesta a fost cel puțin simpatizant al național-socialismului, dacă nu chiar adept sincer. Legat de toate aceste controverse, după război filosoful a declarat că tot comportamentul și atitudinea sa legate de național-socialism aveau legătură cu un experiment social de mare anvergură care a luat o turnură greșită.

Se poate spune că din fericire, contribuția adusă filosofiei nu are culoare politică. Din fericire sau nefericire influența sa profundă asupra filosofiei a fost recunoscută.

Încă din antichitate, începând cu Platon, filosofii au gândit la ceea ce este și ceea ce putem cunoaște despre ceea ce



este. Această problematică implică o serie de dualisme, în special cel cartezian al subiectului și al lumii înconjurătoare. La fel ca și Nietzsche, filosoful german respinge această divizare, respingând noțiunea unei lumi externe spectatorului conștient.

Martin Heidegger se concentrează asupra întrebării: „Ce este ființa?”. Filosoful pune problema că „înainte de a ne putea întreba asupra a ce gen de proprietăți au obiectele, mai întâi trebuie să privim și să examinăm, în manieră apriorică, ce înseamnă că ceva „este”. Întrebarea poate fi considerată ca izvorând din cea mai elementară nedumerire filosofică: <<De ce este CEVA mai degrabă decât nimic>>. Puțini filosofi sau sisteme filosofice au formulat această întrebare și totuși, pentru Heidegger, răspunsul este esențial și necesar formulării altor interogații filosofice”.

În concepția lui Heidegger „ce este Ființa” se concretizează la interogația privitoare la particularitatea ființei umane. Filosoful dă Ființei numele vag de Dasein, adică „a-fi-în-lume”. Această noțiune „a-fi-în-lume” vrea să denote ceea ce noi în mod obișnuit numim subiect uman, însă distincția subiect-obiect este bineînțeles, respinsă. Pentru Heidegger, „a-fi-în-lume” este o perspectivă care se dovedește a fi o situație a acțiunii desfășurate în timp. În concluzie, Dasein-ul se dorește a fi perspectiva, de la care pornind sunt generate acțiunile.

„...În viziunea lui Heidegger, interogația – De ce există ceva mai degrabă decât nimic?” trimitea la opțiunea Dasein-ului. Acest Dasein alege să construiască din nimic și astfel, fără Dasein, nimic nu ar exista.<sup>65</sup>

Martin Heidegger și opera sa rămân ca ceva permanent fascinant, meritând perpetuum atenția tuturor acelor care doresc să descopere ceva inedit în filosofia secolului, nu cu multă vreme în urmă încheiat.

---

<sup>65</sup> Philip STOKES – **100 mari gânditori ai lumii**, Ed. Lider, București, 2003, p. 251

## BIBLIOGRAFIE:

● Ioan IVANCIU – **Filosofia lui Paul Ricoeur**, Editura Realitatea Românească, 2004

● Edmund HUSSERL – **Filosofia ca știință riguroasă**, Ed. Paideia, București, 1994;

● Edmund HUSSERL – **Criza umanității europene și filosofia, în: Scrieri filosofice alese**, Ed. Academiei Române, București, 1993;

● Alexandru BOBOC – **Filosofia Contemporană, orientări și stiluri de gândire semnificative**, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995;

● Paul RICOEUR – **The model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text**, Princeton, 1992;

● Clifford GEERTZ – **The interpretation of Culture**, New York: Basic Books, 1973;

● Walter BIEMEL – **Heidegger**, Ed. Humanitas, București, 1996;

## Teme filosofice mereu actuale

---

● Otto POGGELER – **Drumul gândirii lui Heidegger**, Ed. Humanitas, București, 1998;

● Martin HEIDEGGER – **Ființă și Timp**, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2001;

● Martin HEIDEGGER – **Repere pe drumul gândirii**, Ed. Politică, București, 1998.

● **Mic dicționar enciclopedic, ed. a II-a revăzută și adăugită**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

● Ioan N. ROȘCA, - **Specificul Fenomenologiei Franceze: Maurice Merleau-Ponty**, Ed. Ardealul, 2001.

● Philip STOKES - **100 mari gânditori ai lumii**, Ed. Lider, București 2003.



## Capitolul 6

# CONCEPȚIA LUI CONSTANTIN RĂDULESCU MOTRU DESPRE PSIHOLOGIA POPORULUI ROMÂN ȘI MISTICISMUL LA ROMÂNI



## DESPRE PSIHOLOGIA POPORULUI ROMÂN

Constantin Rădulescu MOTRU a avut, așa cum recunosc astăzi în mod unanim toți cercetătorii filosofiei românești, un rol aparte în răspândirea și punerea în circulația a unor cunoștințe noi și în spiritul cel mai înaintat al filosofiei vremii sale. Astăzi, C.R. Motru este revendicat, așa cum se știe, nu numai de filosofie ci și de psihologie și sociologie, domenii în care a activat de asemenea și în care a elaborat diverse teorii și modele. De fapt, lucrările sale combină o serie de elemente din toate aceste trei științe, opera sa fiind o filosofie psihologizată sau o psihologie filosofico-sociologică. Interdisciplinaritatea prezentă în întreaga sa operă, o regăsim cel mai bine exprimată în “Personalismul energetic”, lucrare substanțială de peste 800 de pagini în care găsim exprimate cele mai îndrăznețe teze ale filosofului și psihologului Motru. Această lucrare este și cea care stă la baza edificiului sistemului său filosofico-psihologic, sistem în care se încearcă decriptarea personalității și caracterului omului, a popoarelor și nu în ultimul rând a națiunilor. În acest demers, deloc simplu și plin de capcane, filosoful român va intra în dialog și cu câteva dintre cele mai importante nume ale filosofiei din vremea sa,

dintre care se remarcă într-un mod absolut figura marelui Nietzsche, autor cu care Motru poartă o polemică dură dar totodată și fructuoasă.

Un alt filosof care se pare că a exercitat o influență deosebită asupra lui Motru este I. Kant. Vizavi de acesta, critica filosofului român este mai voalată, dar și în cazul lui, Motru încearcă să traducă sistemul marelui filosof german prin filtrul propriei teorii asupra personalității umane. Lucrarea lui Motru nu rămâne lipsită nici de elemente venite din folclor, etnologie și alte științe, elemente care fac analizele sale deosebit de îndrăznețe pentru timpul său. Fiind elevul renumitului W.Wundt, creatorul psihologiei experimentale, Motru va încerca să aducă și psihologia științifică la noi în țară și se numără printre primii universitari care au predat de pe poziții de deplină cunoaștere și în spiritul timpului său această disciplină.

Activând de pe poziții de cunoscător în toate cele trei discipline amintite: psihologia, filosofia și sociologia, numele lui C.R. Motru nu putea să rămână fără rezonațe în epocă. Nicolae BAGDASAR îl va pune în a sa “Istorie a filosofiei românești” pe poziția secundă de mare gânditor al modernității noastre, după materialistul Vasile Conta.

Totuși, în ciuda voluminoasei sale opere și a bogatei activități științifice, C.R.Motru nu a fost apreciat unanim de către toți contemporanii săi. Uneori, întreaga sa operă a fost contestată ajungându-se chiar, așa cum ne spune Ion Ianoși în a sa “Istorie a filosofiei românești”, la pocirea batjocoritoare a numelui său din Motru în “mortu”, făcându-se astfel aluzie la sistemul decrepit, abstract și prea puțin atractiv al filosofului român. Memorabile rămân și atacurile generației '27, care îl condamnă din prisma unui filosofii mai vii, a unui trăirism mai apropiat de organic, de viață și mult mai puțin încărcat de abstracțiuni.



Nu trebuie uitată nici formația de jurist a lui Motru, care îl face un bun cunoscător al sistemelor juridice din spațiul european, îndeosebi a celor apusene. Totodată trebuie menționat și faptul că filosoful român a îndrăznit să scrie și să publice filosofie într-o vreme când în țara noastră domnea analfabetismul și interesul pentru filosofie era aproape nul. În plus, dând dovadă de un deosebit altruism, el a încercat promovarea unor noi talente și nume tinere dintre noile generații de filosofi, dintre care, unii, vor deveni ulterior contestatarii săi virulenți.

Astăzi, când distanța temporală ne face opera filosofului mai accesibilă și mai puțin expusă unei polemici directe, putem observa atât meritele cât și lipsurile sale. Într-adevăr, timpul a decantat ceea ce părea la un moment dat abstract și superfluu în opera gânditorul român astfel că valoarea sa poate fi apreciată printr-un filtru mai corect. În primul rând se poate observa puternicul determinism care există în chiar opera sa de bază, "Personalismul energetic". În același timp se pot observa și germeii naționalismului, care a fost o constantă a întregului secol XIX, secol care de altfel e numit chiar secolul naționalismului. Astfel, nu este de mirare, că filosoful român încearcă să facă comparații, aprecieri, să scoată în evidență deosebiri, între poporul român și alte popoare europene și nu numai. Această tendință nu poate fi desigur înțeleasă decât sub germeii naționalismului, un curent atât de răspândit în epocă. Astăzi, însă, când acest curent și-a mai domolit din puterea sa de a influența și revoluționa masele și chiar gânditorii, analizele de genul celor a lui Motru ni se par oarecum speculative și superflue pe alocuri. Pagini întregi scrise despre natura sufletului românesc ne apar, astăzi, mai ales în lumina noilor rezultate ale antropologiei culturale și ale psihologiei cognitive, generalizări pripite, realitatea sufletească a milioane de indivizi care compun o întreagă națiune, neputând fi prea

simplu încadrabilă într-un concept, fără a se recurge, așa cum am spus, la generalizări prea puțin valide.

În ciuda acestor probleme care se ivesc de la prima vedere cititorului operei lui Motru, rămân și o serie de idei originale care trebuie amintite. Au fost deja menționate câteva din ideile filosofului român care îl apropie pe acesta de interacționiștii americani, îndeosebi de COOLEY. La fel ca și acesta, Motru consideră că societatea și omul sunt “realități mentale” sau “realități sufletești”, ansambluri relativ unificate de acte sufletești. Diferențierea dintre realitatea externă și cea internă este bine specificată și foarte similar, în ambele doctrine, reușindu-se depășirea atât a solipsismului cât și a realismului naiv. Motru ne spune că există atâta realitate câte sunt stările sufletești în cercul luminos al conștiinței actuale, adică în actul nostru sufletesc. Actul sufletesc este un proces unitar, cum sunt toate procesele organice din natură. Lumea și realitatea noastră este întocmai cu totalitatea “actelor noastre sufletești”, nimic mai mult, nimic mai puțin. Iar aceste “acte sufletești” nu sunt “nici dincoace nici dincolo de lumea externă”; ele sunt “întreaga realitate cunoscută nouă: lumea externă și internă la un loc”.

Tot în același context, unele dintre observațiile lui Motru despre caracter rămân bine conturate și chiar își păstrează valabilitatea până astăzi: “Când manifestările externe decurg dintr-un fond sufletesc bine constituit, zicem că individul are nu numai o personalitate, ci și un caracter. Caracterul este astfel o însușire mai intimă, morală, pe când personalitatea este o însușire mai externă, socială. Prin urmare, zidindu-ne personalitatea, se zidește însăși realitatea socială astfel încât între fondul sufletesc și realitatea externă există o corelație interioară.”

Aserțiunile lui Motru despre viața sufletească, caracter și personalitate s-au reflectat într-o manieră interesantă și în

filosofia sa asupra culturii. Și aici, însă, se găsesc prezente înclinațiile sale teleologice ceea ce nu înseamnă că studiile sale asupra culturii sunt și lipsite de originalitate. Pentru Motru unitatea de scop și de tradiții fixează temelia uneia dintre unitățile sufletești cele mai importante pentru individ. Prin urmare, o societate este ansamblul “unităților sufletești înlănțuite” și “această înlănțuire constituie ceea ce numim puterea sufletească a culturii” și deci a societății. Esența societății este, iată, cultura. Fiecare unitate sufletească (derivată din modul diferit de grupare a diverselor elemente sufletești) alcătuiește o “unitate de cultură”. Societatea nu este nimic altceva, decât ansamblul acestor unități de cultură actualizate de actele sufletești efective. Societatea deci, este în esența ei o realitate mentală, sufletească sau noologică.

Trebuie consemnat totuși că Motru s-a îndepărtat destul de mult de teoriile deterministe, prin unele aspecte ale gândirii sale, dar în același timp și de cele individualiste, cum ar fi cea maioreșciană a formelor fără fond, care constată această problemă, fără însă a putea să-i și ofere o explicație, deoarece aceste teorii nu ajunseseră la înțelegerea adecvată a ceea ce înseamnă mediu sufletesc și a importanței sale pentru om. Teoria lui Motru, conform căreia societatea și puterea ei reală pot fi explicate numai prin “experiența sufletească” fixată în unități de cultură actualizate de acte sufletești, a fost novatoare în epoca sa. Mai mult, teoria subsecventă a “creșterii și descreșterii” fondului sufletesc și asupra rolului său de a filtra alte experiențe și de a garanta cuantumul de libertate posibilă într-o epocă, dimpreună cu examinarea formelor degradate ale acestei realități sufletești, sunt toate idei și teorii de o noutate absolută pentru acel moment când au fost elaborate, unele dintre ele, fiind intuiții care își păstrează prospețimea până azi. Motru este și întâiul filosof român care a diagnosticat maladia modernității noastre, punându-i și numele de politicianism,

nume care vă dăinui în cultura noastră fiind folosit cu succes și azi pentru a caracteriza unele individualități și comportamente din sfera politicului.

Dacă, însă, „Personalismul energetic” se definește a fi o formă de raționalism, mai exact “un raționalism pus la punct cu progresul științei contemporane”, lucrarea de mai mică întindere “Psihologia poporului român” se definește, încă din primele sale rânduri, a fi “o psihologie socială care are drept scop să determine și să explice însușirile sufletești ale unei populații”. În această lucrare, la fel ca și alți oameni de știință ai vremii sale C.R.Motru pleacă la drum în încercarea de găsire a însușirilor sufletești ale poporului român, de la trei factori pe care îi consideră esențiali în determinarea specificului oricărui popor: fond biologic sau ereditar, mediu geografic și caractere instituționale dobândite de popor în cursul evoluției sale istorice. În concepția lui Motru, toți acești factori își pun amprenta asupra formării personalității unui popor sau comunități; dar în timp ce factorul geografic și cel biologic acționează cumva mecanicist, cel instituțional se formează în decurs de generații în șir, prin sedimentarea celor mai importante caracteristici ale poporului respectiv. Aici Motru pledează, poate involuntar, pentru un ineism spiritual, căci altfel cum s-ar putea explica faptul că unele popoare ajung să-și dezvolte o adevărată cultură instituțională, un spirit autentic și original, pe când altele nu reușesc să depășească niciodată stadiul copilăriei. Motru ne spune:

“Popoarele care au creat instituții spirituale sunt cele cu cultură națională, adică cele creatoare de originalitate sufletească în istoria omenirii<sup>66</sup>”.

Iar mai încolo ideea continuă:

---

<sup>66</sup> Constantin Rădulescu Motru, **Psihologia poporului român**, Ed. Paideia, București, 1999, p.12;

“Nu toate popoarele sunt capabile de cultură națională. Spiritualitatea nu este un produs al timpului.<sup>67</sup>”

În acest context devine de neînțeles critica pe care o lansează ulterior asupra popoarelor care nu au reușit să-și dezvolte caractere instituționale. Poate fără să vrea, Motru se situează aici într-un tip de determinism care ne amintește întrucâtva de puterea destinului implacabil, așa cum era ea descrisă de vechii greci.

Comparația nu este întru totul nevalidă deoarece autorul însuși ne mărturisește că: “Fiecare popor cult își are structura și evoluția sufletească proprii sieși, își are destinul său.” Tema destinului este una recurentă în filosofia lui Motru, ea apărând chiar și în titlul unei lucrări de metafizică și anume “Timp și destin.” Ideea destinului se împletește aici în mod strâns cu aceea a idealului pe care trebuie să-l urmeze un popor. Un popor și-a realizat destinul atunci când și-a atins idealul. Criticând carențele poporului român, Motru pare totodată să fie și îngăduitor cu ele explicându-le prin faptul că “la poporul român idealul e greu de atins căci are o cultură mai nouă”. Situându-se pe această poziție critică, Motru se definește ca împărtășind poziții asemănătoare cu cele maioresciene și trădează totodată formarea filosofului la școala ilustrului înaintaș, Titu Maiorescu. În același timp, Motru se rupe de o întreagă tradiție de patriotism desuet și lipsit de substanță care a adus elogii poporului român din orice poziție și perspectivă posibilă, de multe ori fără nici un spirit critic.

Inspirându-se oarecum din teoria formelor fără fond a lui Maiorescu, C.R.Motru contrapune individualismului sufletului românesc, individualismul culturilor apusene, care au știut fiecare la vremea lor să-și găsească propriul ideal și deci să-și împlinească propriul destin. Astfel, poporul român, aflat

---

<sup>67</sup> Idem p.12

încă, nu tocmai în copilărie ca și popoarele primitive africane, dar totuși în prima tinerețe, este încă departe de maturitate, ceea ce înseamnă că suferă încă de o carență ontologică. Această carență Motru o explică printr-un șir de caracteristici negative pe care le îmbracă poporul român. Aceste trăsături de personalitate ale poporului cad ca niște sentințe, sunt spuse în manieră absolută de cele mai multe ori, într-o manieră herderiană, și nu au mare validitate științifică, trebuie să o subliniem azi răspicat. Prima dintre aceste caracteristici enumerate, Motru o consideră a fi faptul că românului “nu-i place tovărășia”. Totuși, mai încolo se afirmă că “Fiecare sătean face ceea ce va crede că va face toată lumea.”<sup>68</sup> „ Motru va explica acest paradox explicit prin faptul că “Individualismul românesc este o simplă reacție subiectivă, un egocentrism, sub influența factorului biologic.”<sup>69</sup>”

Idealul ar fi desigur transformarea individualismul subiectiv într-unul instituțional. Aceste caractere negative sunt explicabile prin faptul că poporul nostru nu este încă maturizat iar tendința imitaționistă cât și individualismul primitiv sunt doar consecințele lipsei sale de maturizare. Deși Motru nu face comparația aici cu persoana umană individuală, această apropiere este realizată în alte lucrări, mai ales în cele de psihologie în care ni se spune că adolescenții, neavând o personalitate bine conturată încearcă să se regăsească în diverse grupuri sociale, unele cu un statut social foarte scăzut, prin care se încearcă regăsirea propriei personalități, încă nedeplin formată. Tendința de a imita, de a te lăsa purtat de gura satului, de a ține cont de ce ar putea spune ceilalți, de te “mișca încotro bate vântul”, într-un cuvânt acest imobilism paralizant duce la

---

<sup>68</sup> Constantin Rădulescu Motru, **Psihologia poporului român**, Ed. Paideia, București, 1999, p.16;

<sup>69</sup> Idem, p.17.

stagnare și este unul dintre factorii care trag țara în jos.

Românul - ne spune Motru - este curajos dar numai în grup. Tot în grup el poate fi și erou. Aceste calități se pierd atunci când trebuie să ia o decizie individuală, să acționeze în numele său propriu. Astfel, curajul și lașitatea nu sunt decât fețele aceleiași monede: a lipsei caracterului instituțional, al treilea element care duce la construcția personalității unui popor, așa cum am văzut la început. Toate aserțiunile conduc, așa cum am văzut, la aceeași concluzie: poporul român nu are o personalitate pe deplin formată. În definirea personalității sale sunt implicați mai degrabă factorii biologici și cei ai mediului geografic înconjurător. Nu degeaba se menționează în diverse proverbe și zicători populare, apropierea românului de natură: “codru-i frate cu românul”. Identitatea elementelor din natură cu cea a comunității de trăire și limbă este exprimată și în creațiile culte fiind bine surprinsă chiar de către Eminescu însuși: “Și de aceea tot ce mișcă-n țara asta, râul, ramul, mi-e prieten numai mie.” Individualitatea nu pare să aibă ancoraj prea mare în ființa românului, lucru ce rezultă cu precizie prin faptul că românul e refractar modernității, dar când e să acționeze împreună cu comunitatea sa, face adevărate acte de vitejie.

Motru devine foarte acid în unele pasaje ale lucrării, punând pe seama românilor o serie de atribute negative. Astfel, românul este, în opinia autorului: neperseverent, tradiționalist, nedisciplinat, muncește dezordonat și nu știe să aprecieze lucrurile după valoarea lor economică ci numai după cea subiectivă. O altă trăsătură deficitară este aceea că, pentru român “timpul nu este monedă”. Timpul poate fi orice numai monedă nu. Aceasta și în opoziție cu englezul pentru care timpul înseamnă bani. Românul se târguiește însă ore în șir pentru un lucru de nimic, din aceasta reieșind foarte clar valoarea redusă pe care o acordă timpului. Totuși, Motru ține

să scoată în evidență și trăsăturile pozitive ale poporului nostru, afirmând că acesta este: primitiv, răbdător, tolerant, iubitor de dreptate, religios.

După enumerarea atâtor caracteristici, uneori de-a valma, filosoful mehedințean pare să conștientizeze că aceste trăsături enumerate nu se potrivesc tuturor românilor, de aceea și revine cu precizarea: “O absolută identitate de structură nu există niciodată între toți indivizii unui popor.”<sup>70</sup>”

Iar mai încolo ni se spune că dacă s-ar înșira laolaltă toate câte s-au afirmat despre poporul român, s-ar forma un mozaic imposibil de descifrat.

---

<sup>70</sup> Constantin RADULESCU MOTRU - **Psihologia poporului român**, Ed. Paideia, București, 1999, p.26;



# CONȘTIINȚA RELIGIOASĂ ȘI MISTICISMUL LA ROMÂNI

Generalizările cu privire la poporul român sunt și mai greu de formulat deoarece:

“Poporul cu o finalitate spirituală corcită din diferite timpuri este un popor pierdut pentru istoria omenirii<sup>71</sup>”

Din acest pasaj reiese foarte clar tendința lui Motru de a compara modelul nostru cultural și spiritual cu cel al popoarelor apusene, despre care gânditorul român vorbește în termeni elogioși și le propune ca model de urmat. Spre deosebire de aceste popoare pentru care respectarea legilor este aproape o religie, una din caracteristicile românilor este și aceea de nerespectare a legilor, românii, în special țăranii români ghidându-se după legile nescrise, după legile comunității proprii și nu după cele formale ale statului, care sunt prea abstracte pentru ei. Tot aici sunt evidențiate și o serie de alte metehne deloc lăudabile, ale poporului român la care: “convingerile sunt întemeiate pe zvonul public”, oportunismul este literă de lege, românul fiind “după cum bate vântul și întotdeauna de partea celui mai tare”. De asemenea, religia nu

---

<sup>71</sup> Idem, p. 26

izvorăște din convingere adâncă, ci este o religie comunitară, mai degrabă o tradiție. Toate acestea dovedesc încă o dată că structura interioară a sufletului românesc nu e încă formată. De aici rezultă și lipsa conștiinței valorii sufletului individual. În aceeași structură insuficient formată se găsește și tendința poporului român către misticism. Religia, care este tot o formă a coeziunii comunitare, se manifestă și prin felul în care este văzută mântuirea. Aici, vocația mistică se împletește cu o viziune comunitară asupra sferei politicului: “Toți așteaptă mântuirea de la acțiunea poporului întreg<sup>72</sup>.” Aici însă nu este vorba despre solidaritate ci despre un fel de sociabilitate determinată de împrejurări externe. Aici Motru vorbește în termeni aproape nietzscheeni, influența filosofului german observându-se foarte clar mai ales în fragmentele următoare: “Românul are un suflet gregar și nu solidar căci solidaritatea este ținta spre care se îndreaptă cultura iar gregarismul este anterior oricărei culturi... Imităm ca oile faptele din jurul nostru și nu arătăm o energie decât atunci când suntem în grup.<sup>73</sup> Recunoaștem aici ceea ce Nietzsche numea spirit de turmă, spirit pe care îl condamna ca fiind creația firilor slabe, resentimentale și lipsite de putere creatoare.

Motru pune gregarismul românesc pe seama condițiilor geografice și biologice în care și-a desfășurat viața acest popor. Dacă în trecut gregarismul s-a dovedit a fi o caracteristică cu valoare adaptativă, sporind șansele de adaptare în acest spațiu, acum el este un balast inutil:

“Gregarismul sufletesc a fost în trecut pentru neamul românesc, cea mai nimerită armă de luptă. Fără el nu s-ar fi putut menține unitatea limbii și bisericii. Dar, dacă el a fost de

---

<sup>72</sup> C. R. Motru, **Psihologia poporului român**, Ed. Paideia, București, 1999, p.40;

<sup>73</sup> Idem, p.43;

## Teme filosofice mereu actuale

---

ajutor în trecut, acum este dăunător<sup>74</sup> „.

În următoarele capitole ale lucrării, mult mai puțin atractive, Motru ține să prezinte câteva dintre tipurile psihologice considerate de el reprezentative pentru poporul român și felul în care el s-a manifestat în istorie. Aceste tipuri și psihologii descrise sunt: psihologia industriașului, a martorului, a revoluționarului și a ciocoismului.

Industriașul este prezentat ca fiind modelul spre care ar trebui să tindă românii, pe când ciocoii este o însumare a caracteristicilor negative pe care le are neamul nostru, ciocoii fiind o constantă de neignorat în decursul istoriei noastre. Psihologia martorului este descrisă mai degrabă datorită experiențelor de jurist a lui C.R.Motru, în cadrul ei narându-se episoade picante din timpul proceselor.

Ideea de bază a lui Motru și din această carte, dar și din alte lucrări e aceea că munca este singura cale de rezolvare a problemelor sale dar totodată ea funcționează și ca factor catarhic, având chiar darul mântuirii. Și aici, Motru lansează o sentință dură asupra poporului român: “Suntem meșteri de gură și răi de faptă.”

În lucrarea “ETNICUL ROMÂNESC” se continuă discursul filosofului cu privire la caracterul românilor, de data aceasta insistându-se asupra formării religiei și a mentalității religioase:

“Credințele, legendele, formulele de vrajă, simbolurile folosite de locuitorii satelor românești sunt minunate încrucișări spirituale născute din păgânism și creștinism, cum nu se mai întâlnesc niciunde în cealaltă lume creștină.”<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Ibidem, p.46;

<sup>75</sup> Etnicul românesc, Ed. Fundației România de Măine, București, 1999, p.34;

Aceasta poate și pentru faptul că ortodoxismul este o învățătură îndreptată spre inima omului; iar aceasta vine în consonanță cu felul în care e construit sufletul românului. În aceeași lucrare apare și mult vehiculata idee a spațiului românesc ca entitate hibridă între Est și Vest, între păgânism și civilizație:

“Nu suntem la prima năvălire de barbari. Românii au fost doar de veacuri o veșnică santinelă pusă să apere, în acest colț al Europei, creștinismul și civilizația.”<sup>76</sup>

Din această situație hibridă, cât și datorită incompletei formări a sufletului românesc reiese și misticismul nostru. Totuși, poporul român, așa cum o va declara Motru în “Personalismul energetic”, nu are vocație religioasă. Aceasta deoarece pentru o vocație religioasă ai nevoie de tradiții seculare, deci de o îndelungată istorie instituționalizată: “Vocația religioasă este sui generis. Ea servește la conservarea specificului etern pe care-l are fiecare popor în sufletul său. Pe fruntea fiecărui om de vocație religioasă stă scris: prin mine se dezvăluie aceea ce aveți fiecare etern în voi.”<sup>77</sup>

Discuția continuă pe tărâmul vocației religioase a popoarelor însăși: “O ultimă chestiune ce ne rămâne de examinat este chestiunea dacă viața religioasă constituie cu necesitate acea ce am numit specificul etern al personalității unui popor. Pot exista popoare fără viață religioasă? Adică, pot exista popoare fără tradiții religioase și deci fără posibilitate de a da din sânul lor vocații religioase? Popor fără religie nu există. Există, cu toate acestea, popoare care dau din sânul lor vocații religioase. Cum se explică sterilitatea acestora?”

Aici, Motru este din nou foarte tranșant, critica făcută

---

<sup>76</sup> Idem p.36

<sup>77</sup> C.R. Motru, **Personalismul energetic**, Ed. Eminescu, București, 1984, p.698;

de el p r nd să vizeze din nou  i românii: “Se explică din faptul că unele popoare au o dublă via    religioasă. Au o via  religioasă primitivă, profund legată de sufletul lor, şi au şi o via  de împrumut, nouă, legată de tehnica civiliza iei lor, dar superficială. Cu alte cuvinte, sunt popoare cu o dublă personalitate. Aceste popoare trăiesc cu inteligen a lor într-o lume, şi cu inima lor în altă lume. Tradi iile lor religioase se mărginesc la perpetuarea ritualului extern al cultului şi nu la perpetuarea credin ei religioase însăși. Aceste popoare, pe t r mul religios, nu pot fi decât sterile în voca ii. Pu ine popoare îndeplinesc astăzi condițiile cerute pentru o adevărată via  religioasă. Mai la toate întâlnim o via  religioasă pe etaje. De aceea, să nu ne mirăm că vocațiile religioase sunt a a de rare”<sup>78</sup>.

L s nd la o parte metodele  i maniera de abordare a unor subiecte, cum este şi cel al românismului, găsim la C.R.Motru unele idei valoroase încă. Cel pu in pentru perioada în care a scris  i pentru istoria filosofiei românești, el rămâne un nume de marcă.

---

<sup>78</sup> C.R. MOTRU -**Personalismul energetic**, Ed. Eminescu, București, 1984, p.699.

# Constantin Rădulescu MOTRU (1868-1957)



S-a născut în localitatea Butoești din județul Mehedinți în anul 1868. Este considerat ca fiind unul dintre cei mai de valoare filosofi și psihologi români. În anul 1923 obține titlul de Academician. Este profesor universitar la Universitatea din București. Între anii 1938-1941 deține funcția de președinte al Academiei Române. În anul 1906 înființează primul laborator de psihologie experimentală din

România. Nu după multă vreme, mai precis în anul 1910, pune bazele și conduce „Societatea de studii filosofice” numită mai târziu „Societatea română de filosofie”. Conduce sau coordonează mai multe publicații printre care „Noua revistă română”, „Revista de filosofie”, „Analele de psihologie”. În anul 1905 editează publicația „Studii filosofice” transformată

după aproape două decenii, în anul 1923, în „Revista de filosofie”.

Gândirea filosofică a lui Rădulescu – Motru este dominată de „personalismul energetic” care consideră ca scop al evoluției cosmice formarea și desăvârșirea personalității umane desupra căreia postulează personalitatea divină. Concepția referitoare la un determinism teologic, energetic și personalist presupune includerea intervenției umane în mersul societății. Ideile sale sunt susținute cu numeroase principii din criticile lui Kant exprimate în „Personalismul energetic” și „Elemente de metafizică pe baza filosofiei Kantiene”.

Situându-se pe poziții tradiționaliste și etniciste, Rădulescu Motru a realizat o critică a fondului tradițional românesc („Românism” - 1936), a politicianismului primitiv românesc („Cultura română și politicianismul” - 1904). Promotor al psihologiei experimentale în România, a elaborat numeroase lucrări originale în domeniu, printre care: „Problemele psihologiei” și un „Curs de psihologie”. În probleme de ideologie politică a teoretizat conservatorismul („Doctrina conservatoare”) și a susținut teoria „statului țărănesc”. Spre sfârșitul vieții s-a apropiat de filosofia marxistă căutând să o concilieze cu personalismul său.

Sistemul filosofic elaborat de C.R. Motru denumit personalism energetic, a căutat să confere o fundamentare științifică personalismului, îmbinându-l cu energetismul lui W. Ostwald. Filosoful român a conceput studiul personalității pe baze biologice și științifice subordonând însă întreaga evoluție a universului unui singur scop: formarea și desăvârșirea personalității umane, deasupra căreia postulează „personalitatea divină”.

Deși s-a situat în unele împrejurări pe poziții de stânga se poate spune despre el că a fost în general un teoretician al conservatorismului politic. Pentru susținerea celor afirmate se

pot aminti lucrările sale „Doctrina conservatoare” – 1902 și „Concepția conservatoare și progresul” – 1922. S-a delimitat de anumite excese iraționaliste și xenofobe ale „gândiriștilor”.

Legat de domeniul psihologiei – un domeniu virgin și nebătătorit în România – activitatea sa a fost cu totul pozitivă. Concepând psihologia ca pe o știință exactă, a scos în evidență legătura proceselor psihice cu cele fiziologice, a încurajat dezvoltarea cercetărilor experimentale de laborator și a luat în considerație acțiunea factorilor sociali asupra vieții psihice.

Constantin Rădulescu-Motru este unul dintre cei mai valoroși gânditori născuți pe pământ românesc. Însă asemenea multor alte personalități de certă valoare, numele său nu este nici măcar amintit într-un sondaj efectuat în vara anului 2006 de două prestigioase instituții media pentru desemnarea primelor zece personalități din România. În schimb, numele lui C.R. Motru figurează pe poziția 98 într-un clasament efectuat la nivel planetar care nominalizează primii 100 de mari gânditori ai lumii, clasament efectuat după o grea și responsabilă muncă de Philip STOKES. Orice comentarii legate de cultura generală a majorității românilor, de programa de învățământ din școlile țării și dorința de cunoaștere a valorilor umane naționale este de prisos.



## BIBLIOGRAFIE:

- Constantin Rădulescu MOTRU – **Psihologia poporului român**, Ed. Paideia, București, 1999;
- Constantin Rădulescu MOTRU - **Etnicul românesc**, Ed.Fundației România de Măine, București, 1999;
- Constantin Rădulescu MOTRU - **Personalismul energetic**, Ed. Eminescu, București, 1984;
- Ion IANOȘI – **O istorie a filosofiei românești**, Ed. Biblioteca Apostrof, 1996, Cluj-Napoca.



## Capitolul 7

# LIBERTATE ȘI CONȘTIINȚĂ MORALĂ LA RAȚIONALIȘTII MODERNI



## ARGUMENT ȘI SCURT ISTORIC

Ideea de libertate umană, potrivit căreia, prin spiritul nostru, noi suntem cauza propriilor noastre acțiuni, se raportează la cea de necesitate, care afirmă că acțiunile noastre și spiritul care le guvernează se află sub incidența unor cauze naturale sau sociale. Cele două idei formează un cuplu opozitiv, polar, astfel încât niciuna nu poate fi înțeleasă pe deplin fără a fi raportată la cealaltă. Suntem noi liberi, acționăm potrivit propriilor noastre opțiuni, sau, dimpotrivă, conduitele noastre sunt supuse unei determinări absolute? Dacă suntem liberi, libertatea noastră exclude necesitatea? Dacă acțiunile noastre sunt cauzate inevitabil, necesar, oare necesitatea exclude libertatea? Așadar, ce raport există între libertate și necesitate? Se exclud reciproc, sau, dimpotrivă, la om, nu există una fără cealaltă? Dacă libertatea nu exclude cauzarea necesară a acțiunilor noastre, atunci în ce mai constă libertatea?

Pentru om, pentru a ști ce stă în puterea sa și ce nu, problema libertății a fost mereu actuală. Astăzi, întrebările despre libertate și, mai ales, răspunsurile la ele sunt cu atât mai necesare cu cât trăim într-o societate numită a democrației și

libertății, în care termenul de libertate este folosit cu pasiune și obstință de către toți, dar nu de toți în același sens, sau, cel puțin, nu cu înțelesuri concordante, așa cum încearcă să le releve o perspectivă cuprinzătoare, filosofică. Prin urmare am ales să tratez această temă fiind eu însămi pasionat de problematica libertății și dorind să înțeleg mai bine atât acțiunile mele, cât și conduitele celor din jurul meu și, în genere, pe cele din societatea timpului nostru. Totodată, am optat pentru clarificarea ideii de libertate la raționaliștii moderni, deoarece conceptul modern de libertate premerge toate concepțiile actuale, referindu-se atât la principalele aspecte de conținut, cât și la ipostazele majore ale libertății, care sunt reluate și adâncite de unele sau altele din concepțiile filosofice contemporane.

Pe lângă justificarea alegerii temei, consider că este necesar ca, în prezenta introducere, să mă refer succint și la istoricul ideii de libertate, mai exact la principalele poziții privind raportul dintre libertate și necesitate, pentru a fixa mai bine noutatea și importanța concepțiilor raționaliste moderne.

În istoria filosofiei, întrebări despre libertate și necesitate și despre raportul dintre ele au existat încă din antichitate.

În etapa elenistică a filosofiei grecești, stoicul Zenon susținea, în acord cu credințele mitologice și religioase, că libertatea ar însemna supunerea față de necesitate, astfel încât concepția sa diminuea și, la limită, chiar anula specificul libertății de a fi o putere distinctă, chiar dacă inserată necesității. De fapt, el absolutiza ordinea naturală și pe cea socială, pe care le considera divine, și, de aceea, ajungea la concluzia că omul nu poate fi liber decât prin respectarea necesității, iar nu prin evadare din sfera necesității, ceea ce n-ar fi posibil, și nici prin înfruntarea acesteia, ceea ce ar fi posibil, dar în zadar, pentru că n-ar duce la câștigarea libertății, ci,

dimpotrivă, la înfrângerea oricărui efort uman și la afirmarea atotputerniciei necesității.

În același timp, dimpotrivă, atomistul Epicur gândea că libertatea exclude necesitatea, definind-o ca opoziție față de necesitate. Omul ar fi liber în măsura în care ar renunța la viața socială, unde ar trebui să se supună legilor și cerințelor sociale, și s-ar retrage în viața de familie, sau într-un cerc restrâns de prieteni, sau în solitudine, unde, nemaifiind constrâns de diferitele legi și îndatoriri sociale, își alege singur un mod de viață.

În perioada medievală, de subordonare a filosofiei de către religie și teologie, doctrina religioasă, în speță creștinismul, a încercat să pună de acord cele două poziții extreme: de absolutizare a necesității și, respectiv, de rupere a libertății față de necesitate (ceea ce implica, de fapt, o absolutizare atât a libertății, cât și a necesității în măsura în care prima s-ar putea detașa complet, absolut, de cea de a doua, iar aceasta din urmă ar rămâne atotputernică și n-ar putea fi înfrântă de cea dintâi, obligată să se refugieze într-o sferă restrânsă). Astfel, doctrina creștină a susținut atât atotputernicia lui Dumnezeu, cât și liberul arbitru al omului (ca posibilitate de a alege între bine și rău) și a încercat să concilieze cele două idei, care păreau a se exclude, susținând că, tocmai pentru că este atotputernic și nu poate fi clintit din atotputernicia sa, Dumnezeu i-a acordat omului liber arbitru, povățuindu-l să aleagă binele, dar lăsându-l pe acesta să decidă în sfera propriilor lui fapte, fără a-i permite, totuși, să zădărnicească planurile divinității. În perioada modernă, în secolul al XVII-lea, dominat de empirism și raționalism, filosofii raționaliști sunt cei care au contribuit cel mai mult la analiza libertății. Și ei au căutat să depășească opoziția dintre libertate și necesitate. Deși n-au exclus existența lui Dumnezeu, pe care l-au înțeles însă mai mult filosofic, ca substanță supremă, și mai puțin

teologic, ca persoană, ei s-au diferențiat de doctrina medievală în principal prin faptul că au raportat libertatea la o necesitate de tip natural, iar nu supranatural. Mai exact, raționaliștii au raportat libertatea la mai multe forme ale necesității naturale și, deci, au distins mai multe ipostaze ale libertății, și anume: 1) în raport cu necesitatea interioară, 2) în raport cu necesitatea fizică, 3) în raport cu necesitatea morală. În ce privește gradul de independență sau dependență a libertății față de necesitate, Descartes a pus un accent mai puternic pe libertate, Spinoza pe necesitate, iar Leibniz a sugerat că fiecare din cei doi termeni are aproximativ aceeași putere asupra celuilalt.

Diferențele dintre cei trei raționaliști moderni în înțelegerea libertății sunt strâns legate de deosebirile dintre concepțiile lor despre existență, în speță de ideile privind raportul dintre spirit și materie, dintre suflet și corp, cât și în teoriile lor despre cunoaștere, îndeosebi în considerațiile privind raportul dintre voință, pe de o parte, și rațiune și simțire, pe de altă parte. De aceea, voi prezenta concepția fiecăruia despre libertate în corelație cu principiile ontologice și cele gnoseologice afirmate de fiecare. Totodată, având în vedere caracterul mai general al principiilor ontologice și al celor gnoseologice în raport cu cele despre libertate, voi analiza și expune fiecare concepție în manieră deductivă, dinspre general spre particular, așa cum procedează și d-l prof. Ioan N. Roșca în cartea sa de Filosofie modernă. Nu neglijez nici faptul, susținut de d-l profesor, că filosofii “concep omul nu doar ca parte a existenței și cunoașterii..., ci, mai mult, ca existent exemplar, prin trăsăturile căruia se descifrează și însușirile lumii și ale cunoașterii”<sup>79</sup> și, ca atare, expunerea poate porni și de la aceste idei spre celelalte.

---

<sup>79</sup> Ioan N. Roșca, *Filosofie modernă*, București, Editura Fundației România de mâine, 1995, p. 13.



## IDEEA DE LIBERTATE LA DESCARTES

***PREMISE ONTOLOGICE.*** Ontologic, Descartes trece de la monismul de tip deist, prin care admite o unică substanță supremă, pe Dumnezeu, la dualism, prin care susține că Dumnezeu a creat două tipuri de substanțe secunde, deci două tipuri de entități independente una de alta, substantia extensa sau materia și substantia cogitans sau spiritul. Materia este unică și constituie temeiul (substratul) fenomenelor fizice, iar spiritul sau sufletul uman este multiplu, existând atâtea spirite câți oameni există, și constituie temeiul fenomenelor psihice, sufletești. Fiecare substanță are o esență, aceasta se definește printr-un anumit atribut, iar acesta se manifestă într-o multitudine de moduri, adică de aspecte sau feluri ale sale, care sunt fenomenele subîntinse de substanța respectivă. Substanța întinsă are ca atribut întinderea, iar modurile acesteia sunt fenomenele fizice. Substanța cugetătoare are ca atribut gândirea, iar modurile acesteia sunt fenomenele psihice. În acest sens, în lucrarea sa *Principiile filosofiei*, Descartes afirmă: “Și anume, întinderea în lungime, lățim și adâncime

constituie natura substanței corporale, iar gândirea constituie natura substanței care gândește. De altfel, tot ceea ce se poate atribui corpului presupune întindere, ceea ce nu e decât o dependență (nota ns.: în textul latin, o modalitate) a ceea ce este întins; la fel, toate proprietățile pe care le găsim în lucrul care gândește nu sunt decât moduri diferite de a gândi.”<sup>80</sup>

Despre materie, Descartes menționează că aceasta este totuna cu plinul, care exclude vidul absolut, sau cu corpul în genere, definit prin întindere și diferit de corpurile individuale. El caracterizează lucrurile corporale prin însușiri care sunt o expresie a întinderii, cum sunt forma (ce presupune o anumită configurație în planul întinderii), cantitatea (legată de mărimea și numărul figurilor întinse), locul și timpul sau durata (care măsoară schimbările lucrurilor întinse). El adaugă că în lumea lucrurilor există și mișcare, dar consideră că, fiind întins, corpul nu posedă dinamism interior, adică nu are puterea de a se mișca singur. În consecință, concepe schimbarea numai ca mișcare mecanică, ca schimbare a formei sau ca deplasare a unui lucru dintr-un loc în alt loc sub acțiunea unui alt lucru din exterior, și conchide că, fiind independentă de natura internă a lucrurilor, mișcarea este, alături de materie, un fel de substanță secundă, care a fost introdusă în materie de Dumnezeu și care se conservă cantitativ. Filosoful caracterizează prin mișcare mecanică, extrinsecă atât corpurile neînsuflețite, cât și pe cele organice, ale ființelor vii.

Detaliind modurile gândirii, Descartes afirmă: “Căci toate modurile gândirii pe care le sesizăm în noi pot fi reduse la două generale, dintre care unul constă în a intui prin intelect și celălalt în a te determina prin voință. Astfel a simți, a imagina și chiar a concepe lucruri pur inteligibile nu sunt decât moduri

---

<sup>80</sup> René Descartes, *Principiile filosofiei*, București, Editura IRI, 2000, p. 104 (§ 53). Traducere, studiu introductiv și notă biografică de Ioan Deac.

diferite de a intui; iar a dori, a urî, a crede, a nega, a sta la îndoială sunt moduri diferite de a vrea.”<sup>81</sup> În mod asemănător, într-o lucrare anterioară, Meditații despre filosofia primă, Descartes caracteriza lucrul cugetător ca fiind “unul ce se îndoiește, înțelege, afirmă, neagă, vroiește, nu vroiește, totdeodată imaginează și simte”.<sup>82</sup>

Prin cele două moduri generale atribuite gândirii și, în special, prin modul voinței, Descartes explică posibilitatea substanței cugetătoare de a acționa prin sine și, în acest sens, de a fi liberă. Despre intelect, afirmă că “deoarece orice intelect creat este finit”, “ține de natura intelectului finit să nu fie atotcunoscător”.<sup>83</sup> În schimb, despre voință, afirmă: “Dimpotrivă, natura voinței fiind de felul ei foarte întinsă, ne e de un mare folos faptul că putem acționa prin intermediul ei, adică în mod liber (subl. mea, D.M.), astfel încât să fim stăpânii acțiunilor noastre...”<sup>84</sup>

Așadar, spre deosebire de materie, care este unică, întinsă și necugetătoare, precum și lipsită de mișcare liberă, spiritul (sufletul) este multiplu, cugetător (gânditor) și neîntins, precum și liber. Mai precis, spiritul (sufletul, al eul) este liber nu atât prin intelect, prin care subiectul uman intuiește, cât prin voință, prin care omul se autodetermină. Pentru mai buna înțelegere a libertății, este important de observat că Descartes consideră, pe de o parte, că intelectul își subsumează nu numai actele de a concepe, ci și pe acelea de a simți și imagina, iar, pe

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 94 (§ 32).

<sup>82</sup> Idem, *Meditații despre filosofia primă* în vol. *Două tratate filosofice*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 255 (*A doua meditație*). Traducere de Constantin Noica.

<sup>83</sup> Idem, *Principiile filosofiei*, ed. cit., p. 95-96 (§ 36).

<sup>84</sup> *Ibidem*, ed. cit., p. 96 (§ 37).

de altă parte, că voința își subordonează nu numai actele de a dori și a urî, ci și pe cele de a afirma și nega sau chiar de a sta la îndoială (de a fi nehotărât).

Actualmente, concepția lui Descartes despre spirit (suflet) ca fiind o substanță, ceva de sine stătător, și, totodată, nemuritor, deși este destul de răspândită printre oamenii obișnuiți, nu concordă, totuși, cu cele mai multe dintre teoriile științifice sau filosofice din secolul al XX-lea și de la începutul celui de-al treilea mileniu.

Dar concepția lui Descartes despre raportul care există între corpul și sufletul omului este mai complicată. Corpul uman este un mod al substanței întinse, iar sufletul este o substanța cugetătoare cu cele două moduri: intelect și voință. Or, deși independente prin natura (substanța) lor, cele două laturi ale ființei umane sunt totuși strâns legate prin modurile lor, ca și cum ar forma împreună un singur lucru. Prin modurile lor, corpul și sufletul se condiționează și cauzează unul pe celălalt în mod succesiv. Astfel, ce se petrece în corp (trup) se resimte în suflet, iar acțiunile sufletului se răsfrâng și asupra trupului. De exemplu, corpul condiționează sufletul în măsura în care senzațiile de durere, de foame, de sete etc. sunt receptate ca atare de suflet, iar acesta din urmă, prin actele sale cogitative (prin intelect și voință), produce mișcări ale corpului.

Descartes era de părere că legătura dintre suflet și trup s-ar realiza printr-o piesă situată în creier, numită de el glanda pineală (epifiza de astăzi). Aici, în glanda pineală, s-ar afla sediul sufletului. Tot aici ar ajunge și așa-numitele “spirite animale” (un fel de neurotransmițători și neurohormoni, de care se vorbește astăzi), particule ușoare și mobile, transportate de sânge prin nervi. Cu ajutorul acestor spirite s-ar produce senzațiile și pasiunile sensibile și s-ar modifica forma mușchilor. Prin intermediul glandei pineale, sufletul cugetător

ar resimți senzațiile și pasiunile și, la rândul său, ar influența stările senzorial-afective și, implicit, trupul.

Dincolo de simplismul ei, explicația carteziană a mecanismului relației dintre suflet și trup constituie o anticipare remarcabilă a cercetărilor neuropsihologice și psihofiziologice actuale.

Descartes apreciază că, fiind condiționat, sufletul nu este față de trup asemenea unui corăbier care își privește corabia din exterior și se mișcă pe ea după voia sa, căci “prin aceste simțiri de durere, foame, sete ș.a.m.d., eu nu sunt doar de față, prin raport la corpul meu, precum e corăbierul în corabie, ci îi sunt legat în chip cât se poate de strâns și ca și cum am fi confundați, astfel încât alcătuiesc un singur lucru împreună cu el”<sup>85</sup>.

Este de observat că Descartes argumentează dependența sufletului de trup în special prin actul intelectului de a simți ceea ce se petrece în trup. El lasă însă să se înțeleagă că sufletul este strâns legat de trup nu numai atunci când îi resimte necesitățile, ci și atunci când încearcă să îl conducă prin voință, pentru că cerințele trupești nu pot fi nesocotite nici în acest caz. De aici rezultă că, deși autonomă, voința ține totuși cont de intelect, cel puțin de actele lui legate de faptul simțirii.

Dualismul cartezian constituie o premisă ontologică pentru admiterea unei libertăți asbolute a spiritului. Într-adevăr, de vreme ce susține că spiritul este, prin natura sa, independent de materie, Descartes poate să admită că spiritul nu depinde decât de sine însuși și, deci, dispune de o libertate nemărginită.

Totodată, caracterizarea carteziană a substanței cugetătoare prin gândire, iar a acesteia prin intelect și, mai ales, printr-o voință autonomă (ireductibilă la intelect) și mai întinsă

---

<sup>85</sup> Idem, *Meditații despre filosofia primă*, în vol. cit., p. 294.

decât intelectul constituie o altă premisă ontologică pentru susținerea de către Descartes a libertății nelimitate a voinței.

Moderându-și propria poziție dualistă prin concepția privind dependența manifestărilor sufletului de trup, Descartes va susține că libertatea eului cugetător, nelimitată prin natura acestuia și, în particular, prin autonomia voinței, este totuși relativă în măsura în care voința ține cont de intelect, de simțirile lui legate de trup.

***PREMISE GNOSEOLOGICE.*** Gnoseologic, Descartes distinge următoarele facultăți cognitive: simțurile, imaginația, memoria, inteligența (intelectul) și voința. Având în vedere faptul că intelectul include, așa cum am arătat deja, și simțirea și imaginația și lăsând deoparte memoria, care nu formează idei, ci doar le conservă, rezultă că principalele facultăți cognitive sunt intelectul și voința.

Dat fiind că libertatea survine prin voință, rezultă că premisele gnoseologice ale conceptului cartezian de libertate consistă în ideile lui Descartes privind raportul cognitiv dintre intelect și voință. Pentru a clarifica acest raport, este necesar să arătăm, în prealabil, în ce constă, potrivit filosofului, rolul intelectului în fiecare din tipurile sale de acte.

Potrivit lui Descartes, intelectul cuprinde nu numai simțirea și imaginația, ci încă două modalități: intuiția și deducția. Actul de a simți și cel de a imagina, ca acte cogitative, sunt pătrunse de gândire, în schimb gândirea intuitivă sau deductivă este independentă de simțuri și imaginație.

Simțurile ne procură idei sensibile prin contactul direct fie cu lucrurile externe, cu calitățile lor primare sau secundare, fie cu stările interne ale corpului. Prin ele obținem și impresii plăcute sau neplăcute despre lucrurile externe. Dar ele însele nu sunt active în raport cu obiectele lor, ci le receptează pasiv.

Deși pătrunse de gândire și prezente în minte, ideile sensibile nu se formează nici prin puterea intelectului, nici prin cea a voinței, mai ales că se formează fie că vrem, fie că nu. Așadar, puterea care le produce se află în afara eului cugetător.

Imaginația se referă la aceleași obiecte la care se raportează și simțurile, dar le reprezintă fără ca obiectele să fie prezente. Prin urmare, ea este alimentată fie de ideile simțurilor, fie de cele ale intelectului, fiind ajutată și de memorie, care conservă ideile. Se deosebește de fantezie prin caracterul ei realist. Mai exact, fantezia își poate închipui și idei și lucruri care nu există, în timp ce imaginația își reprezintă numai lucruri adevărate. Ea presupune inteligența, dar nu o inteligență pură de orice amestec imaginativ, ci una care nu numai pune cu mintea ideea unui obiect, a unei figuri geometrice, de exemplu, ci își și reprezintă laturile acelei figuri, ca și cum ar fi prezentă, ceea ce presupune o ascuțime a minții și o “deosebită silință” a spiritului.<sup>86</sup> De aceea, întrucât obosește spiritul, imaginația nu poate să meargă atât de departe ca inteligența pură.

Atât simțurile, cât și imaginația ne pot furniza idei clare, care să ne permită să recunoaștem obiectele la care se referă. Dar, pentru că simțurile și imaginația pot înșela, ca în cazul în care vedem că Soarele are un diametru mic sau ne reprezentăm clar o himeră, ideile sensibile și cele imaginative nu pot fi acceptate ca veridice decât cu condiția să concorde cu ideile clare și distincte furnizate de intelect.

Cât privește modalitatea primară a intelectului, intuiția, aceasta se realizează exclusiv prin mintea care se adâncește în sine și constă în “aflarea, de către inteligența pură și adâncită în sine, a unui concept într-atâta de simplu și definit, încât să nu mai rămână nici o îndoială asupra lucrului pe care îl

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, în vol. cit., p. 289.

înțelegem”.<sup>87</sup> Este vorba de o cunoaștere intelectuală spontană, imediată, prin care intelectul obține instantaneu cunoștințe adevărate întrucât, potrivit lui Descartes, sunt clare, adică permit recunoașterea obiectului, și distincte, adică se disting de alte cunoștințe intelectuale și, deci, deosebesc obiectul corespunzător de alte obiecte prin note esențiale, definitorii.

Cea de-a doua modalitate intelectuală, deducția, aceasta pleacă de la adevărurile deja obținute, în speță de la cele primare, și derivă din ele intuitiv, printr-o extindere imediată a luminii lor cognitive, noi cunoștințe. Așadar, este vorba de o deducție cu caracter intuitiv, deducția deosebindu-se de intuiție atât prin aceea că nu creează din nimic, ci pornește de la un adevăr deja dat, cât și prin faptul că poate spori treptat, prin mai multe momente intuitive, adevărul-premisă, ceea ce presupune o desfășurare în timp, un demers temporal. Cu alte cuvinte, spre deosebire de intuiție, deducția are un caracter procesual, prezentându-se ca un lanț de intuiții, între care intervine un moment temporal.

În fine, potrivit lui Descartes, voința are, la rândul ei, un important rol cognitiv, care se manifestă în relațiile acesteia cu celelalte facultăți ale subiectivității umane și, îndeosebi, cu pasiunile provocate de simțuri și cu judecățile intelectului. Voința poate fi mișcată atât de sentimente, cât și de judecăți, dar, totodată, ea are o anumită independență atât față de unele, cât și de celelalte.

În ce privește pasiunile, voința poate fi influențată de ele, dar ar putea și să le domine total. Oricum, voința rămâne autonomă, pentru că, având puterea să stăpânească pasiunile, rezultă că, în cazul unor condiționări afective, ea este cea care le acceptă și se lasă călăuzită de ele.

---

<sup>87</sup> Idem, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, București, Editura Științifică, 1964, p. 14.



## Teme filosofice mereu actuale

---

La fel, în ce privește judecățile intelectului, voința este oarecum condiționată de cele veridice să le admită ca atare, dar poate și să nu consimtă asupra adevărului lor sau chiar, întinzându-se mai mult decât intelectul, poate determina subiectul uman să se pronunțe și asupra unor lucruri pe care nu le-a cunoscut și, astfel, să comită erori. Oricum, în ambele cazuri, fie că își dă asentimentul, fie cu nu sau chiar generează erori, voința rămâne autonomă.

De altfel, potrivit lui Descartes, voința nu se limitează la a recunoaște sau nu un anumit adevăr, ci are chiar rolul de a forma judecățile intelectului, întrucât, consideră raționalistul francez, pentru a alcătui o judecată, adică pentru a relaționa o noțiune subiect cu o noțiune predicat, este nevoie de voință, trebuie să vrei acest lucru.

Așadar, nu numai ontologic, ci și gnoseologic, conceptul cartezian de libertate este permis de dualism, concretizat, în plan gnoseologic, în teza independenței intuiției intelectuale și a deducției față de cunoașterea obținută prin simțuri și prin imaginație.

De asemenea, nu numai ontologic, ci și gnoseologic, ideea carteziană a libertății este permisă de suprematismul acordat intelectului și, mai ales, voinței, suprematism concretizat în plan gnoseologic în ideea puterii cognitive a intelectului față de simțuri și în teza puterii voinței atât față de pasiuni, cât și de intelect.

În fine, și în gnoseologie, Descartes își moderează dualismul și ideea unei libertăți absolute prin teza că voința poate fi și influențată de pasiuni sau de intelect.

## ***IPOSTAZELE LIBERTĂȚII.***

Premisele ontologiei și cele ale gnoseologiei carteziene pe care se înalță și ideea lui Descartes despre libertatea umană se răsfrâng, așa cum am arătat, și asupra înțelegerii omului ca unitate existențială trup-suflet și ca subiect cognitiv. Dat fiind că omul este nu numai ființă interioară, subiectivă, ci și ființă care se exteriorizează și obiectivează, fie în raport cu natura, fie în relație cu semenii săi, libertatea omului se manifestă, la rândul ei, în principalele sfere ale existenței și acțiunii umane. Așa cum arată și d-l prof. Ioan N. Roșca în cartea sa *Filosofia modernă*, Descartes concepe libertatea în principal în ipostazele de libertate interioară, practică și morală.<sup>88</sup> În continuare, voi analiza ideile carteziene privind amintitele ipostaze ale libertății, ghidându-mă și după interpretarea menționată.

Trebuie spus, de la început, că Descartes concepe libertatea, în oricare din formele ei, pe de o parte, în raport cu autonomia voinței și a acțiunii voluntare, iar pe de altă parte, în funcție de influențele, condiționările și limitările suportate de către voința și acțiunea umană. De aceea, el oscilează între a admite o libertate absolută, ca liber arbitru, și una doar relativă, raportată la cauzalitate și legitate. Dar iată cum caracterizează el fiecare ipostază a libertății.

### **Libertatea interioară**

Libertatea interioară este concepută ca libertate a voinței în raport cu celelalte facultăți ale subiectivității umane, în principal în raport cu afectivitatea și rațiunea, sau, ceea ce revine la același lucru, față de pasiuni și, respectiv, de cunoștințele furnizate de către rațiune (numită și intelect, inteligență, minte). Întrebarea pe care și-o pune Descartes este

---

<sup>88</sup> Ioan N. Roșca, *op. cit.*, ed. cit., p. 148-153.

dacă voința este cauzată de celelalte facultăți subiective sau este independentă.

Începând cu Discursul despre metodă și continuând cu Meditațiile și Principii de metafizică, Descartes pune accent pe libertatea voinței ca liber arbitru, ca putere autonomă, care, prin ea însăși, se poate atașa sau detașa de variatele pasiuni sau de diversele judecăți. Desigur, libertatea voinței este mai evidentă în cazul în care aceasta se opune diverselor rezultate ale afectivității sau rațiunii. Astfel, așa cum am spus deja, filosoful consideră că, prin voință, omul își poate domina total pasiunile, sau că, în ce privește gândirea, poate să nu adere la adevărul unor judecăți, sau, mai mult, poate să se pronunțe și asupra unor lucruri pe care nu le-a cunoscut, ajungând la erori.

Evident, în cazurile amintite, filosoful concepe libertatea numai ca opoziție a voinței față de afecte, pe de o parte, sau față de judecățile intelectului, pe de altă parte, fără să ia în considerare și efectul favorabil sau defavorabil al acestei opoziții pentru om, pentru afirmarea și realizarea sa autentic umană. S-ar părea că în cazul omului stăpân pe sine, care își strunește afectele, libertatea sa este nu doar formală, prin această supremație a voinței sale, ci una a afirmării autentice sau care, cel puțin, deschide calea unei asemenea afirmări, întrucât pasiunile, legate de simțuri, nu constituie cel mai propice drum către adevăr și, deci, către împlinirea omului conform rațiunii prin care se definește. Dar, dacă admitem că rațiunea este mai importantă, atunci, dimpotrivă, libertatea ca opoziție față de rațiune, prin nerecunoașterea adevărului sau prin enunțuri voluntariste asupra unor lucruri necunoscute, rămâne una pur formală, inautentică.

Se poate conchide, fără teama de a greși, că înțelegerea carteziană a libertății interioare ca putere a voinței asupra simțurilor și rațiunii constituie o interpretare din perspectivă voluntaristă, care implică ideea că libertatea este absolută.

Totuși, Descartes recunoaște și faptul că voința poate fi impulsionată de pasiuni și de cunoștințele adevărate, sau, mai exact, că poate nu numai să li se opună, ci și să consimtă asupra lor și, deci, să le dea curs. Or, deși afirmă în continuare un primat al voinței prin teza că aceasta își dă asentimentul, totuși nu poate să conteste faptul că, întrucâtva, voința este condiționată sau cauzată de celelalte facultăți. În acest sens, el chiar afirmă că judecățile adevărate constrâng voința să le admită ca atare, chiar dacă adaugă că, finalmente, voința este aceea care le da consimțământul, după cum ar putea și să nu consimtă asupra lor.

Prin urmare, în măsura în care admite că voința este și cauzată de către celelalte facultăți subiective, iar nu exclusiv acauzală, Descartes își moderează poziția voluntarisă și, implicit, ideea sa privind caracterul absolut al libertății.

Totodată, recunoașterea faptului că voința poate fi mișcată fie de pasiuni, fie de rațiunea veridică permite alte două remarci importante privind conținutul autentic sau inautentic al libertății.

În primul rând, dat fiind că raționalistul (și voluntaristul) Descartes preferă adevărul erorii, rezultă că, potrivit lui, voința este liberă în mod autentic în condițiile în care nu depășește rațiunea, ci îi este coextensivă și se lasă ghidată de adevăr.

În al doilea rând, deși raționalist (și voluntarist), Descartes consideră că omul este liber în mod autentic și atunci când voința umană este călăuzită de pasiunile care îi indică lucrurile plăcute sau, mai precis, favorabile.

### **Libertatea morală**

În înțelegerea libertății morale, ca atitudine liber consimțită față de sine și de semenii săi, Descartes arată că, întrucât intră în relație cu ceilalți, voința omului este condiționată și limitată în mai mare măsură decât în cazul

libertății interioare. De aceea, consideră că omul trebuie să asculte de rațiune, care îi descoperă sau îi argumentează importanța acestor condiționări și, deci, îi delimitează marja de libertate. Ca urmare, morala carteziană este fondată, ca și în concepțiile tradiționale anterioare, nu pe sentiment, ci pe rațiune. În acest sens, binele cartezian are drept temei și sursă adevărul descoperit de rațiune.

În Discurs asupra metodei, raționalistul francez precizează că, în așteptarea descoperirii unor adevăruri inbranlabile, ale unor norme morale “definitive”, și-a propus să adopte o morală provizorie și menționează patru reguli ale acesteia, argumentând caracterul lor rațional. Cele patru reguli erau: 1) de a respecta legile și obiceiurile țării sale, cât și “opiniile cele mai cumpătate și mai înțelepte” ale concetățenilor săi recunoscuți a fi “cei mai cu judecată”<sup>89</sup>; 2) de “a fi cât mai ferm și mai hotărât cu putință” în acțiunile sale și de a-și urma consecvent opiniile acceptate atât cât acestea nu se dovedesc false; 3) de a-și schimba mai degrabă viața decât ordinea lumii; 4) de a urmări tot restul vieții desăvârșirea propriei rațiuni prin căutarea adevărului.<sup>90</sup>

Din normele amintite rezultă că, în înțelesul cartezian, libertatea morală și binele presupun înțelegerea cu membrii propriei comunități (prin respectarea legilor etc., într-un cuvânt a ceea ce este comunitar și, în acest sens, rațional), atitudine consecventă cu sine atât timp cât se bazează pe adevăr (regula a doua), schimbarea dorințelor atunci când ele nu corespund adevărului (regula a treia), căutarea adevărului în folos comunitar (și, totodată, se subînțelege, personal).

---

<sup>89</sup> René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*. Traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, București, Editura Academiei, 1990, p. 125.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 126.

Libertatea morală carteziană diferă mult de concepția despre un liber-arbitru care alege după voie între bine și rău. Ea implică, mai curând, o voință ghidată de adevărul care descoperă ceea ce este necesar, sau, în lipsa acestuia, de legile, obiceiurile și religia propriei țări, întrucât, ca manifestări comunitare, și ele încorporează o anumită înțelepciune.

S-ar părea că, acordând o atât de mare importanță respectării rațiunii care descoperă ceea ce este necesar, legilor, obiceiurilor, religiei, Descartes ajunge să confere libertății morale o accepție stoică, de supunere voluntar-rațională față de ordinea naturală și socială. În realitate, trebuie distins între atitudinea lui față de societate și atitudinea față de natură. În ce privește societatea, el n-a fost un revoluționar, nedorind altceva decât ca societatea din timpul său să-i permită libera cugetare și libera exprimare, pe care, negăsindu-le în Franța, le-a căutat în Olanda, unde, se știe, s-a stabilit după 1628. Așadar, în raport cu ordinea socială, morala sa este conservatoare. În schimb, față de natură, morala sa propune o atitudine activă, transformatoare. El își recomandă, într-adevăr, să-și schimbe mai curând dorințele decât ordinea lumii, se înțelege, fizice (regula a treia), dar numai în cazul și în privința unor lucruri asupra cărora a acționat (regula a doua), dar ideile aplicate nu s-au dovedit eficace și, deci, veridice. De altfel, își propune să caute permanent adevărul tocmai pentru a-l aplica și a-și perfecționa orice activitate practică.

În concluzie, în caracterizarea libertății morale, Descartes nu mai pune accent atât pe supremația voinței, cât pe condiționarea acesteia de către rațiune, pe de o parte, și de legile, obiceiurile și religia propriei țări, pe de altă parte. Deci, el înțelege libertatea morală ca relativă, iar nu absolută. În viziunea sa, libertatea și conduita morală se raportează la legile naturii pentru a le cunoaște și aplica în favoarea omului, iar la ordinea socială existentă în vederea respectării acesteia.

### **Libertatea practică, de transformare a naturii**

După cum am văzut, în concepția lui Descartes, întrucât presupune și o anumită atitudine a omului față de natura fizică și de sine însuși ca ființă naturală, libertatea morală implică deja libertatea practică, prin care omul se raportează cognitiv și acțional la natură. Dacă, din punct de vedere moral, cunoașterea și prelucrarea naturii în beneficiul omului sunt concepute ca o datorie, în schimb, în analiza libertății practice, ele sunt tratate sub aspectul conexiunii și finalității lor.

Descartes subliniază, ca și Bacon, că noi nu putem fi stăpâni ai naturii decât dacă o cunoaștem. Deci, nici libertatea față de natură nu este absolută, abuzivă sau arbitrară, ci se întinde atât cât de întinsă este și cunoașterea naturii, a legilor ei. Totodată, autorul Discursului despre metodă susține că nici cunoașterea naturii nu este de dragul cunoașterii, nici transformarea naturii de dragul transformării, ci ambele au ca finalitate ameliorarea condiției omului. În această privință, raționalistul francez se pronunță pentru o filosofie practică, adică una ale cărei idei să permită aplicarea lor practică. Potrivit lui, filosofia practică sporește libertatea omului față de natură în mai multe feluri. În primul rând, filosofia practică ne permite să folosim elementele și corpurile naturii înconjurătoare în folos propriu și, astfel, să posedăm natura așa cum este dată, fără s-o transformăm. În al doilea rând, ea ne ajută să inventăm, tot în favoarea omului, obiecte artificiale, neexistente ca atare în natură. În al treilea rând, prin medicină, prin cunoștințele referitoare la spiritul și corpul omului, descoperind cauzele unor boli ale trupului sau ale spiritului și remediile corespunzătoare, ne scutește de multe boli și de slăbiciunea provocată de îmbătrânire, într-un cuvânt, asigură sănătatea, “cel mai de seamă bun și temeiul tuturor celorlalte bunuri ale vieții”<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 147.

În esență, Descartes consideră că libertatea față de natură consistă în cunoașterea și stăpânirea legilor naturii pentru ameliorarea vieții omului, pentru asigurarea sănătății și chiar înlăturarea slăbiciunii îmbătrânirii.

Raționalistul francez distinge libertatea față de natură de libertatea interioară prin caracterul ei relativ, dat de raportarea voinței raționale, prin cunoaștere, la cauzele și legile naturii, iar de libertatea morală – prin faptul că se întemeiază numai pe respectarea și cultivarea rațiunii, iar nu și a religiei sau, în genere, a unor elemente (habitudini ș.a.) care nu sunt pătrunse în exclusivitate de rațiune.

Trăind la începuturile modernității, în care se prelungesc ecourile spiritului religios medieval, în speță ideea unei libertăți morale absolute, a liberului arbitru acordat omului de către Dumnezeu, dar care, odată cu avântul renescentist al științelor naturii, accentuează pe cunoașterea rațională a cauzelor și legilor, Descartes justifică atât caracterul absolut al libertății, cât și caracterul ei relativ, impus de raportarea omului la ceilalți și la lucruri. El admite că voința poate fi sau chiar este absolut liberă în raport cu celelalte facultăți subiective, deși suferă și o anumită condiționare din partea acestora, dar argumentează că este limitată atât în sfera moralității, a raporturilor omului cu semenii săi, cât și în acțiunea practică, de cunoaștere, utilizare și prelucrare a lumii fizice.

Cartezian neortodox, cucerit de procedurile strict raționale ale matematicii (geometriei) și, în genere, de spiritul științific modern, care afirmă că tot ce se întâmplă are o cauză și caută să descopere cauzele și legile lumii fizice, Spinoza va absolutiza necesitatea, cauzalitatea și legitatea și, în consecință, va recuza o voință acauzală și va conferi libertății o accepție îngustă, stoică, de acțiune conform cunoașterii raționale și respectării stricte a necesității.



# IDEEA DE LIBERTATE LA SPINOZA

**PREMISE ONTOLOGICE.** Ontologic, spre deosebire de Descartes, care trece de la monismul de tip deist la dualism, Spinoza este un monist consecvent, de tip panteist. El admite, ca și Descartes, o singură substanță supremă, pe Dumnezeu, dar consideră că Dumnezeu este imanent lumii, iar nu transcendent. În consecință, nu mai este constrâns logic să admită două tipuri de substanțe secundare, create de Dumnezeu, un tip pentru lucrurile fizice, iar celălalt pentru fenomenele psihice, ci susține că toate cele existente se întemeiază direct sau indirect pe atributele divinității.

Dat fiind că principiul lumii, Dumnezeu, este temeiul a tot ce există, Spinoza îl mai numește și cauză primă, care își este și propria sa cauză întrucât există prin sine, iar nu prin altceva. În chiar prima definiție a Eticii sale, el afirmă: “prin cauza de sine înțeleg lucrul a cărui esență include existența sau a cărui natură nu se poate concepe decât ca existentă”, iar în definiția a treia precizează că această cauză de sine este o substanță: “prin substanță înțeleg ceea ce există în sine și este conceput prin sine; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie

format”<sup>92</sup>. Și pentru că numai divinitatea există prin sine, această substanță e Dumnezeu.

Filosoful olandez caracterizează substanța prin atribute și moduri, adică prin însușiri esențiale și, respectiv, prin manifestări ale acestor însușiri. În definiția dată de el, prin atribut, autorul Eticii înțelege “ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența”, iar prin mod, ca manifestare într-un fel sau altul a unui atribut, “ceea ce se află în alt lucru, prin care este conceput”<sup>93</sup>. Așadar, fiecare atribut aparține substanței și trebuie să fie conceput prin el însuși, iar modul nu există în și prin sine, ci există numai prin substanță și, deci, nu poate fi conceput decât prin substanță, prin unul sau altul din atributele acesteia.

Despre atribute, Spinoza argumentează că acestea sunt infinite numeric, pentru că, fiind o substanță unică și infinită, Dumnezeu trebuie să le cuprindă pe toate cele reale sau posibile. El adaugă că, aparținând divinității, care este eternă și infinită, fiecare atribut exprimă o esență eternă și infinită. Totodată, precizează că, dintre atributele infinite, numai două sunt fundamentale, adică constituie fundamentul lumii existente, sau, mai exact, noi le cunoaștem numai pe cele două: întinderea, ca temei al fenomenelor fizice, și gândirea, ca temei al fenomenelor sufletești.

Așadar, întinderea și gândirea, înțelese de către Descartes ca două feluri de substanțe create, sunt concepute de Spinoza ca atribute ale substanței unice, ale lui Dumnezeu, care, astfel, este gândit ca fiind și corporal și spiritual, iar nu exclusiv spiritual, ca la raționalistul francez. Mai mult, toate atributele divine, inclusiv cele două, sunt gândite ca solidare,

---

<sup>92</sup> Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 5. Traducere, studiu introductiv și note de Alexandru Posescu.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 6.

pentru că, dacă am admite că Dumnezeu s-ar putea dispensa de un anumit atribut, ar rezulta că nu mai este perfect, infinit, ceea ce este inconceptibil, întrucât ar contrazice însăși definiția divinității. La fel, întrucât Dumnezeu posedă o infinitate de atribute și fiecare din ele ține de esența substanței divine, neputând fi detașat de aceasta, rezultă că nu mai există nici o altă substanță în afară de Dumnezeu.

Este de observat că nici gândirea și nici întinderea, ca atribute divine, nu se confundă cu gândirea existentă în lumea umană și, respectiv, cu întinderea specifică fenomenelor fizice, ci fiecare din ele exprimă, așa cum s-a spus, o esență eternă și infinită, ambele atribute constituind un temei ideal pentru modurile lor reale de manifestare.

În același sens, este de observat, de asemenea, că Spinoza nu acordă divinității, ca atribute, nici intelect, nici voință, nici afectivitate, adică nici una din facultățile specifice persoanei umane. De altfel, el precizează că Dumnezeu, ca substanță infinită, nu poate fi o persoană, deoarece aceasta este finită, limitată. De aceea, el nu-i atribuie nici intelect, nici voință, nici bunătate și, în consecință, nici finalitate. El va admite, totuși, existența unui intelect și a unei voințe, dar nu ca atribute, ci ca moduri ale gândirii divine, și le va identifica, afirmând că “voința și intelectul sunt unul și același lucru”.<sup>94</sup>

Spinoza va admite, de asemenea, că Dumnezeu este absolut liber, dar ca o consecință a faptului că depinde numai de propria sa natură, fiind independent de orice altceva, iar nu ca rezultat al vreunei voințe absolute. Distingând între libertate și constrângere, el afirmă că liber este “ceva care există numai din necesitatea naturii sale și care se determină de la sine să lucreze”, iar necesar sau constrâns “ceva care este determinat de altceva să existe și să lucreze într-un fel anumit

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 95.

și determinat”<sup>95</sup>, de unde rezultă că Dumnezeu “este prima și singura cauză liberă”<sup>96</sup>.

Despre moduri, ca manifestări ale atributelor, Spinoza consideră că acestea își au sursa, în ultimă instanță, în substanța divină cu atributele ei. El distinge două categorii de moduri: moduri infinite și moduri finite. Cele infinite sunt, la rândul lor, grupate în două categorii: nemijlocite și mijlocite. Potrivit lui Spinoza, cunoaștem două moduri infinite nemijlocite, câte unul pentru fiecare din cele două atribute cunoscute de noi. Astfel, gândirea divină are ca mod infinit nemijlocit intelectul, iar întinderea divină prezintă ca mod infinit nemijlocit mișcarea și repausul. Modurile infinite mijlocite constituie “aspectul întregului univers”, întrucât, în schimbările ei, natura rămâne constantă. Putem gândi că ele cuprind speciile și genurile, care, în concepția spinoziană, rămân invariabile. În fine, modurile finite sunt lucrurile particulare, adică exemplarele finite, limitate, care se nasc și pier pe fondul unei cauze externe și, finalmente, datorită cauzei prime: substanța cu atributele ei. În mod direct, un mod finit și determinat este cauzat de un alt mod finit și determinat ș.a.m.d.

Distincția dintre Dumnezeu cu atributele sale, ca natură producătoare, și lumea modurilor, a lucrurilor, ca natură derivată, întemeiată, este, în terminologia spinoziană, deosebirea dintre natura naturans (natura naturantă) și, respectiv, natura naturata.

Monismul panteist spinozian, după care numai Dumnezeu este o substanță, un substrat care ființează prin sine, independent, liber, iar omul, ca și celelalte forme de existență, nu este o substanță, ci este un mod dependent de substanța supremă, constituie o premisă ontologică fie a negării totale a

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 39.

libertății umane, fie, cel puțin, a neadmiterii unei libertăți totale, absolute.

Totodată, considerarea gândirii divine ca atribut indisociabil de cel al întinderii și coborârea voinței divine, alături de intelectul divin, la rang de mod constituie o altă premisă a negării unei libertăți umane absolute, deoarece implică ideea că, nici la om, sufletul, ca manifestare a gândirii, nu este (total) independent de corp și că voința umană nu este o facultate autonomă și suverană, ci depinde de intelect.

De asemenea, considerarea oricărui lanț causal ca necesar și nerecunoașterea cauzelor întâmplătoare implică ideea că și voința, fiind cauzată, se supune totalmente necesității.

De altfel, Spinoza va afirma expres: “Nu există în suflet voință absolută, adică liberă; ci sufletul este determinat să vrea cutare sau cutare lucru datorită unei cauze care, la rândul ei, este determinată de altă cauză, iar aceasta din nou de alta, și așa la infinit.”<sup>97</sup>

***PREMISE GNOSEOLOGICE.*** Gnoseologia spinoziană oferă, la rândul ei, anumite premise pentru felul în care va fi înțeles de către filosoful olandez conceptul de libertate. Ca și alți teoreticieni, fie empiriști, fie raționaliști, Spinoza consideră și el că principalele facultăți cognitive sunt simțurile și intelectul (rațiunea). Ca raționalist, afirmă, ca și Descartes, primatul intelectului (rațiunii), ca singura facultate care ajunge, cu certitudine, la adevăr. Și tot ca Descartes, susține că intelectul prezintă două modalități cognitive: deducția și intuiția. Dar, spre deosebire de raționalistul francez, nu va mai acorda pasiunilor provocate de simțuri nici cel mai mic grad de veridicitate, după cum va nega și rolul activ jucat de voință în raport cu pasiunile și intelectul.

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 93.

În terminologia spinoziană, utilizată în Etica, există trei genuri de cunoaștere: 1) imaginația, 2) rațiunea, 3) știința intuitivă. De fapt, este vorba, în ordine, ca și la Descartes, de: 1) experiența bazată pe simțuri, 2) deducție, 3) intuiție intelectuală.

Detaliind, Spinoza afirmă despre cunoașterea prin imaginație că provine: a) din experiența vagă, prin care lucrurile particulare sunt prezentate de simțuri intelectului în mod incomplet, confuz și fără ordine, rezultând noțiuni generale inadecvate despre ele, și b) din semne, ca în cazul în care auzim sau citim cuvinte prin care ne amintim de lucrurile corespunzătoare și ni le imaginăm, de asemenea, inadecvat.

Cunoașterea prin imaginație presupune raportul dintre corpul uman și corpurile externe care îl afectează, pe de o parte, și suflet omenesc, pe de altă parte. Dată fiind solidaritatea sau, mai exact, corespondența dintre corp și suflet, “obiectul ideii care constituie sufletul omenesc este corpul”<sup>98</sup>, deci “sufletul omenesc trebuie să perceapă tot ce se întâmplă în corpul omului”<sup>99</sup> și, astfel, să se cunoască și pe sine. Spinoza adaugă că, în cunoașterea prin simțuri, sufletul rămâne pasiv, urmând doar să înregistreze aspectele oferite de corpul uman afectat de lucrurile externe. Cum aceste aspecte sunt parțiale și schimbătoare, ele apărând, în planul cunoașterii noastre, ca fiind contingente, lipsite de necesitate, deși în realitate, în întregul din care fac parte, nu sunt astfel, ci se integrează necesității, “în măsura în care sufletul omenesc își imaginează un corp extern, el nu are cunoașterea lui adecvată”<sup>100</sup>, iar “ideea oricărei afecțiuni a corpului omenesc nu include o cunoaștere adecvată a însuși corpului omenesc”, după cum

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 76.

“ideea unei afecțiuni oarecare a corpului omenesc nu include cunoașterea adecvată a sufletului omenesc”.<sup>101</sup>

Despre cunoașterea prin rațiune, Spinoza afirmă că aceasta se realizează prin faptul că sufletul este activ, având puterea să cunoască lucrurile în natura lor necesară, sub aspectul veșniciei, iar nu prin contactul întâmplător cu ele. Astfel, când este dispus interior să privească lucrurile fie după asemănările, fie după deosebirile lor, sufletul “consideră lucrurile clar și distinct”<sup>102</sup>, deci are idei veridice, ceea ce se poate certifica prin faptul că “sufletul nostru, întrucât percepe lucrurile cu adevărat, este o parte a intelectului infinit al lui Dumnezeu’ și “deci este tot atât de necesar ca ideile clare și distincte ale sufletului să fie adevărate ca și ideile lui Dumnezeu”<sup>103</sup>, căci “toate ideile care sunt în Dumnezeu se acordă cu obiectele lor”<sup>104</sup>.

Cunoașterea prin intuiție, numită “știință intuitivă”, este aceea care surprinde imediat esența lucrurilor în lumina cunoașterii substanței divine, este o cunoaștere a individualului în unitate cu universalul, sau, cum spune Spinoza, una care “merge de la ideea adecvată a esenței formale a anumitor atribute ale lui Dumnezeu la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor”<sup>105</sup>. În cunoașterea intuitivă, individul și ideea individului, conceput fie ca parte, fie ca tot, trimit la cauza care l-a determinat în ultimă instanță, adică la Dumnezeu, ca substanță eternă și infinită.

În legătură cu ideile, fie neadecvate, fie adecvate, Spinoza tratează și dorințele, care pot fi pasiuni sau virtuți. Pasiunile sunt dorințele care își au izvorul în ideile neadecvate,

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 76, 77.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 86.

deci în simțuri, iar virtuțile sunt dorințele produse de ideile adecvate, adică de rațiune. Pasiunile sunt idei confuze, neadecvate.

Rezultă că, pentru a nu deveni sclavul pasiunilor, omul trebuie să cunoască prin rațiune și să se comporte rațional. Cel care își cunoaște clar și distinct afectele, acela reușește să le înlăture. Prin intuiție, întrucât îl cunoaște pe Dumnezeu ca temei al existenței umane, ca și al oricărui alt existent, omul ajunge la iubirea intelectuală de Dumnezeu (amor intellectualis Dei). Cel care ajunge la iubire divină se iubește pe sine, ca parte a naturii și ca manifestare a substanței divine și dorește ca toți semenii săi să conștientizeze acest adevăr și să se bucure de el. Iubitorul de Dumnezeu nu este, la rândul său, iubit de Dumnezeu, care, neavând caracter imperfect, finit, ci fiind perfect, infinit, este lipsit de afecte. Acest amor intellectualis Dei “este însăși iubirea lui Dumnezeu, cu care Dumnezeu se iubește pe sine nu întrucât este infinit, ci întrucât se poate explica prin esența sufletului omenesc”<sup>106</sup> Astfel, așa cum s-a remarcat, iubitorul de Dumnezeu participă “mai mult la intelectul divin și în mod impersonal, la dragostea universală ce domnește acolo, pentru că, deși Dumnezeu nu nutrește pentru om o dragoste reciprocă, el totuși iubește omul/oamenii în măsura în care se iubește pe sine în și prin oameni.”<sup>107</sup>

Pe lângă facultățile menționate, Spinoza se referă și la voință, prin care înțelege “facultatea prin care sufletul afirmă sau neagă ce este adevărat și ce este fals, și nu dorința prin care sufletul năzuiește spre lucruri sau se depărtează de ele”.<sup>108</sup>

În gnoseologia sa, Spinoza afirmă, ca și Descartes, existența unei forme pasive de cunoaștere, care este empirică,

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>107</sup> Roger Scruton, *Spinoza*, București, p. 118.

<sup>108</sup> Spinoza, *Etica*, ed. cit., p. 94.



dependentă de simțuri și inadecvată, și a unor forme active, realizabile prin rațiune sau prin intuiție, independente de forma empirică și adecvate.

De asemenea, autorul Eticii distinge între pasiunile provocate de cunoașterea pasivă și virtuțile generate de cunoașterea activă.

Distincția operată de Spinoza între cunoașterea pasivă și cea activă constituie o primă premisă gnoseologică a conceptului său de libertate umană relativă, înțeleasă ca detașare rațională și intuitivă de sclavia simțurilor și a pasiunilor sensibile, care ne prezintă inadecvat nu numai corpurile externe, ci și propriul nostru corp și sufletul, dar, totodată, de atașare față de ceea ce este cunoscut prin rațiune și intuiție ca necesar.

Negarea de către Spinoza a unei libertăți umane absolute, dar admiterea uneia relative în sensul amintit, de eliberare de sensibilul inadecvat și aparent contingent și de cultivare a minții umane și, deci, a adevărului și necesarului, se justifică gnoseologic și prin teza sa potrivit căreia voința umană nu este o instanță supremă sau o dorință diferită de intelect, ci este moderată de intelect sau chiar se reduce la intelect, fiind un mod de cugetare care face o afirmație sau o negație, astfel că “ea nu este nimic în afară de idee”.<sup>109</sup>

***IPOSTAZELE LIBERTĂȚII*** . Plecând de la ideea că orice lucru, inclusiv voința umană, are o cauză, fie externă, prin care lucrul respectiv depinde de altul, fie internă, prin care depinde de el însuși, Spinoza a ajuns la concluzia că numai Dumnezeu este liber și că toate celelalte existențe, inclusiv omul, sunt nelibere. Potrivit lui, oamenii ar avea iluzia că sunt liberi, deoarece își cunosc scopurile pe care și le fixează, dar nu cunosc și cauzele care le determină țelurile. El

---

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 95.

compară pe cel ce se crede liber fără să fie cu piatra care se rostogolește la vale fără să-și explice din ce cauză. Totuși, filosoful olandez admite și faptul că omul este, într-un anumit fel, liber, dar nu în sensul liberului arbitru, ci în măsura în care acțiunea sa nu este constrânsă de cauze din exteriorul necesității proprii naturii umane și a naturii divine, în care se integrează.

### **Libertatea interioară**

Precum știm, libertatea interioară angajează raportul dintre facultatea de decizie, în speță voința, și celelalte facultăți ale subiectivității umane. Așa cum am arătat, Spinoza neagă o libertate interioară absolută, a unei voințe acauzale, care ar stăpâni pasiunile și ideile intelectului sau ar consimți să le dea curs. El admite totuși o libertate interioară relativă, realizată însă nu de voință, ci de intelect (întrucât, potrivit lui, cea dintâi se reduce la cel din urmă), sub forma unei eliberări treptate, odată cu sporirea cunoașterii, de jugul pasiunilor provocate de cunoașterea inadecvată, imaginativă.

Se poate remarca, de la început, faptul că, spre deosebire de Descartes, autorul Eticii nu admite cătuși de puțin că omul ar fi întrucâtva liber și prin pasiunile sale, căci, potrivit lui, acestea, ca și ideile sensibile care le generează, nu cuprind nici un grad de adevăr și, deci, nu exprimă deloc nici firea necesară a omului, a corpului sau sufletului uman, nici natura necesară a corpurilor exterioare.

În consecință, Spinoza susține că eliberarea prin cunoaștere rațională și intuitivă are loc prin faptul că, edificându-se asupra cauzelor care îi provoacă idei obscure și confuze și variate pasiuni cu acest substrat, omul își substituie pur și simplu părerile și pasiunile eronate cu idei veridice, clare și distincte. Așadar, prin lumina lui, adevărul ar face să dispară

datele sensibile și afective cețoase, întunecate, așa cum, în genere, lumina alungă întunericul.

Argumentând că pasiunile sunt dăunătoare omului, iar acțiunile raționale favorabile, Spinoza precizează că afectările corpului uman care se petrec potrivit unor idei inadecvate, deci care sunt pasiuni, scad puterea corpului de a acționa, iar cele ce au loc conform unor idei adecvate măresc această putere. Așa cum s-a remarcat, “sufletul nostru lucrează în mod necesar, atunci când are idei adecvate, și suferă în mod necesar, atunci când are idei inadecvate”.<sup>110</sup> Într-adevăr, așa cum afirmă Spinoza, în măsura în care posedă idei clare și distincte, sufletul tinde să persevereze în ființa sa. Această năzuință raportată numai la suflet este numită de filosof voință, iar raportată simultan la suflet și corp este numită poftă. El adaugă că pofta însoțită de conștiința de sine constituie ceea ce noi numim dorință. Potrivit lui, “pofta nu este decât însăși esența omului, din natura căreia urmează cu necesitate cele ce îi serserv conservării sale”.<sup>111</sup>

Spinoza analizează dialectica subtilă care există între imaginație și cugetare și relevă afectele care derivă din acest raport. În măsura în care sufletul își imaginează lucruri ce sporesc puterea corpului, în aceeași măsură crește și puterea lui de a cugeta. În acest caz, el resimte bucurie, “o pasiune prin care sufletul trece la o perfecțiune mai mare”.<sup>112</sup> Bucuria devine iubire, dacă este însoțită de ideea cauzei externe. Omul care iubește dorește să păstreze obiectul iubit.

Invers, întru cât sufletul își imaginează lucruri ce scad puterea corpului, întru atât se micșorează și puterea lui de a cugeta. În acest caz, sufletul resimte tristețe, “o pasiune prin

---

<sup>110</sup> I. Brucăr, *Spinoza*, București, Editura Hasefer, 2001.

<sup>111</sup> Spinoza, *Etica*, ed. cit., p. 112.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 113.

care sufletul trece la o perfecțiune mai mică”<sup>113</sup>. Însoțită de ideea cauzei externe, tristețea se transformă în ură. Omul care urăște tinde să înlăture sau să distrugă obiectul urii sale. El năzuiește să-și imagineze obiecte care îl pot îndepărta sau distruge pe cel al urii.

Așadar, principalele afecte ale omului sunt dorința, bucuria (iubirea) și tristețea (ura).

Spinoza susține, de asemenea, că o pasiune se poate autoîntreține, dar poate fi și îndepărtată nu numai de cugetare, ci și de o altă pasiune, mai puternică și de sens contrar. De exemplu, iubirea crește prin iubire, iar ura prin ură, dar iubirea poate distruge ura și reciproc. O pasiune poate fi îndepărtată și prin schimbarea gândului despre pasiunea respectivă.

### **Libertatea morală**

În accepție spinoziană, libertatea morală presupune atitudinea omului atât în raport cu sine, cât și față de ceilalți și de divinitate. Libertatea morală este strâns legată de libertatea interioară, conduita umană fiind o expresie a ceea ce se petrece în sufletul omului. De altfel, incriminând pasiunile, produse de ideile inadecvate, Spinoza recomandă virtuțile, generate de ideile adecvate, care exprimă ceea ce este necesar.

Obținută prin idei clare și distincte, deci pe temeiul intelectului (al rațiunii), virtutea este însăși puterea omului, care ține de esența sa, de năzuința de a persista în ființa sa. Deci, cel virtuos urmărește să obțină, prin rațiunea sa, propriul său folos, adică menținerea ființei sale, altfel ar fi un neputincios. Prin necesitatea propriei sale naturi, fiecare pofteste ceea ce îi este folositor și să-și mențină existența. Astfel, “numai când cineva este constrâns de cauze externe și

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 113.

nu de necesitatea propriei sale naturi, respinge alimentele sau se sinucide”.<sup>114</sup>

Spinoza consideră că “năzuința de a ne menține existența este întâia și singura bază a virtuții, căci nu se poate concepe nici un principiu anterior acestei năzuințe și fără ea nu se poate concepe nici o virtute”.<sup>115</sup> În consecință, ajunge la următoarea accepție generală a vieții virtuoză: “A lucra în mod absolut din virtute nu este, în ce ne privește, decât a lucra, a trăi și a se menține (acestea trei însemnează același lucru) sub conducerea rațiunii, pe temeiul căutării folosului propriu.”<sup>116</sup>

În timp ce năzuința omului întreg, ca trup și suflet, este de a-și menține existența, năzuința rațiunii umane este de a cunoaște. De aceea, Spinoza afirmă că, în măsura în care se folosește de rațiune, sufletul omului socotește că este folositor sau bun ceea ce duce la cunoaștere și că este ceva dăunător sau rău ceea ce ne împiedică să cunoaștem.

Așadar, ceea ce constituie binele și, respectiv, răul nu sunt absolute, definitive, ci au un caracter relativ, circumstanțial.

Dat fiind că ideea de Dumnezeu ne ajută cel mai mult în cunoaștere, Spinoza afirmă concluziv: “Binele cel mai mare al sufletului este cunoașterea lui Dumnezeu, iar virtutea cea mai mare a sufletului este să-l cunoască pe Dumnezeu.”<sup>117</sup>

Considerând cunoașterea intuitivă drept cea mai înaltă formă cognitivă, pentru că ne descoperă că toate lucrurile sunt necesare având drept cauză substanța a tot ce există, divinitatea, autorul Eticii conchide că și consecința acestei

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 195.

cunoașteri, fericirea și dragostea de Dumnezeu, constituie cea mai mare virtute: “Fericirea constă în iubirea față de Dumnezeu”. Ea, fericirea, “nu este răsplata virtuții, ci însăși virtutea; și nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrânăm poftele senzuale, ci, dimpotrivă, pentru că ne bucurăm de ea ne putem înfrâna poftele senzuale”<sup>118</sup>.

Partea pasivă a sufletului, imaginația, dispore odată cu corpul, iar partea activă, intelectul, nu moare, ci ține de veșnicie. Sufletul este afectat de pasiuni numai cât timp durează corpul, dar iubirea intelectuală de Dumnezeu nu poate fi nimicită de nimic din natură. Întrucât parvine la ideea veșniciei și la iubirea indestructibilă a divinității, intelectul uman ar fi el însuși veșnic, adică nemuritor.

Așadar, atât timp cât rămâne prizonierul imaginației, al ideilor obscure și confuze, omul rămâne sclavul pasiunilor, al afectelor negative, și nu devine o ființă morală. El ajunge la moralitate, la virtute, prin intelect, prin care obține cunoștințe universale și ideea de Dumnezeu. Odată cu această cunoaștere, va deveni virtuos, iar cunoscându-l pe Dumnezeu ca temei necesar al oricărui existent, va atinge nu numai cea mai înaltă virtute, amor intellectualis Dei, dar se va iubi și pe sine și va iubi și pe semenii săi, ca și întreaga creație a naturii divine. Atât cât sunt provocate de imaginație, sentimentele de milă (o tristețe inutilă pentru sufletul călăuzit de rațiune), umilință (izvorâtă din neputința omului de a acționa), căință (trezită de o faptă nefericită), teamă (prin care se urmărește binele datorită fricii de rău) constituie pasiuni care nu contribuie la sporirea vieții, la realizarea binelui, a virtuții. Aceleași sentimente capătă însă o conotație pozitivă, morală, în măsura în care devin consecințe ale cunoașterii prin rațiune și permit afirmarea omului potrivit necesității naturii sale, a naturii umane.

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 276.

În concepția spinoziană, libertatea morală constă în realizarea omului potrivit rațiunii și a sentimentelor generate de rațiune, care exprimă necesitatea naturii sale ca ființă corporală și spirituală. În acest sens, a fi moral înseamnă, pe de o parte, satisfacerea cerințelor vitale de neînlăturat, asigurarea propriei sănătăți trupești, dar și sufletești, iar pe de altă parte, cultivarea năzuinței rațiunii de a cunoaște ceea ce este necesar și, în primul rând, pe Dumnezeu, ca izvor și temei al necesității oricărei forme de existență. De aici, din această bivalență a libertății morale, derivă și concluzia lui Spinoza că temeiul oricărei virtuți, virtutea de bază, este asigurarea binelui personal, a ființării proprii, iar virtutea cea mai înaltă este cunoașterea lui Dumnezeu. Așa cum voi arăta în continuare, deși aparent opuse, cele două direcții ale libertății morale nu se contrazic, ci sunt complementare, susținându-se reciproc.

În ce privește cerința eticii spinoziene ca omul să se preocupe de propriul său bine, de menținerea și sporirea puterii sale de a exista, este de precizat că aceasta vizează satisfacerea nu a înclinațiilor și scopurilor individualiste, egoiste, ci a trebuințelor vitale, general umane, pentru că numai acestea sunt cunoscute de rațiune ca indispensabile naturii umane. În acest sens, cu cât omul depune un efort mai mare în folosul său propriu, pentru asigurarea existenței sale, cu atât este mai virtuos. Dimpotrivă, cu cât neglijează ceea ce îi asigură existența, cu atât devine mai lipsit de putere, mai neputincios. Având conținutul amintit, ideea potrivit căreia menținerea existenței (prin asigurarea sănătății) constituie baza virtuții sau virtutea de bază este întrutotul îndreptățită moral și nu contravine unei moralități mai elevate, superioare, întrucât nu transformă această virtute în scop ultim, ci îi atribuie rolul de mijloc pentru atingerea altor scopuri, a altor virtuți, mai înalte, și anume a celor legate de trebuințele sufletești.

Cât privește virtuțile legate de năzuințele sufletului, dat fiind că, în concepția raționalistă spinoziană, tendința generală a sufletului este de a cunoaște, este firesc ca filosoful olandez să echivaleze virtutea cea mai mare cu cea mai înaltă cunoaștere, aceea care îl are ca obiect pe Dumnezeu. Ideea după care cunoașterea lui Dumnezeu constituie cea mai mare virtute nu contrazice identificarea virtuții de bază cu asigurarea ființării, a trebuințelor vitale, pentru că orice cunoaștere rațională și, cu atât mai mult, cunoașterea supremă îi relevă omului tocmai necesitatea naturii sale sau a oricărei alte forme de existență și, finalmente, existența unei necesități universale, divine, ca izvor și temelie al tuturor celor existente.

Ideea filosofului olandez despre cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu ca virtute supremă se circumscrie nu unei morale religioase, ci uneia filosofice, Dumnezeu spinozian având un caracter filosofic, iar nu religios. În fond, Spinoza afirmă expres că prin Dumnezeu înțelege “existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de attribute”.<sup>119</sup> De aceea, el precizează că, nefiind persoană, Dumnezeu nu se caracterizează prin sentimente, cum ar fi mila, iubirea sau ura etc. Iubirea oamenilor de Dumnezeu nu înseamnă și iubirea de către Dumnezeu a oamenilor decât în sensul și în măsura în care sentimentele umane față de divinitate și a unora față de alții sunt o expresie a înseși necesității divine.

Altminteri, Spinoza recuză orice explicație finalistă a universului. În particular, el contestă concepția potrivit căreia ar exista o finalitate în natură instituită de Dumnezeu. El argumentează că oamenii au ajuns să creadă că există o finalitate în natură plecând de la faptul că ei au ca scop propriul lor folos și considerând lucrurile din natură care le sunt utile ca

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 5.



mijloace create de Dumnezeu în vederea realizării scopurilor lor. Deși au observat că în natură se petrec și unele fenomene dăunătoare existenței umane și că variatele lucruri și procese naturale, fie prielnice, fie defavorabile, îi afectează atât pe cei religioși, cât și pe ireligioși, oamenii au continuat să creadă într-o finalitate divină din cauza ignoranței lor și a considerentului că, fiind ființe finite, limitate, nu pot cunoaște scopurile ascunse ale ființei divine, care este infinită.

### **Libertatea practică, socială.**

Spre deosebire de Descartes, care raporta libertatea practică la acțiunea de stăpânire a naturii, Spinoza este preocupat mai puțin de activitatea umană de prelucrare a lumii fizice și mai mult de ameliorarea relațiilor politice dintre oameni, de stabilirea acestora pe baza unor reguli și norme raționale, așadar, nu potrivit pasiunilor contingente și arbitrariului, ci conform necesității și libertății umane.

Dat fiind faptul că omul este sau a devenit o ființă socială, care trăiește în relație cu semenii săi, autorul Eticii afirmă că “omul care este condus de rațiune este mai liber în stat, unde trăiește după legile comune, decât în singurătate, unde nu ascultă decât de el însuși”.<sup>120</sup> Dar, chiar și în cadrul statului, “în măsura în care sunt frământați de pasiuni, ei pot fi potrivnici unii altora”.<sup>121</sup> În schimb, conduși de rațiune și, deci, urmărind ceea ce este necesar firii umane, oricărui om, ei nu doresc nimic pentru ei înșiși din ceea ce nu ar dori și pentru alții. Dat fiind faptul că rațiunea îi eliberează din sclavia pasiunilor, conduita rațională, conform cerințelor general umane, constituind o comportare liberă, rezultă că “numai

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 199.

oamenii liberi au cea mai mare recunoștință unii față de alții”.<sup>122</sup>

Fără a urmări aici detalierea concepției politice a lui Spinoza, expusă de acesta în lucrările sale *Tractatus teologico-politicus* și *Tractatus politicus*, voi sublinia numai faptul că ideea unei conduite libere, raționale, pline de recunoștință reciprocă, de recunoaștere a firii comune oricărui om implică ideea că regulile și legile politice vor fi, la rândul lor, raționale, dacă vor permite libertatea oricărui om.

**CONCLUZII COMPARATIVE.** Între concepția lui Descartes despre libertate și concepția lui Spinoza există atât similitudini esențiale, cât și diferențe semnificative. Și unele și celelalte își au izvorul în coordonatele ontologice și cele gnoseologice prin care cei doi raționaliști moderni se întâlnesc și, în același timp, se despart.

Ontologic, ambii raționaliști pleacă de la ideea de Dumnezeu ca substanță supremă. Dar fiecare proiectează o altă viziune asupra divinității și, mai ales, asupra raportului dintre aceasta și lume. Raționalistul francez este deist, considerând că Dumnezeu a creat două substanțe secunde, materia și spiritul, pe care întemeiază lucrurile fizice și, respectiv, fenomenele sufletești și le imprimă anumite legi, fără a mai interveni în evoluția lumii create și ordonate. Raționalistul olandez este panteist, gândind că Dumnezeu este imanent lumii create, astfel că toate cele existente se întemeiază, direct sau indirect, pe înseși atributele divinității. Diferențele dintre deism și panteism se răsfrâng și asupra înțelegerii omului și libertății umane.

Prelungindu-și monismul cu un punct de vedere dualist, după care Dumnezeu ar fi creat două substanțe secunde, spiritul și materia, Descartes conchide că omul, alcătuit din cele două

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 232.

substanțe separate una de alta, ar dispune de o independență deplină a spiritului său. În schimb, rămânând un monist consecvent și considerând că gândirea și întinderea nu sunt decât atribute indisociabile ale substanței divine, Spinoza ajunge la concluzia că și manifestările celor două atribute la indivizii umani se află în unitate sau își corespund, astfel încât, prin gândirea sa, omul nu dispune de o libertate absolută. În plus, afirmând că Dumnezeu, ca temei și primă cauză, se află în unitate cu lucrurile întemeiate, nu-i mai acordă atribute antropomorfe, cum ar fi bunătatea, mila etc., deci nu-l mai înțelege ca persoană care, în bunătatea sa desăvârșită, ar fi înzestrat omul cu liber arbitru și ar fi introdus un finalism în natură.

Apoi, Descartes afirmă că dintre facultățile spiritului, voința, ca factor de decizie și izvor nemijlocit al libertății, este infinită în raport cu intelectul, care este finit, ajungând să justifice, și în acest fel, existența unei libertăți absolute. Spre deosebire de raționalistul francez, continuatorul său olandez susține că voința este reductibilă la intelect, astfel încât, potrivit lui, nici sub acest raport, omul nu posedă o libertate deplină.

În pofida diferențelor ontologice menționate, perspectiva ontologică asupra libertății afirmată de Descartes și cea susținută de Spinoza interferează în măsura în care raționalistul francez este, la rândul lui, adept al cauzalismului și admite că, la om, există un raport cauzal, de interacțiune, între dimensiunea corporală și cea spirituală, fără ca vreuna să determine natura celeilalte, iar raționalistul olandez susține și el, chiar și mai hotărât, că, în esență, manifestările corporalului și cele ale gândirii nu se determină unele pe altele, nici dinspre corp spre gândire, nici invers, ci doar își corespund.

În plan gnoseologic, fondul comun celor doi filosofi, care se răsfrânge și în concepția lor despre libertate, este dat de coordonatele raționaliste, care afirmă, în esență, superioritatea

cunoașterii raționale și chiar independența ei față de simțuri și experiența sensibilă. Aceste coordonate implică ideea că libertatea este posibilă ca detașare rațională față de ceea ce este sensibil, empiric, idee susținută de ambii gânditori.

Pe fondul comun al raționalismului gnoseologic, între cei doi gânditori există însă deosebiri care le afectează și conceptul de libertate. În primul rând, Descartes afirmă primatul voinței asupra intelectului (rațiunii) și pasiunilor, ceea ce îl determină să admită o libertate absolută, în timp ce Spinoza consideră voința ca reductibilă la intelect, susținând că eliberarea de pasiuni este posibilă numai în limitele rațiunii. În al doilea rând, autorul Discursului despre metodă recunoaște că și pasiunile oferă unele indicii asupra adevărului, asertând, astfel, că omul e liber și prin asentimentul dat pasiunilor, în vreme ce autorul Eticii conferă pasiunilor numai o conotație negativă, de idei obscure și confuze, parvenind la concluzia că omul aflat sub constrângerea lor este neliber.

În fine, dincolo de deosebiri, perspectiva gnoseologică raționalistă comună apropie pozițiile celor doi raționaliști și în înțelegerea libertății, Descartes susținând, ca și Spinoza, că autentică libertate se obține în condițiile în care voința nu depășește limitele intelctului și, deci, nu contravine necesității relevate de intelect.

Note comune și diferențe specifice întâlnim și în caracterizările date de cei doi filosofi ipostazelor libertății.

În caracterizarea libertății interioare, oscilând între ideea unei voințe acauzale și cea a voinței cauzale, dar preferând întrucâtva cazul celei din urmă, Descartes prefigurează deja poziția cauzalistă a lui Spinoza, după care voința umană este cauzată de intelect și, deci, se supune necesității descoperite de intelect.

În înțelegerea libertății morale, ambii filosofi consideră că aceasta este condiționată de rațiune și, deci, de normele și

legile descoperite de rațiune. Descartes pune însă accent pe respectul față de legile, obiceiurile și religia propriei țări, conferind moralei sale un caracter mai mult conservator, iar Spinoza subliniază importanța asigurării trebuințelor vitale, ca virtute fundamentală, și a cunoașterii lui Dumnezeu, ca virtutea cea mai înaltă, care, de fapt, ne ajută, de asemenea, să ne cunoaștem mai bine cerințele proprii, ca expresii ale naturii general umane și, deci, să ne respectăm atât pe noi, cât și pe semenii noștri.

În fine, libertatea practică este înțeleasă de ambii filosofi ca acțiune asupra mediului ambiant în vederea sporirii puterii umane. Descartes se gândește însă, în principal, la prelucrarea și folosirea naturii fizice și la păstrarea ordinii sociale, iar Spinoza vizează, dimpotrivă, ameliorarea vieții social-politice a omului și respectarea ordinii naturale.

În general, se poate afirma că, situat între Renașterea cu reminiscențe medievale și gândirea modernă, Descartes mai păstrează încă ideea unui Dumnezeu nu numai filosofic, ci și religios, personal, în vreme ce Spinoza, influențat mai mult de modernism, admite numai un Dumnezeu filosofic, pe care îl suprapune panteist lumii fizice și, în genere, existenței infinite. La fel, gnoseologic, raționalistul francez admite, pe lângă rațiune, și rolul cognitiv jucat de afectivitate și voință, pe când raționalistul olandez nu recunoaște altă instanță veridică decât rațiunea. În consecință, Descartes admite și ideea doctrinei religioase a liberului arbitru, dar este puternic influențat și de perspectiva modern-scientistă a cauzalității, în timp ce Spinoza raportează consecvent libertatea la cauzalitate și necesitate, pe care însă le absolutizează, ajungând să excludă din ecuația libertății atât pasiunile, pe motiv că nu acced la ceea ce este necesar, cât și voința, gândită ca indistinctă de rațiune. Ulterior, ideea de libertate va fi îndatorată ambilor filosofi.

# Réne DESCARTES

## (1596-1650)



Cunoscutul și mult apreciatul filosof, om de știință și matematician francez Réne Descartes – latinizat Renatus Cartesius - s-a născut în anul 1596 în satul La Haye în provincia Touraine în familia unui nobil. Prima etapă a biografiei sale spirituale poate fi caracterizată ca o intensă căutare a adevărului în cărți. În perioada 1604-1612 urmează cursurile Colegiului iezuit din La Flèche. Între anii 1613-1617 își continuă studiile universitare de drept la Paris și Poitiers. La vârsta de 20 de ani Descartes obține o diplomă de drept la Universitatea din Poitiers, dar nu va practica niciodată avocatura. Cu toate că primise o instruire deosebită Descartes nutrea convingerea că puține din cunoștințele dobândite în fiecare domeniu, cu excepția științelor matematice erau temeinice. În loc să continue instruirea școlară el a decis să călătorească prin Europa pentru a cunoaște realitățile lumii, cu proprii săi ochi. Întrucât provenea dintr-o familie înstărită, nu

avea probleme financiare, putându-și permite să voiajeze nestingherit. Din anul 1616 și până în 1628 Descartes a călătorit mai tot timpul. A dat dovadă de un spirit aventurier deosebit. S-a înrolat în armată trecând din Olanda prin Danemarca în Germania. Ia parte la lupta împotriva Bohemiei răsculate, reintră în Olanda și se întoarce în Franța. În 1619, la Neuburg, pe Dunăre, mărturisește că a avut un vis despre noua sa metodă de a cunoaște. În perioada 1621-1628, după ce își vinde averea, călătorește în Elveția, Tirol și Italia. În acești ani a formulat ceea ce el credea a fi o metodă generală de descoperire a adevărului. La vârsta de 32 de ani, Descartes s-a decis să pornească de la această metodă în încercarea de a elabora o concepție globală despre lume. În anul 1628 se stabilește în Olanda, o țară mai permisivă pentru libera cugetare, unde se dedică redactării lucrărilor lui filosofice preferând în același timp să se distanțeze de viața socială din Paris.

În anul 1629 a scris „**Reguli pentru călăuzirea spiritului**” o carte în care își expunea metoda. La acel moment se putea spune că volumul era incomplet și Descartes nu avusese intenția să o publice. Cartea a văzut lumina tiparului la peste 50 de ani de la moartea sa. Înzestrat cu o energie creatoare deosebită, între anii 1630-1634 Descartes și-a aplicat metoda în studiul științelor. Pentru a-și aprofunda cunoștințele de anatomie și fiziologie a făcut disecții. A întreprins cercetări independente, foarte importante în optică, meteorologie, matematică și alte domenii ale științei.

Deja faimosul filosof Descartes intenționa să-și prezinte concluziile și rezultatele cercetărilor efectuate până în acel moment, într-o carte numită „**Le Monde**” (**Lumea**). În anul 1633, când cartea era aproape finalizată a aflat că autoritățile ecleziastice îl condamnaseră pe Galilei pentru că susținuse teoria lui Copernic despre mișcarea **PĂMÂNTULUI** în jurul

**SOARELUI.** Cu toate că în țara în care se stabile, Olanda, nu exista riscul să fie deferit Bisericii Catolice, el a considerat că este mai prudent să amâne publicarea cărții întrucât în conținutul lucrării prezintă pe larg teoria lui Copernic. În locul acestei lucrări Descartes a editat opera sa considerată a fi cea mai valoroasă: **„Discurs asupra metodei, pentru a ne conduce bine rațiunea și pentru a căuta adevărul în știință”**. De obicei, lucrarea este amintită cu un titlu prescurtat: **„Discurs asupra metodei”**.

Pentru ca **discursul** să poată fi lecturat de cât mai multe persoane pentru a putea fi citit inclusiv de cei care nu aveau o educație clasică a fost scris în limba franceză nu în latină. **Discursul** are anexate trei eseuri în care dădea exemple de descoperiri personale, făcute prin folosirea proprie metode.

În **„Optica”** prin analiză, filosoful prezintă legea refracției luminii. Fenomenul se pare că este descoperit de către Descartes înainte de Willebrord Snell. Interesant, prezintă încă la acea vreme o serie de informații interesante despre lentile și diverse instrumente optice. A descris amănunțit funcționarea ochiului și diversele sale disfuncțiuni. A prezentat o teorie a luminii care s-a constituit într-un text preliminar la teoria odulatorie de mai târziu a lui Christian Huygens.

A doua anexă reprezintă abordarea modernă a meteorologiei. Descartes descria procesul amplu de formare a norilor, ploii și vântului, și dădea o explicație corectă curcubeului. Filosoful a adus numeroase argumente împotriva teoriei potrivit căreia căldura constituia un fluid invizibil, formulând concluzia corectă că ar fi o formă de mișcare internă. Ideea însă, a fost deja exprimată și prezentată de către Francis Bacon.

**„Geometria”** este a treia anexă în care Descartes prezintă cea mai importantă contribuție dintre toate: inventarea geometriei analitice. Acest fapt a constituit un important pas



înainte al matematicii, care a prefigurat calculul infinitezimal al lui Newton.

Maniera în care își începe expunerea ar putea fi considerată o parte deosebit de interesantă a filosofiei lui Descartes. Conștient de marele număr de idei incorecte, unanim acceptate în acea perioadă, filosoful a considerat că pentru a ajunge la adevăr trebuie să pornească de la zero. În consecință a început prin a se îndoii de tot ce îi spusese profesorii în etapele de pregătire școlară, de toate convingerile sale, chiar și de cele la care ținea foarte mult, de toate ideile sale de bun simț, chiar și de existența lumii exterioare, ba chiar și de propria viață, sintetic spus, adică **de tot**.

Această hotărâre a condus la conturarea unei întrebări deloc simple: cum este posibil să treci peste o asemenea îndoială universală și să obți cunoștințe temeinice despre **orice**? Printr-un recurs la metafizică, Descartes a reușit cu toate acestea să dovedească în primul rând pentru propria sa satisfacție că el însuși există - **cuget, deci exist** – că atât Dumnezeu cât și lumea exterioară există. Acestea au fost punctele de început ale teoriei lui Descartes.

Aprofundând gândirea filosofică a filosofului francez, putem sesiza două aspecte importante ale **metodei**. Mai întâi Descartes pune în centru sistemului său metafizic întrebarea epistemologică: „**Care este originea cunoașterii umane?**”. Este adevărat că filosofii care au trăit înaintea sa au încercat să descrie natura lumii. Descartes însă ne spune că la o asemenea întrebare nu se poate răspunde satisfăcător decât în conjuncție cu întrebarea: „**De unde știi?**”.

Din alt punct de vedere Descartes sugerează că n-ar trebui să începem cu **credința** ci cu **îndoiala**. Este exact reversul atitudinii Sfântului Augustin și a majorității teologilor medievali care acordau prioritate **credinței**. E adevărat că în continuare Descartes ajunge și la concluzii teologice ortodoxe.

Putem sesiza că în conceptul său filosofic, Descartes face distincția dintre gândire și obiectele materiale și în această privință susține un dualism foarte riguros. Ideea, deși nu era nouă, scrierile lui Descartes au generat discuții filosofice asupra subiectului. Problemele pe care le-a formulat au incitat filosofi de-a lungul timpului nefiind încă limpezite și rezolvate, nici până în zilele noastre.

Concepția lui Descartes despre universul fizic a avut un impact la fel de puternic asupra gândirii filosofice a vremii. El considera că principiul de funcționare a întregii lumi – cu excepția lui Dumnezeu și a sufletului omenesc – este mecanic și că prin urmare toate elementele naturale pot fi explicate prin cauze mecanice. Din acest motiv, el respinge pretențiile astrologiei, magiei, precum și toate explicațiile teleologice ale evenimentelor.

Descartes a pledat în favoarea cercetării științifice și nutrea convingerea că aplicațiile ei practice ar putea fi benefice societății. După părerea sa omeni de știință ar trebui să evite noțiunile ambigue și să încerce să descrie lumea prin aplicații matematice. Deși a făcut el însuși observații n-a subliniat niciodată cu adevărat importanța crucială a experimentelor în cadrul metodei științifice.

În anul 1641 Descartes reușește redactarea și tipărirea unui alt volum celebru: „**Meditațiile**”. După trei ani, în 1644, publică o nouă lucrare cu titlul: „**Principii de filosofie**”. Ambele cărți au fost scrise inițial în latină, apărând însă în anul 1647 traduse în limba franceză.

„**Meditațiile**” cunoscut și cu un titlu puțin mai dezvoltat „**Meditații asupra primei filosofii**” stabilește cadrul dezbaterilor în filosofia minții și în epistemologie, pentru cel puțin următorii 300 de ani. Descartes a dat dovadă de un scepticism radical în interogația asupra cunoașterii lumii, sugerând că unica noastră certitudine este cea a propriei

existențe, o viziune rezumată în celebra sa maximă „**cogito ergo sum**” tradusă, după cum foarte bine se știe pretutindeni, prin „**gândesc, deci exist**”.

Obiectivul **Meditațiilor** constă în plasarea edificului cunoașterii umane pe temelii sigure. Reexaminându-și credințele, constată că multe sunt contradictorii. Unele sunt mai mult sau mai puțin justificate decât altele, unele cum ar fi enunțurile matematice par a fi sigure, altele se dovedesc de îndată a fi false. Descartes reușește să facă oarecum ordine în amestecul dezordonat al credințelor sale, astfel încât justificarea unei afirmații să decurgă din alta. În acest sens, filosoful vine cu un plan ingenios. În loc să încerce să examineze pe rând fiecare credință, sarcină imposibil de realizat, se decide să-și examineze credințele folosind metoda îndoielii. Aceasta constă în interogarea sursei credințelor sale, anume a infaibilității acesteia. Dacă aceasta nu se dovedește infaibilă, el poate fi sigur că orice credință izvorâtă din ea nu poate fi considerată valabilă pentru a pune în ea bazele cunoașterii.

Deși Descartes nu a fost un scriitor desăvârșit, cu un stil de exprimare cursiv și fermecător, tonul scrierilor sale este surprinzător de învechit. Deseori el ne sugerează un scolastic medieval, poate și din cauza abordării sale raționaliste. Prin contrast, putem constata că Francis Bacon, deși s-a născut cu trei decenii și jumătate înaintea lui Descartes, adoptă un ton și mod de exprimare mult mai modern.

După cum putem constata din opera lui Descartes, filosoful credea cu tărie în existența lui Dumnezeu, considerându-se un bun catolic. Cu toate acestea conducătorii Bisericii nu apreciau ideile sale, chiar mai mult, majoritatea operelor sale fiind incluse în **Indexul** catolic al cărților interzise. Chiar și în Olanda protestantă la acea vreme, probabil cea mai tolerantă țară din Europa, Descartes a fost acuzat de

ateism și a intrat în conflict cu autoritățile. În anul 1649, filosoful acceptă o ofertă financiară generoasă din partea reginei Christina a Suediei care îl invită la Stockholm pentru a-i fi meditator particular și a o iniția în filosofie. Lui Descartes – maleabil la frig și umezeală – îi plăceau încăperile încălzite și somnul de dimineață. A fost extrem de mâhnit când a aflat că regina dorea ca lecțiile să fie ținute la ora cinci dimineața. Descartes s-a temut că aerul rece al dimineților nordice ar putea să-i afecteze sănătatea. De ce i-a fost teamă, nu a scăpat. La doar patru luni de la sosirea în Suedia, în 11 februarie 1650, Descartes se îmbolnăvește și se stinge din viață, în urma unei răceli fatale.

Deși n-a fost niciodată căsătorit, Descartes a avut totuși un copil care din nefericire a murit la o vârstă fragedă.

Conceptele filosofice ale lui Descartes au fost criticate destul de vehement de mulți dintre contemporanii săi, în parte pentru că aceștia intuiau că ea implică un raționament circular. Filosofii din generațiile ulterioare au subliniat numeroase defecte ale sistemului său și puțini sunt cei care astăzi îl apără fără rezerve. Putem spune însă că însemnătatea unui filosof nu depinde numai de corectitudinea sistemului său. Prezintă mai mare importanță măsura în care ideile lui, sau mai degrabă ideile pe care alții le extrag din scrierile sale se dovedesc a avea o influență semnificativă asupra comunității internaționale. Din acest punct de vedere nu încapă nici o îndoială că Descartes a fost o personalitate importantă. Cel puțin cinci dintre ideile sale au avut un impact important asupra gândirii europene:

1. Viziunea sa mecanicistă despre univers;
2. Atitudinea sa favorabilă cercetării științifice;
3. Accentul pe care l-a pus pe folosirea matematicii în știință;
4. Apărarea scepticismului inițial;
5. Atenția acordată epistemologiei.

## Teme filosofice mereu actuale

---

Față de acestea, în plus, este important de menționat ingenioasa sa metodă de reducere a problemelor de geometrie la problemele de algebră, odată cu decoperirea căreia au fost puse bazele geometriei analitice.

Principalele lucrări elaborate au fost: **„Reguli pentru îndrumarea minții”** apărută în anul 1628, **„Discurs despre metoda de a ne conduce rațiunea și a căuta adevărul în științe”** apărută în anul 1637 în franceză, iar în anul 1644 în latină, **„Discurs asupra metodei”**, **„Meditații despre filosofia primară”**, apărută în anul 1641 la Paris, și 1642 la Amsterdam în latină, iar în 1647 în franceză. **„Principiile filosofiei”**, apărută în anul 1644 în latină, iar în 1647 în franceză, **„Pasiunile sufletului”** apărut în anul 1649.

## BIBLIOGRAFIE:

● Descartes, René - **Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe.** Traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, București, Editura Academiei, 1990.

● Descartes, René - **Meditații despre filosofia primă, în vol. Două tratate filosofice.** Traducere de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 1992.

● Descartes, René - **Principiile filosofiei.** Traducere de Ioan Deac, București, Editura IRI, 2000.

● Spinoza, Benedict - **Etica demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți.** Traducere de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

● Cazan, Gh. Al. - **Introducere în filosofie, vol. 2: Filosofia medievală și modernă,** București, Editura Actami, 1996.

## Teme filosofice mereu actuale

---

● Cottingham, John - **Raționalistii: Descartes, Spinoza, Leibniz**, București, Editura Humanitas, 1998.

● Hersch, Jeanne - **Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene**, București, Editura Humanitas, 1994.

● Noica, Constantin - **Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou**, Iași, Editura Moldova, fără dată.

● Noica, Constantin - **Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant**, București, Editura Humanitas, 1995.

● Noica, Constantin - **Viața și filosofia lui René Descartes**, București, Editura Humanitas, 1992.

● Roșca, Ioan N. - **Filosofia modernă. Empirismul și raționalismul**, București, Editura Fundației “România de Măine”, 2005.

● Scruton, Roger - **Spinoza**, București, Editura Humanitas, 1996.

● Descartes – Leibniz - **Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic**, București, Editura Universal Dalsi, 1998.





## Capitolul 8

# **KARL R. POPPER DESPRE EXPLICATIE, PREDICȚIE ȘI VERIFICARE ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE**



# CORELAȚIA DINTRE EXPLICAȚIE ȘI PREDICȚIE ÎN STUDIUL FENOMENELOR SOCIALE

Viziunea sa asupra logicii și metodologiei științelor sociale se conturează prin raportarea continuă la tehnicile și metodele de investigație din științele experimentale fizico-naturale. În demersul nostru, vom încerca să surprindem doar câteva aspecte ale punctului său de vedere despre corelația dintre explicație și predicție în studiul fenomenelor sociale. Astfel, Popper consideră că, în procesul cercetării științifice, în general, inclusiv în cel al cercetării sociale, investigația nu pornește de la observații și experimente asupra faptelor individuale spre generalizări teoretice. Popper susține tranșant: „Eu nu cred că s-au făcut vreodată generalizări inductive, dacă acesta înseamnă că noi începem prin observație, pentru a încerca să derivăm din ele teoriile noastre. Cred că prejudecata după care noi procedăm în acest mod este o iluzie optică, și că în nici o etapă a dezvoltării științifice noi nu începem fără ceva care seamănă cu o teorie, adică o ipostază o opinie

preconcepută sau o problemă – adesea o problemă tehnologică – ce într-un mod oarecare călăuzește observațiile noastre.”<sup>123</sup>

O atitudine asemănătoare față de inducție și rolul ei în cunoaștere are și F. Gonseth. Astfel, în orice demers științific se pleacă nu de la o situație zero a cunoașterii, ci de la o situație dată cunoașterii. Procedeul inducției este înlocuit de Gonseth cu „procesul celor patru faze”, cum îl numește el.

Dar, spre deosebire de F. Gonseth, Popper susține că, din punctul de vedere al științei, are mai puțină importanță răspunsul la întrebarea „Cum ați descoperit pentru prima oară teoria voastră?”<sup>124</sup>, pe care o consideră ca fiind o chestiune personală a cercetătorului, decât răspunsul la întrebarea „Cum ați verificat teoria pe care o susțineți?”<sup>125</sup>. Popper remarcă faptul că această ultimă întrebare ține de orizontul celei de-a treia lumi, mai exact, de domeniul cunoștințelor obiective, supraindividuale. Din logica științei este exclusă problema drumului creației științifice. În acest fel, este mult sărăcită însăși investigația sistematică a modului în care omul de știință realizează primii pași în formularea teoriilor sale. Acesta nu poate fi o operație exclusiv personală a cercetătorului. Chiar unele elemente ale etapei inițiale a investigației țin de însușirile personale ale cercetătorului, cum ar fi de exemplu, imaginea unui anumit tip de experiment, altele au o valoare generală, fiind întâlnite în practica științifică a oricărui om de știință. Pe această bază, etapa inițială a procesului de investigație științifică poate și trebuie să constituie obiectul unei abordări teoretice, în speță, al logicii cercetării științifice. În ceea ce

---

<sup>123</sup> Karl R. Popper – „**Misere de l’historicisme**”, Paris, Plon, 1956, pag. 132

<sup>124</sup> Gheorghe Alexandru – „**Explicație, predicție și verificare în științele sociale la K. R. Popper**”, în „**Existență, cunoaștere, acțiune**”, Editura Științifică București, 1971, pag. 365

<sup>125</sup> Gheorghe Alexandru – „**Explicație, predicție și verificare în științele sociale la K. R. Popper**”, în „**Existență, cunoaștere, acțiune**”, Editura Științifică București, 1971, pag. 365

privește teza lui Popper despre prezența teoriei în toate etapele investigației, despre inexistența unui moment pur empiric, observațional, ateoretic, ea câștigă teren în rândurile epistemologicilor, fiind confirmată chiar de cercetări experimentale, cum sunt cele de epistemologie genetică ale lui Piaget.

Un deosebit interes suscită susținerea lui Popper că metodele științei sunt, în esență, comune tuturor domeniilor de cercetare, că nu există o ruptură, sub aspect metodologic, între științele naturii și științele sociale. Mai mult, el nu îi recunoaște nici istoriei un statut metodologic aparte. Teza unității metodei în știință, de o deosebită importanță teoretică și practică în cercetarea științifică, nu exclude însă, în concepția sa, existența unor deosebiri între metodele științelor naturii și metodele științelor sociale, asemenea deosebiri existând chiar între metodele științelor aceluiași domeniu. Pentru Popper, metodele științei se reduc, întotdeauna, la explicație, la predicție și la verificarea căreia îi acordă cea mai mare importanță.

Una dintre tezele centrale ale concepției epistemologice a lui Popper este că între cele trei metode ( explicația, predicția și verificarea) nu există o diferență de structură logică, teză preluată și de alți logicieni ai științei, cum ar fi Hempel sau Oppenheim. El admite numai o diferență de accentuare; avem de-a face cu o explicație, predicție sau verificare, după cum una sau alta dintre aserțiunile respectivei structuri logice sunt considerate sau nu ca problematice de către cercetători.

Structura logică a acestora este dată în toate cele trei cazuri de două feluri de premise și o concluzie. Între ele, există raporturi ipotetico-deductive. „Dacă considerăm previziunea ca nonproblematică și condițiile inițiale sau unele dintre legile universale (sau și unele, și altele) ca problematice, atunci vorbim de explicație. Dacă considerăm legile și condițiile inițiale ca nonproblematică și dacă le folosim numai pentru a

deduce previziunea, pentru a obține prin acesta o nouă informație, atunci vorbim de predicție. (Este cazul în care noi aplicăm rezultatele noastre științifice). Și dacă considerăm una dintre premise, adică, fie o lege universală, fie o condiție inițială, ca problematică, atunci vorbim despre verificarea premisei problematice”<sup>126</sup>. Mai precizăm faptul că, în concepția lui Popper, cele două feluri de premise sunt alcătuite din legi universale, sau din aserțiuni particulare, numite condiții inițiale.

Pentru Popper, ceea ce face ca să avem fie explicații, fie verificare, fie predicție este locul ocupat de aserțiunea sau aserțiunile cu caracter problematic, ipotetic în structura schemei deductive. De asemenea, el evidențiază însuși mecanismul interior al demersului logic, dialectica cunoașterii de la neexplicat la explicat, de la necunoscut la cunoscut, de la neverificat la cert, fără a surprinde separat și postdicția, folosită cu precădere de științele istoriei.

La Popper, actul predicției este întotdeauna un act deductiv, din care nu lipsește aserțiunea universală, iar enunțurile științifice au doar temporar un caracter ipotetic. Pe de altă parte, întrebuițarea unei teorii pentru a prezice un eveniment particular nu este decât un alt aspect al întrebuițării teoriei pentru a explica același eveniment. De asemenea, o teorie se verifică comparând evenimentele prezise cu cele care sunt efectiv observate.

În ceea ce privește problema verificării, Popper dezvoltă o teorie interesantă și originală. El susține că rezultatul verificării este selecția ipotezelor care au rezistat la diverse probe sau încercări și eliminarea celor care nu au rezistat. În acest sens, Popper interpretează toate verificările ca tentative de eliminare a teoriilor false. Eventualei observații că

---

<sup>126</sup> Karl R. Popper – „*Misere de l’historicisme*”, Paris, Plon, 1956, pag. 131

această interpretare este paradoxală pentru că scopul științei este, în primul rând, de a stabili teorii adecvate și cuprinzătoare și nu de a le elimina pe cele necorespunzătoare, Popper îi răspunde că, tocmai pentru că scopul științei este de a stabili teorii cât mai bune, trebuie să le verificăm cât mai sever, adică să încercăm pe cât putem de a le dovedi false, de a le respinge. Interesant este faptul că Popper nu se preocupă de descoperirea unor exemple care să confirme o teorie, dacă nu s-a încercat în același timp, fără succes, de a se descoperi respingerile. Această metodă a selecției prin eliminare, spune Popper, este proprie tuturor științelor care se sprijină pe experiență. Metoda verificării prin încercări și erori este fecundă întrucât ea conduce la observații noi și la un schimb reciproc între teorie și observații.

Putem observa că Popper nu ridică niște granițe rigide între cele trei metode, ci dimpotrivă, le vede într-o permanentă trecere una în alta, ca reflectare a demersului cunoașterii, conceput de el ca un proces dinamic.

Asemenea lui J. St. Mill, care a folosit printre primii termenul de explicație și i-a dat un model logic, Popper distinge, pe lângă explicația unui eveniment particular sau individual, și explicația unei legi. În cazul acesteia din urmă, condițiile inițiale sunt și ele aserțiuni universale și trebuie să fie enunțate explicit în formularea legii pe care vrem să o explicăm. Explicarea cauzală a unei regularități constă în deducerea legii (acoperind condițiile în care această regularitate se menține) pe baza unui ansamblu de legi mai generale, care au fost verificate și confirmate în mod independent. Cerința ca aserțiunea universală să fie bine verificată, iar condițiile inițiale să fie ele exprimate în mod independent, este pusă de Popper și pentru explicația cauzală a individului. El, susține că în cazul acestei explicații, trebuie să se facă o distincție clară între legile universale și condițiile inițiale, acestea din urmă fiind cauza

fenomenului explicat, dar nu în mod absolut, ci relativ la legea universală.

Atât în cazul explicației, cât și în cel al predicției și verificării, suntem obligați să apelăm și la unele aserțiuni universale – la legi. Dacă pentru științele naturii existența unor asemenea legi este unanim recunoscută de oamenii de știință și filosofi, pentru științele sociale (sau, cel puțin, pentru unele dintre ele) ea este încă un punct de diferențe și deosebiri. Punctul de vedere al lui Popper în această privință este cu atât mai interesat. Astfel, se știe că această problemă are două aspecte. Primul aspect vizează legile structurale ale domeniului social și, legat de aceasta, limitele domeniului lor de valabilitate, condițiile în care ele sunt valabile într-un timp sau altul din societate, în funcție de tipul de formațiune economico-socială.

Al doilea aspect are în vedere legile funcționale, legile evoluției sistemului social privit ca un tot, așa-numitele legi istorice, conform cărora societatea trece de la o etapă la alta a evoluției sale. În privința primul aspect, Popper are o poziție înaintată, admitând existența unor legi sociale dependente de condiții de spațiu și timp dar, totuși legi generale ale vieții sociale. În ce privește al doilea aspect, Popper consideră că nu există legi istorice legi ale evoluției. Acesta, deoarece evoluția societății umane, argumentează Popper, este un proces unic, care nu poate fi descris de o lege, ci numai printr-o aserțiune istorică singulară; legea universală trebuie să fie formulată relativ la toate momentele procesului, or, cercetătorul nu dispune decât de observații privind unele momente dispartate ale procesului. Noi nu putem discerne și extrapola tendința sau direcția unor momente ale evoluției. Popper consideră că aceia care admit existența legii istorice se bazează pe ideea mișcării societății ca un tot, după o anumită traiectorie, într-o anumită direcție, asemănător unui corp fizic. Deoarece nu există



mișcare a societății într-un sens asemănător mișcării corpurilor fizice, nu pot exista, conchide el, nici legi de acest gen.

Dar Popper nu neagă existența oricăror regularități în evoluția societății, recunoscând, ca supoziție, unele tendințe generale. Însă pentru el, valoarea unor asemenea tendințe generale este foarte redusă ele neputând fundamenta predicția dinamicii sociale, explicația și verificarea faptelor evoluției istorice, așa cum o fac legile statisticii sociale.

Asemenea lui J. St. Mill și Comte, filosoful englez consideră că tendința generală trebuie redusă la lege, numai astfel fiind posibilă întemeierea explicației și verificării predicției. Dar, analizând un model de reducere a unei tendințe istorice la lege, Popper devine sceptic cu privire la randamentul procedurii. În plus, el constată că sunt istoriciști conștienți de existența condiționată a tendințelor generale și care încearcă să descopere aceste condiții și să le formuleze explicit. Cu aceștia este consens, pentru că, spune el, „este neîndoielnic că există tendințe generale. În consecință, avem sarcina dificilă de a le explica, pe cât este posibil, adică de a determina, cât mai precis posibil, condițiile în care ele persistă”<sup>127</sup>

Popper își extinde triada sa metodologică – explicație, predicție, verificare – deopotrivă asupra științelor naturii și asupra științelor sociale. Spre deosebire însă de cazul științelor naturii, unde Popper acordă principiului verificării sau coroborării locul determinant, în științele sociale, el mută accentul pe predicție. Această schimbare nu reiese din vreo teză expresă a lui Popper, ci doar din locul central pe care i-l acordă acesteia, în raport cu celelalte aspecte ale cunoașterii sociale. Predicția este elementul prin intermediul căruia delimitează historicismul și, în același timp, propria sa concepție logico-metodologică în acest domeniu.

---

<sup>127</sup> Karl R. Popper – „*Misere de l'historicisme*”, Paris, Plon, 1956, pag. 127

În cazul predicției sociale, condiția sintactică, ce cere ca, concluzia predicției să fie o consecință logică a premiselor, și condiția semantică, ce cere ca premisele schemei predicționale să fie adevărate – împreună necesare și suficiente pentru ca rezultatul predicției să fie o propoziție adevărată – se dovedesc insuficiente. În cazul acesteia, este necesară respectarea unei a treia condiții, pe care am numi-o pragmatică. Ea cere să se țină seama de agentul care a elaborat predicția și de cel căreia i se adresează. Este vorba de cunoașterea intereselor celor implicați. Fiind legată de activitatea cognitiv informațională a individului, predicția în sfera fenomenelor sociale capătă un aspect specific, rezultat din influența predicției asupra evenimentului prezis. Acest fenomen este numit de Popper, pornind de la analogia cu legenda lui Oedip, efectul Oedip. Predicția socială se definește, în acest caz, ca fiind „un eveniment social care poate intra în interacțiune cu alte evenimente sociale, și, printre acestea, cu cel pe care îl prezice”<sup>128</sup>.

Influența predicției asupra fenomenului prezis se încadrează, de fapt, în aspectul mai general, propriu științelor sociale, și anume existența unei interacțiuni profunde între subiectul cunoașterii și subiectul cunoscut.

În cazul interacțiunii dintre predicție și efectul prezis poate fi distinsă, pe de o parte, conștiința că un eveniment urmează să se realizeze și, pe de altă parte, conștiința că predicția acestuia exercită o influență asupra evenimentului prezis. Ambele vor conduce la alterarea evenimentului prezis sub mai multe forme. În ce îl privește pe cel care prezice un fenomen social, primul aspect al luării la cunoștință este prezent în toate situațiile, pe când al doilea aspect poate uneori să lipsească. În acest context, el se poate manifesta fie obiectiv,

---

<sup>128</sup> Karl R. Popper – „*Misere de l’historicisme*”, Paris, Plon, 1956, pag. 12

fie tendențios. În ce îl privește pe individul sau indivizii implicați în fenomenul prezis, ei pot să nu devină conștienți de nici unul dintre aspecte sau să devină conștienți de amândouă sau numai de unul dintre ele. Un caz al afectului Oedip este grăbirea producerii fenomenului prezis, iar un caz extrem îl constituie împiedicarea, anularea predicției, care a fost numit de R. Merton predicție distructivă.

În acest context, este firesc să ne întrebăm în ce măsură efectul Oedip poate influența legile fundamentale sociale.

Mai întâi, precizăm faptul că fenomenului social îi este proprie o dublă complexitate ce constată, pe de o parte, în imposibilitatea unei izolări artificiale în cadrul experimentului, iar pe de altă parte, în aceea că presupunem, pe lângă latura fizică, chimică și biologică, și activitatea conștiinței, latura psihică. Ca urmare, Popper recunoaște o anumită doză de inexactitate pentru predicția socială, dar nu o consideră inoperantă în științele sociale, ci, dimpotrivă, ea poate să fie folosită fără a se ajunge la relativism. De inexactitate, argumentează Popper, suferă, de altfel, și predicția din științele naturii, unde, de asemenea, există o interacțiune între observator și observat, între care există un schimb de energie. În cele mai multe cazuri, efectul asupra predicțiilor fizice este neglijabil. „Dar în nici o parte faptul că savantul și obiectul său aparțin aceleiași lumi nu are mai multă importanță decât în științele sociale, unde el conduce la o incertitudine a predicției, care este, uneori, de o mare semnificație practică.”<sup>129</sup>

Cu toate că se arată îngăduitor față de tendințele istorice, practic, Popper le respinge. Predicția obținută cu ajutorul lor este numită de Popper profeție istorică. Pe de altă parte, el menționează că nu consideră predicțiile tehnologice mai importante decât profețiile, deși primelor le recunoaște un

---

<sup>129</sup> Karl R. Popper – „*Misere de l'historicisme*”, Paris, Plon, 1956, pag. 11

anumit rol în ameliorarea societății. Predicția tehnologică stă la baza unui fel de inginerie socială, care pornește de la studierea corelațiilor existente în latura statică a societății.

Popper respinge cercetarea aspectelor evolutive ale istoriei umane pe baza desprinderii tendințelor generale ca fiind prea săracă în rezultate.

Această poziție a lui Popper îl duce până la urmă la reducerea preocupărilor științelor sociale la studierea exclusivă a aspectelor statice, structurale chiar în istorie, știință eminentamente a evoluției, a apariției noului.

Popper nu împărtășește ideea după care inexactitatea și lipsa de precizie ar fi o caracteristică a fenomenului social. Urmărind să descopere izvorul acestei prejudecăți, Popper afirmă că ea provine din faptul că se compară situației sociale concrete cu situații fizice artificiale, adică cu anumite experimente fizice izolate. Faptul se mai datorează cerinței după care descrierea unei situații sociale trebuie să acopere stările tuturor subiecților incluși în situația respectivă. De asemenea, arată Popper, „există motive de a crede nu numai că știința socială este mai puțin complicată decât fizica, dar situațiile sociale concrete sunt, în general, mai puțin complicate decât situațiile fizice concrete”<sup>130</sup>.

Argumentele lui Popper consistă în aceea că în cea mai mare parte a situațiilor sociale este prezent un element de raționalitate. Existența acesteia este de natură să simplifice relațiile interumane, făcând posibilă construirea de metode simple ale acțiunilor sociale.

Raționalitatea existentă la nivelul conduitei umane determină – apreciază Popper – deosebiri de natură între metodele celor două feluri de științe. Celelalte distincții privesc

---

<sup>130</sup> Karl R. Popper – „*Misere de l’historicisme*”, Paris, Plon, 1956, pag. 138

mai curând gradul sau măsura în care se aplică într-un domeniu sau altul un procedeu sau o metodă.

Trebuie să remarcăm faptul că pe baza existenței acestei relaționalități, Popper pune încă în 1945 problema adoptării în științele sociale a metodei construcției logice sau raționale. Aceasta constă în a construi un model pe baza pastelării unei raționalități totale în comportarea indivizilor în joc și a deținerii de către aceștia a unei informații complete asupra condițiilor și factorilor acțiunilor la care participă.

În opinia lui Popper, teza unității de fundament dintre metodele științelor naturii și cele ale științelor sociale poate fi extinsă cu anumite rezerve și asupra științelor istorice. Aceasta nu înlătură distincția fundamentală dintre științele teoretice și cele istorice: interesul primelor pentru legile universale și interesul celorlalte pentru faptele individuale. Popper consideră că istoria nu poate fi redusă la simpla descriere, narare a faptelor individuale. Este necesară raportarea lor la lege, pentru a deveni inteligibile, explicate. Dar, ca o limită, Popper neagă capacitatea tendințelor istorice de a constitui un fundament al explicației istorice și al postdicției, a posibilității cercetătorului de a înfiera asupra mecanismului evoluției anterioare. În ultimă instanță, Popper ajunge la conceperea unei serii a structurilor sociale izolate, în care individualul este reconstituit numai în raport cu regularitățile și corelațiile statice, nu și cu corelațiile dinamice, funcționale.

Pentru că nu au ca obiect de studiu legile, științele istorice, arată Popper, pornesc de la admiterea legilor universale descoperite și verificate de științele teoretice și urmăresc exclusiv descoperirea și verificarea aserțiunilor singulare. În ceea ce privește verificarea unei ipoteze singulare date, istoria va realiza aceasta, considerând-o ca o condiție inițială, împreună cu alte aserțiuni singulare și, bineînțeles, și de această dată, cu ajutorul unor legi universale, deducând din

aceste premise o nouă prognoză. Ea urmează să fie confruntată cu faptele empirice, în cazul istoriei, cu documente, inscripții.

Popper ajunge la concluzia că orice explicație causală a unui eveniment singular este istorică în măsura în care cauza este definită totdeauna prin condiții inițiale singulare, ceea ce corespunde în întregime ideii că a explica ceva în mod causal înseamnă a explica cum și pentru ce acesta s-a produs, adică a povesti „istoria” sa. Explicația causală a unui eveniment singular este proprie numai istoriei, iar când facem acest lucru și în științele teoretice, explicațiile respective urmăresc, de fapt, verificarea unor legi universale.

Condiția ca explicatul să decurgă ca o consecință logică din explicant adică condiția sintactică, și condiția ca premisele explicației să fie propoziții adevărate, adică condiția semantică, își păstrează valabilitatea și pentru explicația istorică. Se pune problema dacă cea de-a treia condiție, respectiv, condiția pragmatică, ce cere să se ia în considerare cine a emis supoziția respectivă și cui i se adresează ea, se mai menține și în cazul postdicției specifice istoriei.

Întrucât în acest caz, fenomenul dezvăluit cu ajutorul postdicției s-a petrecut în trecut, el nu mai poate fi modificat în mod obiectiv, adică împiedicat generat, accelerat sau întârziat. Prin urmare, efectul Oedip nu se mai poate manifesta de această dată. Și este evident că tipul explicațiilor care se dau în prezent pentru anumite fenomene din trecut nu influențează cursul real al evenimentelor petrecute cu secole sau milenii în urmă. Cu toate acestea, se remarcă faptul că explicația istorică nu e lipsită de o funcție pragmatică actuală. Și în acest caz, are loc o interacțiune între cercetător și obiectul cercetării sale. Astfel, cercetătorul nu poate fi izolat de influențele epocii sale. Aceasta îi oferă deopotrivă mijloacele de investigație și criteriile de valorificare, chiar și a fenomenelor celor mai îndepărtate. Epoca, prin tendințele și aspirațiile sale, îi impun

cercetătorului o atitudine față de adevărul istoric, îi determină și polarizează interesele sale de cercetare. Cercetarea istorică însăși, și mai ales popularizarea rezultatelor ei, ajunge să îndeplinească un rol sensibil în desfășurarea istoriei contemporane. În cazul predicției sociologice, asistăm la o influență nemijlocită a actului cognitiv informațional asupra desfășurării cursului obiectiv al evenimentelor. Dimpotrivă, în cazul postdicției, demers frecvent în cercetarea istorică, cercetarea prezentă nu influențează câtuși de puțin cursul de fapt al evenimentelor, oricum, demult epuizate; ele pot, în unele cazuri, să rămână definitiv necunoscute pentru noi. Explicațiile și aprecierile emise asupra unor evenimente din trecut, procese cognitiv informaționale aparținând epocii actuale, se resfrâng, evident, asupra istoriei prezente, fapt care își explică intervenția adesea brutală, a istoriografului ideolog în redarea cursului faptelor și interpretarea denaturată, unilaterală a acestora. Centrat pe probleme logico-metodologice, Popper nu se preocupă de funcția politico-ideologică a istoriei.

Încercând să prevină eventualele critici care s-ar putea aduce modelului său istorico-explicativ pentru că recurge la folosirea unor legi universale, Popper susține că un eveniment singular nu poate fi cauza unui alt eveniment singular decât în relație cu anumite legi universale. În mod curent, în explicarea unui fapt istoric, legile sunt doar presupuse, nefiind în mod expres menționate în cadrul explicației. Ele par a fi reținute tacit în minte, ca un element ținând de cultura noastră generală.

Aplicând la istorie teoria sa generală a verificării, Popper consideră confirmările parțiale ale punctelor de vedere ca ne semnificative pentru exigențele unui criteriu general teoretic de selecție. Popper numește acel, „punct de vedere

selectiv sau centru de interes care nu poate fi formulat ca ipoteză verificabilă, o interpretare istorică”<sup>131</sup>.

Teoria socială fundamentată de Popper pe explicația rațional – obiectivă a evenimentelor istorice, deși schematică este interesantă, fertilă și utilă.

În mai multe contexte ale universului său de discurs K. Popper a susținut faptul că teoriile nu sunt verificabile. În „Logica Cercetării”, în capitolul X intitulat „Coroborarea sau cum rezistă o teorie testelor”, el semnaleză tranșant acest aspect: „faptul că teoriile nu sunt verificabile este deseori trecut cu vederea”<sup>132</sup>. Altfel spus, un aspect esențial este minimalizat sau chiar ignorat de cvasitotalitatea filosofilor care abordează gnoseologia. Se spune deseori despre o teorie că a fost verificată, dacă unele din predicțiile deduse din ea au fost verificate. Nu se cere ca toate predicțiile deduse din teorie să fie verificate, recurgându-se la metoda generalizării prin inducție. Această metodă, întemeiată încă de Aristotel, este dovedită ca fiind utilă întrucât un enunț nu poate fi niciodată confirmat pe deplin prin consecințele sale. Deci, generalizarea obținută ca efect al aplicării metodei inducției a asigurat și continuă să asigure justificarea oricărei teorii.

Cu privire la acest aspect, K. Popper ridică unele obiecții îndreptățite. Astfel, există inducții care se susțin prin experiența empirică zilnică, dar care nu pot garanta, în viitor, certitudinea unui adevăr de maximă generalitate: „nu putem ști dacă soarele va răsări mâine, dar această incertitudine poate fi neglijată”<sup>133</sup>. Din această expresie propozițională rezultă influența pe care scepticismul lui D. Hume a exercitat-o asupra

---

<sup>131</sup> Karl R. Popper – „**Misere de l’historicisme**”, Paris, Plon, 1956, pag. 149

<sup>132</sup> Popper, Karl R.- **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1981, pag. 247

<sup>133</sup> Popper, Karl R.- **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1981, pag 247



lui K. Popper. Popper semnaleză faptul că există „o posibilitate serioasă” de îmbunătățire a teoriilor, dar și de falsificare a lor prin noi experimente. Numai noile experimente pot decide împotriva teoriei și nu vechile experimente, întrucât știința realizează un progres continuu și necesită supunerea ei frecventă la proba experimentală. Prin verificarea neîntreruptă a ipotezelor, teoriile își micșorează gradele de aproximație și își sporesc gradele de certitudine, tinzând în mod legitim spre certitudinea absolută a adevărilor descoperite de știință. Prin verificarea ipotezelor și infirmarea lor, vechea teorie nu dispare, ci rămâne „un caz limită al noii teorii”<sup>134</sup>). Aceasta, întrucât vechea teorie „a avut succes mai înainte”<sup>135</sup> și a contribuit la dezvoltarea progresivă a științei. Ceea ce înseamnă că achizițiile ei pot și trebuie să fie valorificate din perspectiva experiențelor recent realizate și a celor care vor urma ca răspuns la exigențele practicii sociale. Interesantă este și aprecierea lui K. Popper, potrivit căreia verificarea ipotezelor prin serii neîntrerupte de experimente noi nu este contrară legităților naturii, ci este concordantă cu acestea: „Dimpotrivă, metoda științifică presupune constanța cursului naturii (subl. autorului) sau <<principiul uniformității naturii>>”<sup>136</sup>. Această aserțiune este formulată în consens cu celebra teză kantiană din „Critica rațiunii pure”, teză potrivit căreia filosoful se apropie de natură călăuzit de înseși principiile și legitățile ei.”

K. Popper insistă asupra regularităților naturii reflectate în regularitățile teoriilor, întrucât acestea constituie înseși legi și legitățile care guvernează unitar natura și omul înțeles ca produs al ei. Acest paralelism de regularități este constatat mai cu seamă în filosofii curentului empirist și el s-a instituit ca o „credință metafizică în existența regularităților în lumea

---

<sup>134</sup> Ibidem pag. 247

<sup>135</sup> Ibidem pag. 247

<sup>136</sup> Ibidem pag. 247

noastră (o credință pe care o împărtășesc și eu și fără de care acțiunea practică este de neconceput)<sup>137</sup> .

Într-adevăr, acțiunea practică este inefficientă dacă ea nu se bazează pe legitățile naturale descoperite de cercetarea științifică.

K. Popper face o metodologie importantă din însăși neverificabilitatea teoriilor: „voi încerca în schimb să arăt că neverificabilitatea teoriilor este metodologie importantă”<sup>138</sup> . El susține că argumentul acestei încercări îl constituie „așa numitul principiu al <<uniformității naturii>><sup>139</sup>, prin uniformitatea naturii înțelegând regularitățile sau legitățile din natura interpretată de Kant în „Critica rațiunii pure”. Reluând raportarea critică la celebra aserțiune din scepticismul lui D. Hume, K. Popper asertează categoric: din punct de vedere metodologic, vedem că principiul uniformității naturii este înlocuit aici cu postulatul invarianței legilor naturii, în raport atât cu spațiul, cât cu timpul”<sup>140</sup> . Căci, presupunerea faptului că mâine soarele nu va mai răsări va trebui verificată de știință prin inspectarea unui asemenea eveniment. Un asemenea eveniment va trebui explicat de știință, adică știința va trebui să îl derive din legi. În această situație, „teoriile existente vor trebui probabil revizuite drastic”<sup>141</sup> . Cert este faptul că explicația definită de K. Popper continuă să semnifice deducerea evenimentelor explicat din înseși legile care guvernează apariția și dezvoltarea lui, cu precizarea că respectivele legi sunt însăși „regularitățile” surprinse de Kant în natură. Dar – observă Popper – regularitățile din natură nu

---

<sup>137</sup> Popper, Karl R.- **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1981, pag. 247

<sup>138</sup> Ibidem pag. 247

<sup>139</sup> Ibidem pag. 247

<sup>140</sup> Ibidem pag. 248

<sup>141</sup> Ibidem pag. 247

sunt mereu identice cu sine: „Cred, prin urmare, că ar fi o greșeală să susținem că regularitățile din natură nu se schimbă”<sup>142</sup>.

De fapt, noi „nu putem nici afirma, nici nega un enunț de acest fel”<sup>143</sup>, căci natura însăși nu este statică și evoluează schimbându-și înseși legitățile și „regularitățile” care se dovedesc a fi relative și nu absolute. Evoluționismul de sorginte Kantiană continuă, deci, să influențeze concepția filosofică a lui K. Popper, care argumentează: „vom spune, în schimb, că postulatul invarianței în raport cu spațiul și timpul este o parte a definiției legilor naturii (ca și postulatul că ele nu trebuie să aibă excepții)”<sup>144</sup>. Postulatul invarianței care semnifică legile naturii este doar o parte a teoriei despre natură, în timp ce legile naturii constituie înseși structura și esența naturii. Tocmai de aceea legile naturii trebuie excluse din sfera obiectului metafizicii, căci, invarianții grupurilor de transformări din natură sunt totuși relativi la spații determinate și la timpuri măsurabili. Referindu-se la acest aspect, K. Popper subliniază că „Principiul constanței naturii poate fi considerat ca o interpretare metafizică a unei reguli metodologice”<sup>145</sup>. Aceeași interpretare metafizică a unei reguli metodologice o surprinde K. Popper și asupra legii cauzalității, lege pe care o consideră ca fiind ruda apropiată a principiului constanței naturii.

„Principiul inducției” este – în concepția lui Popper - „o încercare de a da o interpretare metodologică unor asemenea enunțuri metafizice”<sup>146</sup>, încercare despre care nu

---

<sup>142</sup> Ibidem pag. 248

<sup>143</sup> Ibidem pag. 248

<sup>144</sup> Ibidem pag. 248

<sup>145</sup> Popper, Karl R.- **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică

București, 1981, pag. 248

<sup>146</sup> Ibidem pag. 248

putem spune cu certitudine că reușește în orice condiții de spațiu și timp. Ea, încercarea respectivă, poate fi repetată – și este repetată – dar, de cele mai multe ori, ea se dovedește a fi doar o tentativă. De ce eșuează frecvent, dovedindu-se tentativă? „Această încercare eșuează însă fiindcă și principiul inducției are un caracter metafizic”<sup>147</sup>, chiar dacă acest principiu guvernează verificarea teoriilor. K. Popper remarcase inițial faptul că „presupunerea că principiul inducției este un enunț empiric duce la un regres infinit”<sup>148</sup>, motiv pentru care este preferabil să renunțăm la această presupunere. Soluția alternativă este înțelegerea principiului inducției exclusiv ca postulat sau ca axiomă: principiul inducției este aplicabil și frecvent aplicat în cercetarea științifică din toate domeniile, dar – conchide Popper – „el poate fi deci introdus numai ca un postulat sau ca o axiomă”<sup>149</sup>. Despre principiul inducției se presupune doar că face validă inferența de la observații la teorii. În acest caz, teoria se constituie ca o concluzie derivată cu ajutorul principiului inductiv, iar tot ceea ce este derivat din ceva constituie însuși temeiul explicației. Iată, deci, relația nemijlocită dintre explicație și verificare, relație pe care Popper o surprinde la nivelul structurii universului de discurs filosofic. Fiecare progres al științei face să confirme existența acestei relații și să confere validitate conexiunii necesare dintre explicație, predicție și verificare, întrucât predicția evenimentelor este susținută chiar de explicație și verificare. Principiul inducției este departe de a-și fi epuizat valențele cognitive, fiind utilizat la verificarea cvasitotalității ipotezelor, căci noi nu putem, să formulăm vreun enunț despre realitate care să se sustragă, în totalitate, de la cerințele judecății

---

<sup>147</sup> Ibidem pag. 248

<sup>148</sup> Ibidem pag. 248

<sup>149</sup> Ibidem pag. 248

sintetice a priori: aceasta echivalează însă cu acceptarea unui enunț sintetic a priori, adică a unui „enunț despre realitate care nu poate fi controlat (și infirmat) de datele experienței”<sup>150</sup>. Probabilitatea ca ipoteza să fie confirmată nu are nici o relevanță pentru progresul științei, importantă fiind doar verificarea ipotezei – susține K. Popper. Această susținere a lui se bazează pe faptul indubitabil că știința progresează atât în cazul confirmării ipotezei verificate, cât și în cazul infirmării ei. Mai mult decât atât, infirmarea ipotezei este mai probabilă, aceasta constituind temeiul „teoriei falsificării”.

În „Logica cercetării”, K. Popper formulează enunțul explicației cauzale și dă exemple concrete pentru acesta: „A explica cauzal un eveniment înseamnă a deduce un enunț care îl descrie din legi universale (subl. autorului) și anumite enunțuri singulare despre condiții inițiale”<sup>151</sup>. Spunem că „am <<explicat cauzal>>, de exemplu, ruperea unui fir, dacă am stabili că firul are o rezistență la rupere de 1 kg și că de el a fost atârnată o greutate de 2 Kg”<sup>152</sup>. Cu privire la această „explicație cauzală”, Popper susține că ea are o structură care conține mai multe componente: un enunț care are caracterul unei legi a naturii: enunțurile singulare care descriu cazul particular. Numai împreună, aceste două tipuri diferite de enunțuri furnizează o explicație cauzală completă.

Primul tip de enunțuri este reprezentat prin enunțuri universale, ipoteze, legi ale naturii, iar al doilea tip de enunțuri este reprezentat prin enunțuri singulare care descriu un caz particular. Acestea din urmă (enunțurile singulare) sunt numite „condițiile inițiale” care favorizează determinarea efectului de către cauză. Noi putem deduce enunțul singular („acest fir se va

---

<sup>150</sup> Popper, Karl R.- **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1981, pag. 248

<sup>151</sup> Ibidem pag. 97

<sup>152</sup> Ibidem pag. 97

rupe”) numai făcând conjuncția între enunțurile universale și condițiile inițiale. Odată formulat acest enunț, el dobândește funcția de „predicție specifică sau singulară”<sup>153</sup>.

Cu privire la predicție, Popper face următoarele precizări și delimitări conceptuale: „termenul <<predicție>> (Prognose), așa cum este utilizat aici, cuprinde și enunțuri despre trecut (<<retrodicții>>) și chiar enunțuri <<date>> pe care dorim să le explicăm (<<explicanda>>)”<sup>154</sup>.

Dezvoltând analiza structurii relației de determinare cauzală, Popper surprinde relația dintre cauză și condițiile inițiale, precum și relația dintre efect și predicție. Această relație se dovedește a fi echivalența între termeni: „condițiile inițiale descriu ceea ce numim de obicei <<cauza>>, iar predicția ceea ce numim <<efectul>>”<sup>155</sup>. Interesant este faptul că autorul “Logicii cercetării” își propune să evite ambele expresii, întrucât: „în fizică utilizarea expresiei <<explicație cauzală>> este limitată de cele mai multe ori la cazul special în care legile universale au forma legilor <<acțiunii prin contact>> sau mai precis a acțiunii la distanță infimă, exprimate prin ecuații diferențiale”<sup>156</sup>.

Autorul „Logicii cercetării” își propune să reziste la tentația de a formula vreo afirmație generală despre aplicabilitatea universală a metodei deductive a explicației teoretice. Dar tentația este prea mare și el procedează la descrierea metodei deductive a explicației teoretice folosindu-se chiar de principiul cauzalității: „<<Principiul cauzalității>>, este afirmația că orice eveniment poate fi explicat cauzal, adică

---

<sup>153</sup> Ibidem pag. 98

<sup>154</sup> pag.98, apud „The Poverty of Historicism”, 1945, p. 133 a ediției din 1957

<sup>155</sup> Popper, Karl R.- **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică

București, 1981, pag. 98

<sup>156</sup> Ibidem pag. 98

prezis pe cale deductivă”<sup>157</sup>. Susmenționata definiție popperiană a principiului cauzalității este o afirmație care comportă succesiv două funcții: funcția de enunț analitic sau funcția de enunț sintetic. Această dublă funcționalitate este dată de modul diferit al înțelegerii cuvântului „poate”: „după modul cum este înțeles cuvântul <<poate>> , această afirmație va fi sau o tautologie (un enunț analitic) sau o aserțiune despre realitate (un enunț sintetic)”<sup>158</sup>. Acel „poate” indică o posibilitate logică, pe de o parte, sau faptul că lumea este guvernată de legi stricte, pe de altă parte.

În prima situație, posibilitatea logică indicată de expresia „poate” este o afirmație tautologică. De ce? Pentru că – susține Popper – „în cazul oricărei predicții pot fi găsite enunțuri universale și condiții inițiale, din care ea (afirmația tautologică – sbl. ns.) să poată fi derivată”<sup>159</sup>. În cea de-a doua situație, expresia „poate” se referă la faptul că lumea guvernată de legi stricte „este astfel construită încât fiecare eveniment este un caz particular al unei legități universale”<sup>160</sup>.

K. Popper își propune să formuleze o alternativă la mult discutatul principiu „al cauzalității” și enunță „o regulă metodologică simplă, care este în mare măsură <<principiul cauzalității >>”<sup>161</sup>. Această regulă metodologică numită „simplă” se dovedește a fi extrem de laborioasă deoarece ea este „regula de a nu înceta căutarea legilor, a unui sistem teoretic unitar și de a nu abandona încercările de explicare cauzală a oricărui eveniment pe care îl putem descrie”<sup>162</sup>.

---

<sup>157</sup> Ibidem pag. 98

<sup>158</sup> Ibidem pag. 98

<sup>159</sup> Ibidem pag. 98

<sup>160</sup> Ibidem pag. 98

<sup>161</sup> Popper, Karl R.- **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică

București, 1981, pag. 98

<sup>162</sup> Ibidem pag. 99

Simplă doar în aparență, „această regulă îl conduce pe cercetătorul științific în munca sa”<sup>163</sup>, chiar dacă noile evoluții din fizică cer să se renunțe la ea.

Aspectele surprinse mai sus au creat o situație problematică în metodologia cercetării științifice și de aceea Popper revine asupra lor, în speranța de a le rectifica și clarifica.

Problema predicției a solicitat gândirea filosofilor încă din antichitate, grecii remarcându-se prin apelul repetat la „Oracolul de Delfi”, oracol care le prezicea victoria sau înfrângerea în războaiele cu perșii ș.a. În epoca modernă, anticiparea evoluției evenimentelor a devenit o necesitate tot mai stringentă, iar în zilele noastre anticiparea cursului fenomenelor economice, politice și sociale se face cu o rigoare mereu crescândă. Aportul științei rămâne decisiv, dar predicția nu a încetat să preocupe filosofii de cele mai diferite orientări. Soluția viabilă la predicție se conturează în sfera conlucrării științei și filosofiei, fapt observat și de filosoful K. Popper.

Autorul lucrării intitulate „Logica cercetării” face o analiză comparativă între predicția savanților preocupați de științele naturii și predicția savanților preocupați de științele sociale. El nu subestimează puterea de predicție din științele naturii, dar își concentrează atenția asupra puterii de predicție din domeniul științelor sociale. Căci este fascinant și aproape miraculos să prezici mersul evenimentelor din societate, în condițiile în care ești „actor” direct sau indirect al evenimentelor din societate. De altfel, fiecare individ uman responsabil participă – cu voie sau fără voie – la construcția sau deconstrucția relațiilor sociale în care este implicat inevitabil, ca membru al diferitelor grupuri sociale sau comunități umane. Cu atât mai interesant și util devine rolul

---

<sup>163</sup> Ibidem pag. 98



filosofului în predicția cursului „imprevizibil” al complicatelor fenomene și procese sociale.

K. Popper încearcă să rezolve problema predicției în contextul conexiunii ei necesare cu explicația cauzală și verificarea ipotezelor formulate cu privire la evoluțiile alternative ale societăților progresive. El nu folosește termenul de „societăți progresive”, dar expresiile propoziționale pe care le formulează se referă frecvent tocmai la societățile democratice întemeiate pe libertatea garantată de relația capital. Cu toate acestea, autorul lucrării „Logica cercetării” se inspiră din legenda regelui Oedip și elaborează paradigma funcțională intitulată „Efectul Oedip”. Această paradigmă se dovedește a fi operațională și este folosită tot mai frecvent de către specialiștii din domeniul științelor sociale. Tocmai de aceea, Karl Popper încearcă o apropiere de sfera preocupărilor sociologilor, găsind căi de comunicare ce îi susțin demersurile filosofice orientate spre clarificarea problemei predicției. „Efectul Oedip” se dovedește a fi „structura de rezistență” pentru conlucrarea fructuoasă dintre filosofi și specialiștii din domeniul științelor sociale.

În esență, prevederea evoluției unui fenomen social se legitimează prin apelul la relația de determinare cauzală, relație în cuprinsul căreia cauza este una statistică, iar efectul reproduce structura cauzei tot în temeiul acțiunii legităților statistice din societate. Mai mult decât atât, cauza unui fenomen social este rareori singulară, de cele mai multe ori fenomenul constituit ca efect fiind determinat de un complex cauzal. La rândul său, complexul cauzal se manifestă activ și își produce efectele numai atunci când sunt create condițiile favorabile din sfera economicului, socialului, politicului sau ideologicului.

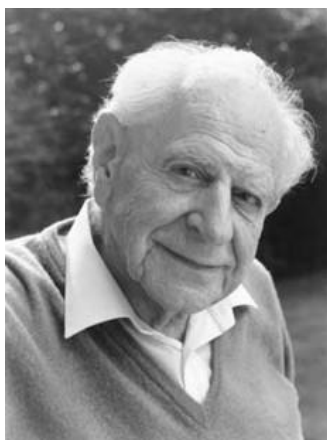
Predicția riguroasă nu poate să facă abstracție de complexitatea relațiilor structurate între cauză, condiții și efect.

Dar, raportarea inevitabilă a predicției la cauză evidențiază tocmai relația necesară dintre explicație și predicție. Căci, explicația semnifică – și la K. Popper, ca la cvasitotalitatea filosofilor – surprinderea cauzei care generează efectul în condiții date, sau în condiții create de oamenii înzestrați cu rațiune și sensibilitate. Iar această înzestrare specifică omului face inevitabilă subiectivitatea și eroarea din structura predicției evenimentelor socialmente determinate. Reducerea gradului de subiectivitate și creșterea progresivă a gradului de obiectivitate rămân în sarcina filosofului care valorifică cele mai noi achiziții ale științei. Aceasta, deoarece știința determină, în dezvoltarea ei progresivă, micșorarea continuă a gradului de eroare și creșterea corespunzătoare a gradului de obiectivitate din sfera cunoașterii. Predicția devine cu atât mai riguroasă la filosoful preocupat de istoria societății omenești, cu cât acesta acționează mai consecvent în direcția înțelegerii filosofiei ca o disciplină a spiritului științific. „Logica cercetării” este o lucrare filosofică elaborată pe temeiul cunoașterii științifice a naturii și a „lumii ideilor”, confirmând valabilitatea tezei referitoare la conexiunea necesară și fecundă dintre explicație, predicție și verificare.

Revenind asupra virtuților mecanismelor cognitiv concretizate în și prin „Efectul Oedip”, subliniem implicarea așa-numitei „conexiuni inverse” implicate în procesul predicției. Căci, miraculosul „Efect Oedip” pare să contrazică legile firii și să inducă un grad sporit de incertitudine în perceperea vieții sociale, deoarece propagarea în masă a anticipării unui eveniment se soldează cu producerea evenimentului contrar. Tocmai în asta constă esența surprinzătorului „Efect Oedip”, efect care nu s-ar fi produs dacă anticiparea întemeiată științific nu ar fi fost adusă la cunoștința cvasitotalității oamenilor dintr-o comunitate umană istoricește determinată.

# Karl Raimund POPPER

## (1902-1994)



La 28 iulie 1902 vede lumina zilei, la Viena, **Karl Raimund Popper**, într-o familie cu largi preocupări intelectuale și culturale. Tatăl său a fost un cunoscut avocat vienez de la care, încă din anii copilăriei și-a însușit un exemplu de conduită în viață, concret, corect și principial. Mereu preocupat să găsească răspunsuri și explicații logice unor multitudini de întrebări și necunoscute ale adolescenței, Popper poate fi identificat ca un permanent nemulțumit, mai cu seamă în ceea ce privește sistemul de învățământ al timpului său. În anul 1918 ia decizia de a părăsi liceul, trăind independent și instruindu-se câțiva ani pe cont propriu, urmând în același timp o serie de cursuri ale Universității din Viena, ca student neînmatriculat.

Este atras mai cu seamă de științele exacte. Urmează cu predilecție cursuri de matematică și fizică teoretică, timp în care ia un prim contact cu principiile teoriilor fizice ale lui

Albert Einstein despre care va spune mai târziu că „a exercitat o influență dominantă asupra gândirii mele - pe durată lungă – probabil cea mai importantă influență dintre toate”<sup>164</sup>

Reușește ca în anul 1922 să termine studiile liceale, promovează bacalaureatul, devenind un student obișnuit. În perioada care urmează decide să se pregătească pentru cariera de profesor. Studiază intensiv psihologia și pedagogia participând în paralel la activități de asistență socială a copiilor orfani și părăsiți, acțiuni organizate și desfășurate în cadrul Institutului Pedagogic al Universității.

Cum este firesc, primele sale manuscrise, precum și primele sale scrieri publicate în anii deceniului al III-lea abordează teme din această sferă. Preocupat de problemele sociale, Popper este atras de mișcarea socialistă austriacă dar, așa cum relatează în „Autobiografie”, adoptă de timpuriu o atitudine negativă față de marxiști. Consideră că este oportună manifestarea unei atitudini deschise de simpatie față de țelurile umanitare ale marxismului și ale socialismului în general. Comite însă greșeala de a înțelege eronat opoziția marxiștilor față de metodele reformiste și afirmarea necesității obiective a transformărilor revoluționare ca o opțiune pentru violență, pentru formele dure, sângeroase ale luptei de clasă.

În încercările sale de filozofie socială scrise în perioada deceniilor 4 și 5, Popper acordă o atenție largă criticii ideilor filosofice ale lui Marx, mai cu seamă criticii teoriei materialiste ale istoriei. Însă, argumentele sale vădesc o cunoaștere insuficientă și o înțelegere superficială, nesatisfăcătoare a scrierilor teoretice ale lui Marx. Așa că, aceste scrieri nu reușesc să atragă nici măcar atenția prin originalitate.

Câțiva ani mai târziu, în 1928, Karl R. Popper își

---

<sup>164</sup> Karl R. Popper, - **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1981, pag. 18

finalizează studiile prin susținerea unei teze de doctorat cu titlul „Despre problema metodei în psihologia gândirii”. Un an mai târziu obține dreptul de a preda matematică și fizică în școala secundară pe baza unei teze despre construcția axiomatică a geometriei.

În anii următori își câștigă existența ca profesor dedicându-se și scrisului. Elaborează un manuscris în care își dezvoltă punctele de vedere proprii asupra marilor probleme ale teoriei cunoașterii. Cunoaște personal unii membri ai Cercului de la Viena cărora le prezintă ideile sale. Herberd Feigl este primul care îl încurajează să-și prezinte ideile într-o carte. Fără încurajarea acestuia, este puțin probabil ca Popper să se fi decis să scrie o carte. A scrie o carte nu corespunde felului său de a vedea viața și atitudinii față de el însuși. Îi lipsea încrederea că ceea ce îl interesează pe el îi interesează și pe alții.

Reușește în anul 1932 să finalizeze redactarea unei lucrări în două volume intitulate „Cele două probleme fundamentale ale Teoriei Cunoașterii”. În prima parte analiza probleme ale inducției, respectiv în partea a doua, probleme ale criteriului de demarcație între știință și metafizică. Acest text apare într-o variantă prescurtată realizată de unchiul său Walter Schiff, profesor de statistică și științe economice la Universitatea din Viena, în toamna anului 1934, sub titlul „Logic der Forschung”, adică „Logica cercetării”.

Apariția Logicii Cercetării a schimbat substanțial cursul existenței lui Karl R. Popper. Publicarea manuscrisului unui amator care nu se gândea că scrierile lui vor vedea vreodată lumina tiparului, a dus în cele din urmă la transformarea autorului său în filosof profesionist.

Datorită scrierilor sale ulterioare în limba engleză, a numeroaselor conferințe în statele Unite și numeroase alte țări ale Europei de vest, prezenței sale active la congrese și

conferințe filosofice, notorietatea lui Popper și influența ideilor sale cresc continuu. Întreaga lui carieră academică și publicistică, centrată în jurul problemelor abordate pentru prima dată în „Logica cercetării”, este marcată de confruntarea cu diferite curente ale filosofiei analitice, care domină cu autoritate scena filosofică din Anglia, SUA, dar și alte țări.

Ca urmare a permanentei evoluții creatoare a operei sale, catalogat ca remarcabil filosof și logician englez, K.R. Popper, poate fi considerat unul dintre cei mai importanți epistemologii contemporani care au simțit nevoia să-și extindă privirea și asupra zonei științelor sociale. Lucrării „Logica cercetării”, consacrată metodologiei științelor experimentale, el îi adaugă, după 10 ani, „Mizeria istoricismului”, al cărei obiect îl constituie natura cercetării sociale.

A scris următoarele lucrări:

- Logik der Forschung (1934, philosophy)
- The Open Society and Its Enemies (1945)
- The Poverty of Historicism (1957)
- Postscript to the Logic of Scientific Discovery (1981-82, 3 vols.)
- Realism and the Aim of Science (1982)
- The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality (1994)
- Knowledge and the Mind-Body Problem: In Defence of Interactionism (1994)

## BIBLIOGRAFIE

● POPPER Karl R. - „Logica cercetării”, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

● POPPER Karl R. - „Căutarea unei lumi mai bune”, Editura Humanitas, București, 1998.

● FLONTA Mircea - „Cognitio – o introducere critică în problema cunoașterii”, București, Editura ALL, 1994.

● CARNAP R. - „Logical foundations of probability”, Chicago, 1950

● KANT Imm - „Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință”, Traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura ALL, București, 1996.

● GONSETH F. - „Despre metodologia cercetărilor privind fundamentele matematicii” în „Logica științei”, Editura Politică, București, 1970

● RUDIGER Bubner - „**Dialektische Elemente einer Forschungslogik**” în R. Bubner, „**Dialektik und Wissenschaft**” Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

● AGASSI J. - „**Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii**”, în „**Logica științei**”, Editura Politică, București, 1970.

● KUHN Thomas S. - „**Structura revoluțiilor științifice**”, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1970.

● HEISENBERG W. - „**Pași peste granițe**”, Editura Politică

● POPPER Karl R. - „**Die beide Grundprobleme den Erkenntnistheorie**”, Tübingen, 1979

● POPPER Karl R. - „**Logik der Forschung**”, Funfte Auflage, Tübingen, 1973

● POPPER Karl R. - „**The Logic of Scientific Discovery**”, Light Impression, London, 1975

● FLONTA Mircea - „**Studiu introductiv**”, în **Logica cercetării – Karl R. Popper**, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981

● SCHILPP P.A. - „**The Philosophy of Karl Popper**”, în cadrul colecției „**Biblioteca filosofilor în viață**”, La Salle, Illinois, Open Court, 1974.



## Teme filosofice mereu actuale

---

● POPPER Karl R. - „La geometrie et l'experience, Paris, Gauthier” – Villars, 1921

● RUSSELL B - „Methode scientifique en philosophie”, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1929.

● CARNAP R. Hahn H., Neurath, O. - „Wissenschaftliche Wellauffassung – Der Wiener Kreis, în Logischer Empirismus der Wiener Kreis” (H. Schlichert, Munchen, W, Fink Verlag, 1975

● FREGE G. - „Schriften zur Logik Aus dem Nachlo I”, Akademie Verlag, Berlin, 1973

● KRAFT V. - „Erkenntnislehre”, Wien, Springer Verlag, 1960



## Capitolul 9

# PROBLEMA LIBERTĂȚII ȘI RESPONSABILITĂȚII UMANE



# IMPORTANTA IDEILOR CORELATIVE DE LIBERTATE SI NECESITATE

Orice antropologie filosofică își pune și problema libertății umane și, corelativ, problema necesității. Și este firesc să fie așa. Ideea de libertate afirmă că, prin spiritul nostru, noi suntem cauza propriilor noastre acțiuni, iar ideea de necesitate susține că acțiunile noastre și spiritul care le guvernează se află sub incidența unor cauze necesare. Or, pentru om, pentru a ști ce stă în puterea sa și ce nu, problema libertății și, corelativ, a necesității au fost mereu actuale. Astăzi, întrebările despre libertate și, mai ales, răspunsurile la ele sunt cu atât mai necesare cu cât trăim într-o societate numită a democrației și libertății, în care termenul de libertate este folosit cu pasiune și obstință de către toți, dar nu de toți în același sens, sau, cel puțin, nu cu înțeleșuri concordante.

# PRINCIPALELE MOMENTE SI FORME ALE LIBERTATII UMANE

## *PRINCIPALELE MOMENTELE ALE LIBERTATII*

În orizontul filosofic contemporan se susține, de regulă, că libertatea umană presupune momentele : a) cognitiv, b) opțional și c) acțional. Prin toate momentele amintite, libertatea se raportează la necesitate.

**a) Momentul cognitiv** angajează, desigur, principala facultate cognitivă, rațiunea, (pe care, în acest context, o putem numi și intelect, minte, gândire), și constă în cunoașterea de către om a necesității, a propriilor sale cerințe necesare, atât materiale, cât și spirituale, precum și a cerințelor sociale care decurg din legile și reglementările sociale și a necesității naturale, date de legile lumii fizice.

Cunoașterea implicată de libertate trebuie să fie rațională pentru că numai prin rațiune omul accede la ceea ce

este de ordin legic și, deci, general, esențial, necesar, relativ stabil și repetabil. Realizarea libertății individuale nu se poate însă dispensa nici de surprinderea împrejurărilor concrete, particulare, care angajează subiectul nu numai sub aspect intelectual, ci și perceptiv sau chiar afectiv, tocmai pentru că omul concret trăiește în asemenea circumstanțe, iar libertatea sa presupune și asumarea unor asemenea condiții sau recuzarea altora.

Dat fiind faptul că omul liber este cel care își realizează propriile sale cerințe și aspirații, o primă condiție a momentului cognitiv al libertății este acela al cunoașterii de sine, și anume al unei cunoașteri autentice, lipsite de prejudecăți și de iluzii. O asemenea cunoaștere nu poate fi realizată numai prin referire la sine, fără raportare la lumea externă, la semenii și la societate, pentru că omul nu este strict individual, singular, ci și ființă socială, generică și chiar singularitatea sa se conturează pe fondul comunității sale.

Momentul cognitiv procură deja un anumit grad de libertate interioară întrucât, prin cunoașterea necesităților, a trebuințelor ce urmează a fi satisfăcute, omul realizează o anumită eliberare subiectivă de coerciția aspectelor contingente, non-necesare și chiar de imperativismul necesității. În acest ultim sens, omul nu mai reacționează imediat, în mod automat, potrivit conexiunii mecanice stimul – răspuns, ci cauza și efectul sunt mijlocite prin procesul cognitiv.

Gradul de libertate procurat de cunoaștere este mai ridicat în cazul în care subiectul cognitiv conștientizează nu numai propriile sale necesități actuale sau pe cele impuse în prezent de societate, ci și trebuințele lui viitoare și tendințele dezvoltării istorice. Într-adevăr, prin raportare la « ceea ce trebuie să fie », cunoașterea permite o detașare sporită de imperativul lui « ceea ce este », chiar dacă posibilitățile

viitoare sunt derivate, la rândul lor, din realitățile existente. De aici, nu rezultă însă că individul uman trebuie să-și sacrifice prezentul de dragul viitorului, sau că societatea trebuie să condamne la nerealizare generația actuală (generațiile actuale) în favoarea proiectului, poate utopic sau, oricum, incert, al fericirii generațiilor viitoare. Important mi se pare ca fiecare să se preocupe atât de prezent, cât și, plecând de la prezent, de viitorul său descifrabil și actualizabil și chiar de trecutul său prin care se poate încă desăvârși.

**b) Momentul opțional**, al alegerii, se sprijină pe cunoaștere, dar angajează subiectivitatea umană în întreaga ei complexitate și, în primul rând, sub aspectul ei volitiv, deoarece consistă în decizia voluntară, susținută cognitiv, ca și afectiv, de a alege dintre variantele oferite de realitate pe cea apreciată în acel moment ca fiind cea mai importantă, optimă, pentru realizarea de sine.

Opțiunea reprezintă gradul cel mai înalt al libertății interioare, pentru că numai prin alegere între mai multe cerințe și posibilități omul se decide să se detașeze de datele socotite netrebuitoare și să se fixeze asupra celor pe care le apreciază ca indispensabile realizării de sine.

Dimpotrivă, lipsa oricărei opțiuni sau indecizia constituie gradul zero al libertății și denotă fie o insuficientă cunoaștere, fie un precar atașament afectiv, fie o abulie (cf. gr. a – fără, boule – voință), fie câte ceva din toate cele trei precarități.

Momentul opțional al libertății presupune o întreită cunoaștere: a cerințelor și aspirațiilor personale și sociale, a realității prin care pot fi satisfăcute, a raportului dintre cerințe și aspirații, pe de o parte, și însușirile realității, pe de altă parte.

Opțiunea include și aprecierea cerințelor ca vitale sau ca pseudo-trebuințe și a diferitelor aspecte ale realității ca



favorabile sau dăunătoare, ceea ce implică nu numai cunoaștere, ci și un atașament afectiv pentru ceea ce este indispensabil și folositor și un dezacord afectiv față de ceea ce este fals și vătămător.

În sfârșit, dar în primul rând, opțiunea este o decizie voluntară, susținută mai mult sau mai puțin de argumente raționale și de implicări afective. Personal, reafirm ideea potrivit căreia, în momentele cruciale ale vieții sale, subiectul uman se implică preponderent afectiv, astfel că, în aceste cazuri, deciziile sale sunt, în principal, volitiv-afective. În rest, în condițiile obișnuite, hotărârile rămân preponderent volitiv-raționale, fără a exclude însă complet nici coloratura afectivă.

**c) Momentul acțional** este decisiv pentru trecerea de la libertatea interioară la cea exterioară, acțiunea fiind singura prin care libertatea se dobândește în mod practic, real. Or, pentru a fi completă și efectivă, libertatea nu se poate rezuma la o stare interioară, la simpla cunoaștere, oricât de veridică, sau la simplul proiect, oricât de generos, ci trebuie să se concretizeze în satisfacerea reală a trebuințelor și aspirațiilor autentic umane și, deci, în suprimarea relațiilor și împrejurărilor care înrobesc și înjosesc ființa umană.

De regulă, dat fiind că în orice întreprindere individul uman intră în relație cu semenii săi, pentru ca acțiunea sa să fie încununată de succes, este necesar ca interesele și aspirațiile pe care le exprimă să concorde cu cele de ordin general sau, în orice caz, să nu le contrazică.

### ***PRINCIPALELE FORME ALE LIBERTATII SI RESPONSABILITATII UMANE***

Principalele forme ale libertății umane sunt funcție de principalele ipostaze ale necesității la care se raportează

oamenii. În linii mari, ei își afirmă libertatea, pe de o parte, în raport cu ei înșiși, cu propria lor natură interioară, iar pe de altă parte, în raport cu lumea externă, cu natura necesară a acesteia.

În consecință, libertatea poate fi a) interioară sau exterioară, ultima manifestându-se, la rândul ei ca b) libertate raportată la divinitate, reprezentată și trăită de religioși ca realitate supremă, precum și la cele două mari domenii ale realității propriu-zise, deci c) libertate raportată la natură și d) libertate raportată la societate. Libertatea raportată la societate cuprinde, la rândul ei, mai multe variante, în funcție de sfera relațiilor sociale în care se manifestă: de la sfera economică, politică, culturală la arii mult mai restrânse: presă, artă etc.

În general, omul este liber atunci când își exprimă propria sa necesitate interioară. În consecință, în raport cu lumea externă este liber atunci când își pune de acord natura sa necesară cu natura necesară a lumii externe. Dar este liber nu printr-o supunere pasivă la necesitate, ci prin confruntare, prin cunoașterea diferitelor ipostaze ale necesității și alegerea și contrapunerea celor care-i sunt folositoare celor care îl periclitizează. De aceea, libertatea sa exterioară este atât față de, cât și în conjuncție cu domeniul la care se raportează. Nu este numai libertate față de divinitate, de natură, de societate, ci este și libertate în acord cu necesitatea divină, sau naturală, sau socială.

În genere, orice formă a libertății implică și responsabilitatea omului pentru consecințele faptelor sale, pentru că omul, departe de a fi o ființă izolată, asocială, intră în relație cu semenii săi, iar rezultatul alegerii și acțiunii sale se răsfrânge benefic, sau, dimpotrivă, dăunător și asupra altora sau chiar a întregii comunități. În primul caz, al beneficiului pentru comunitate, autorul inițiativei va fi aprobat și, eventual, recompensat, în cel de-al doilea, al prejudiciului, va fi criticat și sancționat. De aceea, fiind răspunzător pentru ceea ce

întreprinde, este necesar ca omul să prevadă și consecințele opțiunilor și, mai ales, ale acțiunilor sale.

**a) Libertatea interioară** presupune libertatea voinței în raport cu celelalte facultăți cognitive, îndeosebi cu pasiunea și rațiunea, sau, ceea ce revine la același lucru, față de pasiuni și, respectiv, de cunoștințele furnizate de către rațiune.

Întrebarea care se pune este dacă voința este cauzată de celelalte facultăți subiective sau este independentă, sau, mai nuanțat, dacă voința se poate detașa sau atașa de variatele pasiuni sau de diversele judecăți care i se propun, uneori chiar imperativ.

Răspunsul este afirmativ și are suficiente argumente justificative. Istoricește, stoicii sunt cei care, în perioada elenistică, au argumentat că stă în puterea omului să-și controleze gândurile și pasiunile. La începutul perioadei moderne, Descartes a susținut, la rândul său, că, prin voință, omul își poate domina pasiunile, sau poate refuza adevărul unor judecăți, sau, mai mult, se poate pronunța și asupra unor lucruri necunoscute, ajungând la erori. Totodată, el a recunoscut și faptul că voința poate fi impulsionată de pasiuni și de cunoștințele adevărate, sau, mai exact, că poate nu numai să li se opună, ci și să consimtă asupra lor și, deci, să le dea curs.

Susținerea că voința s-ar putea impune total față de pasiune și rațiune constituie un punct de vedere voluntarist și implică ideea unei libertăți absolute. În zorii filosofiei contemporane, cei mai cunoscuți voluntariști au fost Arthur Schopenhauer și Friedrich Nietzsche (1844-1900).

În realitate, voința nu numai neagă, ci și afirmă un anumit conținut cognitiv sau afectiv, pentru că refuzul unor idei sau pasiuni implică și consimțământul dat altora. Or, atunci când acceptă, voința este întrucâtva și “mișcată” sau cauzată de

conținuturile respective. Așadar, consider ca acceptabil doar un voluntarism moderat, care admite nu o supremație absolută a voinței, ci numai o anumită detență sau distanțare relativă a acesteia față de afectivitate și rațiune.

**b) Libertatea în raport cu Divinitatea** este abordată în special de credințele religioase și de doctrinele teologie sau de filosofiele inspirate de religie și teologie.

În credințele politeiste ale vechilor greci și romani se considera că omul este complet dependent de voințele zeilor, care ar interveni discreționar în lumea umană.

În același timp, în filosofia greacă veche din perioada elenistă s-a admis existența libertății umane, dar de către doctrine diametral opuse. Pe de o parte, doctrina epicureică a susținut că libertatea exclude necesitatea, astfel că omul ar fi liber în măsura în care s-ar retrage din viața socială guvernată de legi și s-ar retrage în viața de familie, sau într-un cerc restrâns de prieteni, sau în solitudine, unde și-ar alege singur un mod de viață. Pe de altă parte, doctrina stoică a considerat, în opoziție cu epicureismul și în acord cu credințele mitologice și religioase, că libertatea ar însemna supunere față de ordinea naturală și socială, socotită divină, omul liber ascultând de glasul naturii și fiind un bun cetățean.

În perioada medievală, de subordonare a filosofiei de către religie și teologie, doctrina religioasă, în speță creștinismul, a încercat să pună de acord cele două poziții extreme: de absolutizare a libertății și, respectiv, a necesității. Astfel, doctrina creștină a susținut atât atotputernicia lui Dumnezeu, cât și liberul arbitru al omului (ca posibilitate de a alege între bine și rău) și a încercat să concilieze cele două idei, care păreau a se exclude, susținând că, tocmai pentru că este atotputernic și nu poate fi clintit din atotputernicia sa, Dumnezeu i-a acordat omului liber arbitru, povățuindu-l să

## Teme filosofice mereu actuale

---

aleagă binele, dar lăsându-l să decidă în sfera propriilor lui fapte, fără a-i permite, totuși, să zădărnicească planurile divine.

În orizontul filosofic contemporan, doctrina creștină a libertății este reluată de principalele orientări filosofice spiritualiste, personalismul și neotomismul.

Libertatea în raport cu divinitatea atrage după sine o mare responsabilitate atât pentru omul religios, cât și pentru laic. Potrivit doctrinei creștine, enoriașul practicant, care respectă morala creștină, se va bucura, după viața terestră, de o fericire celestă, paradisiacă, veșnică, iar cel necredincios, care, se înțelege, n-a respectat virtuțile biblice, va suferi mereu în infern.

În acord cu doctrina biblică, Pascal afirma că este bine ca omul să parieze pe ideea că Dumnezeu există, iar nu pe ideea că nu există, pentru că, dacă va câștiga pariul, atunci va câștiga “o infinitate de vieți nesfârșit de fericite” și, în plus, în viața de aici, va fi “credincios, cinstit, smerit, recunoscător, binevoitor, sincer și drept”, iar dacă pierde pariul, adică dacă Dumnezeu nu există, nu va pierde, de fapt, nimic, ci va rămâne cu viața sa finită, ba chiar va avea avantajul că o va trăi conform valorilor amintite ale moralei religioase. Dimpotrivă, dacă pariază pe ideea că Dumnezeu nu există și câștigă pariul, adică dacă Dumnezeu nu există, atunci nu câștigă nimic, dar dacă pierde pariul, atunci pierde tot, și viața veșnică, și orientarea în spiritul moralei creștine a vieții de aici.

Într-adevăr, pentru laic se pune întrebarea dacă, în lipsa credinței în existența Dumnezeu, mai există un criteriu absolut al conduitelor sale.

Potrivit unui punct de vedere al unui scriitor reflexiv, Dostoievski, dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis.

Un alt punct de vedere, avansat, între alții, de existențialistul francez J.-P. Sartre, afirmă că, neexistând

Dumnezeu, omul este și trebuie să fie sursa valorilor sale morale, ca și a celorlalte valori. De aceea, a alege ar înseamna “a inventa”; “nici o morală generală nu poate să indice ceea ce este de făcut; nu există semn în lume”; sau, dacă există totuși “semne”, “în orice caz, eu însumi sunt cel care aleg sensul pe care ele îl au”.<sup>165</sup>

Desigur, morala laică o poate suplini pe cea religioasă, dar, pentru a putea conferi conduitelor noastre un criteriu absolut al valorilor promovate, se impune să gândim că subiectul uman însuși este acest absolut, ceea ce revine la a-l îndumnezei și, deci, la a admite un Dumnezeu, dacă nu transcendent, cel puțin immanent.

**c) Libertatea în raport cu necesitatea naturală** a început să fie susținută îndeosebi în perioada modernă, odată cu avântul științelor naturii și cu începutul procesului de industrializare. În secolul al XVII-lea, dominat de empirism și raționalism, filosofii, îndeosebi raționaliștii, deși n-au exclus existența lui Dumnezeu, înțeles însă mai mult filosofic, ca substanță supremă, și mai puțin teologic, ca persoană, s-au diferențiat de doctrina teologică a libertății în principal prin faptul că au raportat libertatea la o necesitate de tip natural, iar nu supranatural.

Inițiatorii gândirii moderne, Descartes și Bacon, se pronunțau nu atât pentru o supunere, cât pentru o respectare și folosire a naturii pe baza cunoașterii legilor ei.

Totodată, autorul Discursului despre metodă a susținut că nici cunoașterea naturii nu este de dragul cunoașterii, nici transformarea naturii de dragul transformării, ci ambele au ca finalitate ameliorarea condiției omului. În această privință,

---

<sup>165</sup> J.-P. Sartre, *Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 47.

raționalistul francez se pronunța pentru o filosofie practică, adică o filosofie veridică a naturii, ale cărei idei să permită sporirea libertății omului aflat în raport cu natura. Concret, avea în vedere trei mari avantaje. În primul rând, filosofia practică ne permite să folosim elementele și corpurile naturii înconjurătoare în folos propriu și, astfel, să posedăm natura așa cum este dată, fără s-o transformăm. În al doilea rând, ea ne ajută să inventăm, tot în favoarea omului, obiecte artificiale, neexistente ca atare în natură. În al treilea rând, prin medicină, prin cunoștințele referitoare la spiritul și corpul omului, descoperind cauzele unor boli ale trupului sau ale spiritului și remediile corespunzătoare, ne scutește de multe boli și de slăbiciunea provocată de îmbătrânire, într-un cuvânt, asigură sănătatea, “cel mai de seamă bun și temeiul tuturor celorlalte bunuri ale vieții”<sup>166</sup>.

Din nefericire, progresul științific și tehnic fără precedent din secolul al XX-lea nu a condus numai la ameliorarea condiției umane, așa cum năzuiau inițiatorii filosofiei moderne. Natura a fost, într-adevăr, tot mai mult stăpânită și folosită de către om, dar, utilizarea ei a avut și are tot mai mult și efecte contrare, defavorabile omului. Pe de o parte, odată cu procesul industrializării, unele resurse naturale limitate (pădurile, cărbunele, petrolul etc.) au fost exploatate masiv și excesiv, ceea ce a generat dezechilibre ale naturii sau chiar, în condițiile scăderii unor rezerve, cum sunt cele de petrol, conflicte interstatale. Pe de altă parte, unele descoperiri au fost aplicate industrial fără a stăpâni pe deplin și consecințele lor negative (de exemplu, au fost construite centrale atomice fără a se putea anihila pe termen lung

---

<sup>166</sup> René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*. Traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, București, Editura Academiei, 1990, p. 147.

deșeurile radioactive etc.). Pe lângă aceste efecte malefice ale unor utilizări benefice omului, unele cercetări și descoperiri au fost orientate și aplicate în scopuri distructive, creindu-se, prin descifrarea tainelor naturii, arme ultrasofisticate (atomice, chimice, bacteriologice), care au provocat deja mari suferințe și care periclitează însăși existența omenirii și a vieții pe planeta Pământ. Cum se exprima plastic Arghezi, prin descoperirea atomului, “urmașul lui Prometeu”, omul, “el poate omenirea, în câteva secunde/ să o întinerească pe veci, sau s-o scufunde”. Fără să poată controla unele forțe catastrofice ale naturii - cutremure, uragane, inundații -, în schimb, a descoperit și inventat unele care pot fi și mai devastatoare.

Nu întâmplător, concepțiile contemporane despre înstrăinarea umană subliniază faptul că starea de neautenticitate, care înseamnă și diminuarea sau pierderea libertății, cuprinde nu numai relația omului cu semenii săi, ci și raporturile sale cu lucrurile. În această privință, existențialistul german Heidegger, de exemplu, arăta că omul inautentic a pierdut înțelesul umanizator al tehnicii și, departe de a reuși să o domine, se comportă ca o anexă a ei.

Evident, libertatea omului de a trăi în acord cu natura și de a o proteja, sau, dimpotrivă, de a o distruge, de a provoca și chiar folosi împotriva lui însuși ridică și problema responsabilității față de natură, adică, finalmente, față de sine însuși.

**d) Libertatea în raport cu necesitatea socială** a început să fie abordată pe larg tot în perioada modernă, îndeosebi de Hobbes și Locke, apoi de Rousseau și ceilalți luminiști, precum și de filosofii clasici germani.

Trăind în perioada în care se punea problema trecerii de la statul feudal al privilegiilor la statul burghez, englezii Hobbes și Locke, apoi luminiștii francezi s-au preocupat mai



mult de libertatea politică, Rousseau propunând și un proiect de libertate economică. Inițiatorul filosofiei clasice germane, Kant, n-a omis nici el importanța libertății politice, dar a teoretizat prin excelență libertatea morală, în care vedea și temeiul celei politice.

În perioada contemporană, odată cu proiectul său socialist, Marx a schițat și un nou tip de libertate economică, iar cu realizarea mai mult sau mai puțin fidelă a acestui proiect și cu eșecul său actual, adepții libertății economice oferită de un stat democratic capitalist argumentează că un stat totalitar de tip socialist nici nu-i permite omului și nici nu poate să-i acorde inițiativă economică.

În același context, devenită problemă de stat, ideea libertății omului străbate și Declarația universală a drepturilor omului, elaborată de către Adunarea Generală a O.N.U. din 1948, unde se face distincție între drepturile negative (fundamentale), care aparțin omului prin însuși faptul că s-a născut, și drepturile pozitive, care sunt dobândite în societate și necesită intervenția statului.

În plus, dată fiind diversificarea societății contemporane, diferiți filosofi discută și multe alte forme de libertate, specifice unor domenii mai restrânse, cum ar fi libertatea presei, libertatea în artă, libertatea în știință, în alte forme ale culturii, sau chiar libertatea în cadrul activității sportive.

Mă voi referi, în continuare, la principalele ipostaze ale libertății sociale.

d.1.) Libertatea politică, ca și alte forme de libertate, a fost dedusă de filosofii moderni contractualiști din ideea lor potrivit căreia omul natural s-a caracterizat prin înclinația spre libertate nelimitată (ca impuls al instinctului și al poftelor). Ei au considerat că tranziția de la natură la societate s-a făcut în mod liber (printr-un contract voit și conștient, deci liber) și că toți

contractanții au convenit clauzele (legile) pactului social. Una din legi a fost chiar legea libertății, prin care libertatea naturală nelimitată a fost transformată în libertate civilă limitată, prin care, cum va spune Rousseau, nici o voință să nu fie supusă de alta și nici să nu supună altă voință. Or, într-o societate în care legile sunt generale, identice pentru toți, iar libertatea fiecăruia este garantată prin lege, statul nu poate fi decât un stat constituțional de tip burghez, opus celui feudal, axat pe privilegii.

Așadar, libertatea politică a fost concepută ca libertate a tuturor membrilor unei societăți de a participa la stabilirea legilor fundamentale, ca separare și supremație a puterii legislative față de cea executivă și, mai mult, ca drept al indivizilor de a schimba executivul sau guvernământul atunci când acesta, devenind corupt, ar viola legile pactului social. În acest sens, autorul Contractului social afirma că dacă guvernământul (“principele”) urmărește avantajul propriu, iar nu binele general, atunci este necesar ca înșiși guvernorii “să fie gata să sacrifice guvernământul în interesul poporului, iar nu poporul în interesul guvernământului”<sup>167</sup>.

Pe de altă parte, filosofii moderni au respins și anarhia politică. Având în vedere că și indivizii pot încălca legile contractului social, Rousseau, de exemplu, susținea dreptul societății de a-i constrânge pe contravenienți să le respecte.

Așadar, libertatea politică implică și responsabilitatea omului pentru sensul retrograd, progresist sau anarhic al atitudinii sale politice, el, omul, ca zoon politikon, expunându-se cel mai mult unor sancțiuni politice, care pot căpăta și aspect juridic sau chiar penal.

---

<sup>167</sup> J.-J. Rousseau, *Contractul social*, București, Editura Științifică, 1957, p. 172.

Paradigmele modernității privind libertatea și responsabilitatea politică rămân viabile, teoriile actuale preluându-le și adăugându-le mai mult idei de detaliu.

d.2.) Libertatea economică fusese reclamată în Secolul Luminilor de Rousseau. Autorul Contractului social observase că în orânduirea împărțită în bogați și săraci toți indivizii devin dependenți unii de alții, bogații având nevoie de munca celor săraci, iar aceștia de ajutorul celorlalți, dar fiind aserviți în cea mai mare măsură. De aceea, el preconizase abolirea de către stat a marii proprietăți și generalizarea micii proprietăți private, care ar asigura independența economică a fiecăruia.

La mijlocul veacului al XIX-lea, Marx va argumeta că, prin “goana după profit”, mica proprietate prezintă tendința nestăvilită spre monopol, producând, în cele din urmă, mari diferențieri. De aceea, radical, el va susține că libertatea economică presupune abolirea proprietății private și instituirea proprietății socialiste.

Dar, criticii proprietății socialiste vor observa că nici aceasta nu-l eliberează pe om, ci, dimpotrivă. Hayek, de exemplu, a arătat că, prin faptul că centralizează economia și stabilește în detaliu ce și cât să se producă, statul socialist îi lipsește pe oameni de inițiativă economică și, departe de a-i stimula, îi transformă în simpli executanți ai deciziilor sale, le interzice fixarea unor scopuri personale și le anihilează libertatea și creativitatea.

Pe de altă parte, adepții statului democratic de tip capitalist arată că, din punct de vedere economic, acest stat nu mai este unicul proprietar în numele întregului popor, ci, promovând relațiile de proprietate privată, lasă pe seama agenților economici să-și stabilească scopurile, indicii cantitativi ai activității, mijloacele de îndeplinit etc. În acest fel, deși nu înlătură unele inegalități esențiale, totuși permite dezvoltarea nelimitată a producției și, deci, realizarea unei mari

cantități de bunuri, care poate contribui la ridicarea standardului de viață al tuturor, inclusiv al celor cu venituri mai mici.

Dar nici sistemul economiei private nu duce automat la distribuirea cantității mai mari de bunuri în favoarea tuturor. Pentru a se ridica standardul de viață al tuturor, sunt necesare, așa cum arăta Rawls)<sup>168</sup>, două condiții: 1) statul democratic să fie un stat asistențial, adică să-și folosească resursele și pentru asistarea păturilor defavorizate; 2) însuși sistemul economiei private să promoveze doar acele inegalități care nu au caracter arbitrar, și anume cele care, într-o anumită practică (întreprindere, firmă, instituție etc), sunt legate de posturi și funcții avantajoase material, sunt deschise tuturor (prin faptul că sunt ocupate prin concurs și pentru o perioadă limitată) și conduc la avantajul tuturor (prin faptul că o parte din beneficiile obținute sunt folosite pentru majorarea retribuției și a celor care nu dețin acele posturi și funcții.

Este însă de observat că atât statul, cât și unitățile practice își pot îndeplini condiția care le revine în vederea avantajării tuturor numai prin voința morală de a realiza binele tuturor.

De aceea, pe lângă concepția lui Rawls, au apărut și alte teorii asupra statului democratic, care încearcă să coreleze mai strâns dreptatea socială cu interesele indivizilor și diferitelor grupuri sociale, iar nu cu exigențe de ordin moral.<sup>169</sup>

În concluzie, apreciez că nici una din formele de proprietate – de stat, privată, cooperatistă – nu și-a epuizat posibilitățile de progres. Proprietatea privată asigură, evident, și cea mai mare libertate economică, urmată de forma cooperatistă. Dar nici forma de stat nu exclude orice inițiativă

---

<sup>168</sup> A se vedea John Rawls, *A Theory of Justice*, 1972.

<sup>169</sup> A se vedea Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974.

individuală cu condiția ca statul să fie unul de tip democratic, astfel încât să permită toate formele de proprietate și, obișnuit cu libera inițiativă, să o stimuleze și promoveze, prin retribuirea în funcție de cantitatea și calitatea muncii etc., și în rândurile celor angajați în întreprinderile de stat. Numai un stat nedemocratic, totalitar, care ar reduce toate formele de proprietate la cea de stat și ar decide în exclusivitate toate aspectele vieții economice, ar exclude libertatea economică și, chiar dacă ar realiza temporar o dezvoltare economică, ar fi, pe termen lung, necompetitiv economic și, deci, falimentar.

Ca și libertatea economică, și responsabilitatea corespunzătoare diferă în funcție de forma de proprietate și de tipul de stat care o promovează. În cazul în care omul dispune de libertate economică este și responsabil, dar dacă este redus la un simplu executant al deciziilor luate de stat, nu i se cere decât răspundere pentru a le aplica întocmai.

d.3.) Libertatea culturală este înțeleasă, de regulă, ca libertate a omului în variatele sfere ale culturii spirituale: teoretică (științifică și filosofică), morală, artistică, religioasă. În fiecare din aceste sfere, omul poate fi creator sau simplu consumator (practicant). De aceea, problema libertății culturale se pune, în primul rând, pentru creator, ca libertate de creație, iar, în al doilea rând, pentru receptor (consumator), în măsura în care asimilarea valorilor spirituale deja existente nu este pasivă, ci presupune o atitudine înnoitoare, re-creativă.

În general, se consideră că, prin raportarea sa la cultura spirituală, orice om, fie el și simplu receptor, realizează cel mai înalt grad de libertate, în sensul că se eliberează de cerințele vitale, elementare, satisfăcute prin activitatea economică, și de interesele de grup sau și comunitare, urmărite în viața politică, fiind, în acest sens, dezinteresat și urmărind doar realizarea aspirațiilor sale spirituale. În consecință, omul s-ar putea consacra activității spirituale numai în măsura în

care, prin profesia sa (sau și prin prestația sa politică) își satisface optim cerințele materiale (sau și pe cele intermediare, situate între material și spiritual, cum sunt cele politice) și îi mai rămân suficiente resurse materiale (respectiv, financiare) pentru a-și cultiva spiritul.

Considerentele de mai sus sunt, teoretic, corecte și confirmate de practică. Există chiar situația paradoxală în care intelectualii – oamenii de știință, filosofii, creatorii de artă, profesorii etc. -, deci cei chemați să contribuie, într-un fel sau altul, la cultivarea spiritului, fiind mai slab retribuiți decât alte categorii socio-profesionale, nu numai că nu-și pot îndeplini plener menirea socială, sau nu reușesc decât cu mari sacrificii, inclusiv cu acela al sănătății, dar, excluzând domeniul în care profesează, nici nu se pot ei înșiși cultiva în alte domenii conexe în aceeași măsură în care o pot face ceilalți membri ai societății. Or, în domeniul culturii există nu numai specializare, ci și, tot mai mult, interdisciplinaritate.

Totodată, deși corectă, concluzia că omul este mai liber în activitatea sa spirituală decât în altele, în speță decât în cea productivă (de producere a bunurilor de subzistență), trebuie nuanțată, dacă avem în vedere că, în societatea tehnico-industrială de astăzi, multe profesii sunt pătrunse de elemente tehnico-științifice, ca și de alte elemente spirituale, cum sunt cele estetice, de design, sau cele morale, ale deontologiei profesionale. Dar, și în acest caz, este vorba de faptul că omul își transformă profesia într-o varietate a creației spirituale, iar el nu reușește pe deplin acest lucru și nu trăiește libertatea creației decât în măsura în care nu mai resimte coercițiile și grijile muncii de procurare a bunurilor de subzistență.

Prin însuși faptul că permite cea mai mare libertate, creația spirituală teoretică sau morală, artistică sau religioasă - atrage după sine și o responsabilitate sporită.

## Teme filosofice mereu actuale

---

Libertatea creației științifice și filosofice implică responsabilitatea omului de știință și, respectiv, a filosofului privind finalitatea constructivă, în favoarea omului, sau distructivă, împotriva acestuia, a respectivei construcții teoretice.

Libertatea morală reclamă responsabilitatea oricărui ins de a nu contrazice, prin conduita sa, normele și valorile morale comunitare sau pe cele general-umane.

Immanuel Kant, celebru și prin etica sa, a susținut că filogenetic, iar nu ontogenetic, omul ar fi parcurs mai mulți pași pe calea afirmării lui tot mai libere până a deveni un ins moral. Mai întâi, prin rațiune, a ajuns să se elibereze de utilitățile imediate și să caute să-și procure obiecte de lux. Apoi, s-a detașat și de impulsul sexual imediat, transformându-l în dragoste. Mai departe, s-a detașat de prezent, îngrijindu-se și de viitor. În fine, a ajuns la conștiința că omul ca om este liber, că el este scopul naturii și, deci, că celălalt trebuie considerat însuși ca scop, astfel că „omul intră într-o egalitate cu toate ființele raționale”<sup>170</sup>.

De aceea, preciza Kant, a te comporta moral înseamnă a acționa nu din înclinație, deci dependent de scopuri și interese particulare, ci din datorie, deci potrivit imperativului moral indicat de rațiunea practică (morală). Potrivit lui, imperativul categoric reclamă ca omul să cultive propria sa umanitate (rațiune), cât și umanitatea (rațiunea) celorlalți nu numai ca mijloc în slujba unor scopuri personale, ci, totdeauna, și ca scop în sine, pentru a o desăvârși. Formula scopului în sine sau a imperativului categoric, într-una din variantele sale, este aceasta: “acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în

---

<sup>170</sup> I. Kant, *Începutul probabil al istoriei omenirii*, în vol. *Despre frumos și bine*, vol. 2, București, Editura Minerva, 1981, p. 261.

persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc.”<sup>171</sup>

Potrivit concepției kantiene omul este moralmente liber prin respectarea unei morale universale, centrate pe o lege morală identică pentru toți.

Având caracter general-uman, libertatea morală preconizată de Kant poate constitui, desigur, un suport și pentru libertatea politică dată de existența unor legi politice generale, identice pentru toți.

În conformitate cu teoriile actuale, vom admite că omul poate fi liber și responsabil moral și prin cultivarea unor norme personale sau particulare, dar care să concorde cu regulile morale comunitare sau chiar, așa cum gândea Kant, universale. Ca urmare omul moral poate fi liber și responsabil prin cultivarea nu numai a unei rațiuni impersonale, ci și a unor sentimente personale, dar care să se acorde cu cele generale, universale.

Libertatea artistică pare a fi una totală și lipsită de responsabilitate, căci orice artist urmărește să-și creieze propriul său univers artistic, cât mai original. Dar, așa cum observă teoreticianul literaturii, Tvetan Todorov, “scriitorul trebuie nu numai să se bucure de libertate, ci și să-și asume răspunderile”<sup>172</sup>, pentru că, putem adăuga în spiritul autorului citat, o carte beletristică, ca și oricare altă operă de artă, influențează sau chiar îndeamnă la acțiune prin opiniile și valorile promovate sau chiar prin respingerea considerațiilor de valoare și plonjarea într-un imediat lipsit de orice perspectivă valorică.

---

<sup>171</sup> Idem, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Editura Științifică, 1972, p. 47. Traducere de Nicolae Bagdasar.

<sup>172</sup> Tvetan Todorov, *Omul dezrădăcinat*, Iași, Institutul European, 1999, p. 148.



## Teme filosofice mereu actuale

---

Libertatea religioasă este, într-un anumit sens, cea mai înaltă și, ca urmare, la fel și responsabilitatea. Creatorii marilor religii, fie personaje umane, fie deopotrivă umane și supraumane (Buda, Moise, Cristos, Mahomed) au fost cei mai liberi nu numai prin faptul că s-au detașat de orice interese materiale, ci și întrucât, postulând ca supremă valoarea divinității, i-au subsumat și celelalte valori spirituale: de adevăr, bine, frumos. Dar, tocmai de aceea, responsabilitatea lor pentru conduita celor religioși este imensă. Nu înseamnă însă că enoriașii de rând n-ar mai fi liberi și responsabili, căci depinde de ei să urmeze, mai mult sau mai puțin, modelul divin.

# ROLUL INDIVIDULUI ȘI SOCIETĂȚII ÎN AFIRMAREA LIBERTĂȚII ȘI RESPONSABILITĂȚII

S-ar părea că, fiind liber prin afirmarea propriilor sale trebuințe și aspirații, omul este atât de liber cât dorește sau, mai exact, cât cunoaște, optează și acționează. În realitate, trăind în societate, unele relații economice, politice, culturale corespund cerințelor și aspirațiilor sale, altele nu. De aceea, putem spune că, în ambele situații, fie liber, fie neliber, individul depinde nu numai de el însuși, ci și de societate. Realitățile sociale favorabile îi permit afirmarea liberă, cele defavorabile îl privează de libertate. În acest caz, individul își cucerește libertatea dacă se confruntă cu realitățile înrobitoare și reușește să le transforme. Dar, nici în acest caz, nefiind izolat, ci relaționându-se cu cei cu aceleași interese și aspirații, reușita sa depinde nu numai de sine, ci și de forțele sociale cu care se solidarizează. De aceea, în diferitele concepții filosofice contemporane privind libertatea omului se pune accent fie pe societate, fie pe individ, fie pe ambii termeni.

### ***INTERPRETĂRI SOCIOLOGIZANTE SAU SOCIOLOGISTE***

a) **Marxismul** în sensul său larg, ca ansamblul orientării inițiate de Marx, propunându-și nu numai să explice lumea, ci și să o schimbe, subliniază dependența acțiunii și libertății individuale față de cele colective, argumentând că inițiativele individuale pot fi încununate de succes numai în cadrul activității maselor populare, a claselor, a popoarelor, a națiunilor. Afirmând că raporturile sociale primează față de indivizii izolați, iar cerințele și aspirațiile colective față de cele individuale, Marx, cel puțin în scrierile sale de tinerețe în care ajunge deja la concepția sa originală, nu dizolvă totuși termenii din urmă în cei dintâi. În pofida unor note sociologice din lucrările sale de maturitate, concepția sa este mai curând sociologizantă decât sociologistă.

b) **Structuralismul** are, în esență, un caracter metodologic, dar implică și o accepție sociologistă a libertății umane.

Analiza structurală elaborată de Claude Lévi-Strauss, inițiator al structuralismului filosofic francez, propune anumite modele sau structuri construite de cercetător, prin care să se explice diferite fapte sau relații sociale. În consecință, concepe omul doar ca “element” al variatelor relații sociale, dizolvabil în rețelele acestor relații, iar nu și sub aspectul personalității și libertății sale. Considerând că științele nu pot să surprindă decât aspectele generale și ineluctabile, nu și pe cele individuale, irepetabile, ajunge la concluzia potrivit căreia “țelul ultim al științelor umane nu este de a constitui omul, ci

de a-l dizolva”<sup>173</sup>, adică de a-l explica numai prin comunitățile culturale din care face parte, iar nu și prin el însuși. În această perspectivă, individul uman cu inițiativele sale apare ca o realitate superfluă, care nu intră în grila teoretică a analizei structurale.

Utilizând un limbaj și mai sesizant, Louis Althusser, situat între marxism și structuralism, afirmă că adevărații “subiecți” ai istoriei sunt relațiile de producție și relațiile sociale, politice și ideologice. Antieconomicist, susține meritos că economicul este “supradeterminat”, marcat eficient, de determinările “rezultate din suprastructurile și din împrejurările particulare naționale și internaționale”<sup>174</sup>, astfel că “nici în prima, nici în ultima clipă, ora solitară a ‘ultimei instanțe’ nu sună niciodată”<sup>175</sup>. Totodată, concede că diversele relații sociale nu pot fi gândite în categoria de subiect, dar, neacordând nici omului rolul de subiect, conchide că istoria ar fi un “proces fără Subiect și fără Obiect”.

În ce privește rolul omului, în polemica purtată cu marxistul englez John Lewis, adept al tezei potrivit căreia “omul face istoria”, Althusser susține că Marx a statuat științific doar tezele: “masele fac istoria” și “lupta de clasă este motorul istoriei”<sup>176</sup>.

De observat că teoreticianul francez a negat nu aportul istoric real al individului uman, ci posibilitatea științei de a conceptualiza acest aport. Și anume, plecând de la modul său de a înțelege statutul unei teorii științifice, mai exact de la ideea că noțiunile științifice nu pot să surprindă decât aspectele

---

<sup>173</sup> Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică. Totemismul azi*, București, Editura Științifică, 1970, p. 415.

<sup>174</sup> Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Editura Politică, 1970, p. 27.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>176</sup> Idem, *Répons à John Lewis, Paris, Maspero, 1973, p. 48.*

generale și iterative, a conchis că nu se poate realiza o teorie științifică asupra individualului, în speță asupra individualității umane. Potrivit lui, teoria marxistă cuprinde numai concepte sociologice, nu și antropologice. În acest sens vorbește el de un an-umanism teoretic marxist.

Oricum, este vorba de o evidentă absolutizare teoretică a socialului în detrimentul omului individual, concret-istoric, care n-ar avea relevanță teoretică decât dacă își pierde individualitatea, contopindu-se în clasa sa socială și în mase. Individul uman s-ar afirma liber nu și prin el însuși, ci numai prin forțele sociale și relațiile sociale care îl integrează. Or, individul uman se poate afirma liber și creator nu la comandă și nici determinat automat de condițiile sociale, care îl pot doar stimula sau, în caz optim, favoriza, ci, în primul rând, prin propriile sale capacități cognitive și optative, dublate de propriul efort al edificării de sine.

### ***ORIENTĂRI INDIVIDUALISTE***

În opoziție cu excesele sociologice, alte orientări ajung la exagerări opuse, individualiste. Ele aduc unele completări în problema libertății și responsabilității, dar, pe ansamblu, în ce privește rolul jucat de individ în afirmarea sa liberă și cel avut de societate, nu luminează nici ele decât unul din cei doi termeni ai ecuației, de această dată pe cel dintâi. Printre cele mai semnificative se numără pragmatismul și existențialismul.

**a) Pragmatismul** (de la gr. pragma - acțiune) a dominat gândirea filosofică americană din secolul al XX-lea. Părintele pragmatismului, filosoful american John Dewey, a conceput libertatea individuală, atât interioară, cât și exterioară, în primul rând ca atitudine a individului însuși, fără să neglijeze însă nici importanța mediului exterior, social, de a nu atât de a-

l stimula sau favoriza pe om, cât de a-i permite să se afirme. În acest sens, afirma: “În ce privește libertatea, este important să fim conștienți de faptul că ea semnifică mai curând o atitudine spirituală decât o lipsă exterioară de constrângere în activitate, dar că această atitudine nu se poate dezvolta fără o independență considerabilă a activității de explorare, de experimentare, de aplicare etc.”<sup>177</sup> Dewey observă îndreptățit că manifestarea liberă, creativă a fiecăruia conduce și la progres social și, deci, că “o societate bazată pe progres apreciază variațiile individuale, găsind în ele mijloace pentru propria ei dezvoltare”, dar pierde din vedere existența altor interese comunitare, care nu se reduc la “îmbinarea diverselor aptitudini și preocupări”<sup>178</sup>, ci a căror înfăptuire necesită o atragere a talentelor și inițiativelor individuale, conferind acestora un mai pregnant conținut social.

Așadar, evitând sociologismul și dizolvarea libertății individului în libertatea claselor și maselor, sau a întregii comunități, orientarea pragmatistă afirmă un individualism moderat, propunând corelarea unor libertăți individuale între ele și rezervând societății doar funcția de a modera îmbinarea acestora.

**b) Existențialismul** se caracterizează, se știe, prin teza care afirmă că existența umană, înțeleasă ca subiectivitate individuală șanjabilă, precede esența. Ca urmare, spiritul subiectivist și individualist străbate și accepția dată libertății și responsabilității, inclusiv rolului jucat de individul uman. Concepția lui Sartre este cât se poate de semnificativă în acest sens.

---

<sup>177</sup> John Dewey, *Democrație și educație*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1972, p. 261.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 261.

Din postulatul potrivit căruia, prin subiectivitatea sa, omul își exercită permanent tendința irepresibilă de a transcende datele oricărei situații, Sartre conchide că acesta dispune de o libertate interioară absolută, independentă de circumstanțe, independentă de timp și loc și că, în consecință, ar avea și o responsabilitate ilimitată. Originând libertatea de a alege în intenționalitatea (transcendența) omului ca subiect existențial, Sartre concepe opțiunea nu ca act reflexiv - intelectual, afectiv sau volitiv -, prin care omul s-ar relaționa mai strâns cu lumea exterioară reflectată, ci ca act prereflexiv, precogitativ. Cu alte cuvinte, faptul de a gândi, a dori sau a voi o anumită atitudine față de lume este străbătut de la început de o anumită poziție mai profundă, intențională, pe care se pliază și diversele idei, sentimente, volițiuni.

Sartre are tendința de a extinde caracterul absolut al libertății interioare și asupra celei exterioare, de acțiune. El recunoaște că, pentru a se trece de la o alegere interioară la o acțiune exterioară, alegerea trebuie să fie legată de ceea ce este real, căci "dacă ar fi suficient să concep pentru a realiza, iată-mă plonjat într-o lume asemănătoare celei a visului, în care posibilul nu se mai distinge în nici un fel de real".<sup>179</sup> Or lucrurile fizice asupra cărora acționăm se conexează potrivit anumitor legi studiate de științele naturii și, de aceea, ne raportăm la ele ca la ceva care ne limitează și le trăim ca atare, ca limitări.

În pofida remarcilor amintite, autorul monumentalei lucrări *Ființa și neantul* susține că libertatea noastră nu e limitată de "coeficientul de adversitate" al lucrurilor pe motiv că, în ele însele, lucrurile nu ne-ar fi nici utile, nici ostile, ci noi

---

<sup>179</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, f.a., p. 562. Ase vedea și Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, Pitești, Paralela 45, 2004 (Traducere de Adriana Neacșu), p. 652.

le resimțim într-un fel sau altul în funcție de punerea prealabilă a unui scop.

Mai mult, cum situația și, în genere, lumea aleasă cuprind în ele întreg prezentul în corelație cu viitorul și chiar cu trecutul, Sartre conchide că fiecare alege totul, inclusiv propriul trecut, căci "semnificația trecutului este strict dependentă de proiectul meu prezent."<sup>180</sup> Bunăoară, potrivit lui, noi alegem de a ne fi născut în sensul că însuși faptul că alegem să viețuim înseamnă că ne-am asumat faptul nașterii noastre.

Așadar, alegerea unui fapt poate fi și indirectă, prin alte fapte cu care se anclanșează. De exemplu, un război, pe care l-au decis alții, este și al meu, pentru că "a depins de mine ca pentru mine și prin mine acest război să nu existe și eu am decis ca el să existe"<sup>181</sup>, adică am decis să constituie lumea într-o manieră în care să existe un război în lume.

Principala consecință pe care o derivă Sartre din considerațiile sale că omul este absolut liber este aceea că el, omul, este și absolut responsabil de sine și de lumea pe care o constituie prin sine. Precizând că folosește cuvântul « responsabilitate » în sensul său obișnuit de « conștiință (de) a fi autorul incontestabil al unui eveniment sau al unui obiect », afirmă că, "în acest sens, responsabilitatea pentru-sinelui este copleșitoare, deoarece el este acela prin care se face să existe o lume".<sup>182</sup> Argumentând, consideră că un om oarecare e responsabil, de exemplu, de existența unui război pe care l-au declanșat alții, dacă n-a militat împotriva acestuia, sau dacă, primind ordin de mobilizare, nu s-a sustras înrolării, sau dacă,

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 579. În traducere, ed. cit., p. 672.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 640. În traducere, ed. cit., p. 744.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 639. În traducere, ed. cit., p. 742.



odată înrolat, n-a încercat să dezerteze, sau dacă, neputând dezerta, nu s-a sinucis.

Desigur, lucrurile se manifestă ca limite în raport cu un anumit scop și, în acest fel, omul este cel care proiectează o lumină sau alta asupra lor. Dar Sartre identifică faptul că fiecare își constituie situația pe care o trăiește, dându-i o anumită semnificație, cu faptul că fiecare își alege sau își creează situația sa. De aici, și concluzia sa privind supremația fiecărui om, funciamente liber, față de ceilalți și de lucruri.

În realitate, o libertate absolută este de acceptat, cel mult ca tendință interioară, de alegere, în forul interior, a unui anumit proiect, dar nu și ca libertate exterioară, pentru că, în sfera acțiunii, în care intrăm în relație cu ceilalți și cu lucrurile, întâmpinăm rezistențe de tot felul, unele din ele insurmontabile. Sartre însuși recunoaște acest fapt, dar susține că un obstacol de neînlăturat prin alte mijloace ar putea fi respins prin sinucidere. Or, evident, suicidul denotă nu un succes, ci un eșec, cel puțin în cazul în care nu duce și la suprimarea cauzei care l-a generat.

În consecință, libertatea omului fiind limitată, și responsabilitatea sa este circumscrisă în sfera posibilității sale de acțiune, a faptelor sale reale sau, cel mult, posibile, dar nu în abstract, ci în condiții concrete.

### ***ORIENTĂRI CORELATIVISTE***

Cele mai adecvate la realitate sunt orientările corelativiste, care susțin că libertatea individuală necesită corelația dintre individ și societate, angajând deopotrivă ambii termeni.

**a) Personalismul** afirmă că omul se personalizează printr-un proces continuu de raportare la sine și la societate. În

acest sens, inițiatorul personalismului francez, Emmanuel Mounier, a argumentat că “persoana nu este izolată” și, deci, că “efortul dobândirii adevărului și dreptății este un efort colectiv”<sup>183</sup>, opunându-se alegerilor arbitrare, susținute de partizanii “unei acțiuni libere de orice regulă”<sup>184</sup>. Potrivit lui, oamenii s-ar solidariza prin desăvârșirea lor morală, conform normelor moralei creștine, ceea ce ar putea genera și transformări politice și economice.

Deși exagera forța moralei, personalistul francez are meritul de a fi accentuat atât pe individ, fără individualism, cât și pe societate, fără sociologism.

**b) Fenomenologia**, cea mai răspândită orientare din secolul trecut și din cel actual, explică libertatea umană prin teza sa privind corelativitatea cognitivă și existențială dintre subiectului uman și lume, dintre eul propriu și ceilalți. În acest spirit, cel mai renumit fenomenolog francez, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), afirma: “Departea de a fi mereu singulară, libertatea mea nu este niciodată lipsită de ajutor și puterea ei de smulgere continuă își ia temeiul din angajarea mea universală în lume.”<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris, P.U.F., 1955, p. 102.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>185</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 516.

# APRECIERI FINALE ASUPRA LIBERTĂȚII ȘI RESPONSABILITĂȚII

În final, subliniez doar faptul că modul în care înțelegem problematica libertății este direct dependent de poziția privind raportul dintre existența și esența umană, dintre laturile ființei umane, dintre individ și societate.

De exemplu, dacă originăm libertatea numai în individ, absolutizăm existența umană în detrimentul esenței, latura psihică în defavoarea celei sociale, individul contra societății, iar dacă o derivăm numai din societate, atunci inversăm termenii absolutizați.

Or, omul liber, în integralitatea sa, este o unitate a aspectelor și determinărilor sale.

## BIBLIOGRAFIE:

- ALTHUSSER Louis - **Citindu-l pe Marx**, București, Editura Politică, 1970
- DEWEY John - **Democrație și educație**, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1972
- MERLEAU-PONTY Maurice - **Fenomenologia percepției**, Oradea, Editura Aion, 2002 (cap. Libertatea)
- MILL STUART John - **Despre libertate**, București, Humanitas, 1994, p. 24-73.
- SARTRE Jean-Paul - **Ființa și neantul**, Pitești, Editura Paralela 45, 2004 (Partea a patra, subcap. Libertate și responsabilitate)
- TODOROV Tvetan - **Omul deșrădăcinat**, Iași, Institutul European, 1999

## **Capitolul 10**

# **CÂT DE PROFUND POT IUBI FILOSOFI..**



## O IUBIRE DE PESTE CINCI DECENII!



**Hannah**

**Martin**

În general, filosofii sunt considerați „oameni mai aparte”. De fapt, aceștia nu sunt cu nimic mai deosebiți decât

semenii lor. Poate doar prin faptul că judecă, contemplă și văd lumea înconjurătoare puțin mai **altfel**. În conținutul prezentului capitol voi prezenta în sinteză un **aspect special** din viața și existența unuia dintre cei mai importanți filosofi ai secolului XX: Martin Heidegger. Este vorba despre o poveste de iubire de peste cinci decenii dintre apreciatul filosof și ceva mai tânăra lui studentă Hannah Arendt.

Correspondența inedită de dragoste dintre cei doi este prezentată publicului larg printr-un reușit volum pregătit de editura Humanitas sub titlul „**Hannah Arendt & Martin Heidegger / Scrisori 1925-1975**”.

Că Martin Heidegger a fost unul dintre cei mai importanți filosofi ai secolului XX este clar. S-a născut la 26 septembrie 1889 la Messkirch/Baden, părăsind această lume la data de 26 mai 1976 la Freiburg im Breisgau. În special opera sa capitală („*Sein und zeit / Ființă și timp*” apărut în anul 1927) a contribuit la considerarea fenomenologiei. Opera sa a exercitat o influență hotărâtoare asupra gândirii unei serii de filosofi ca Hans-Gheorg Gadamer, Maurice Merleau-Ponty, Jean – Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Jaques Derrida și Hannah Arendt. Din 1923 a fost profesor la Universitatea din Marburg, unde o întâlnește pe Hannah, iar din 1928 este chemat la Freiburg, ca urmaș a lui Husserl la catedra de filosofie.

### **Cine a fost Hannah Arendt (Iohanna Arendt).**

S-a născut la data de 14 octombrie 1906. Încă din timpul studiilor s-a remarcat a fi o persoană cu o gândire profundă, cu înclinații deosebite spre filosofie, devenind în scurt timp teoretician politic cu studii despre originile totalitarismului. A fost **catalogată** deseori ca filosof, deși ea a refuzat această etichetă. A fost o figură marcantă a gândirii socio-politice contemporane. Evreică de origine, a abordat în lucrările sale cele două mari și dificile teme ale epocii



postbelice: totalitarismul și antisemitismul. A fost arestată de Gestapo în 1933, dar a reușit să scape și s-a refugiat în Franța. În 1941 a ajuns în Statele Unite, ocupând poziții cheie în diverse organizații evreiești. În 1951 îi apare monografia monumentală „**Originile totalitarismului**”. A ținut cursuri pe această temă și nu numai, la numeroase universități celebre ale lumii. Hannah l-a întâlnit pe Heidegger care i-a fost profesor, când avea doar 18 ani, în anul 1924, la Universitatea din Marburg, când, se pare că, începe idila de iubire care durează peste cinci decenii, până la moartea ei la 4 decembrie 1975.

Diferența de vârstă dintre Martin Heidegger și Hannah, de 17 ani, nu a fost o piedică în calea legăturii lor și nici faptul că el era căsătorit și avea doi copii când a întâlnit-o pe studenta care i-a marcat atât de profund viața afectivă și intelectuală. De altfel, și Hannah a fost căsătorită de două ori ulterior, însă legătura cu marele filosof a rămas constantă, la fel ca și corespondența cu acesta care s-a întins timp de peste cinci decenii. Heidegger recunoaște că „**daimonicul**” l-a lovit din plin și se întrebă: „**Oare prin ce iaduri trebuie să mai treacă omul până să înțeleagă că nu el se face pe sine?**”

Hannah Arendt părea anume creată pentru a avea rolul pe care l-a jucat în viața lui Heidegger. Încercând să pătrunzi în biografia lui Hannah rămâi cu senzația că aceasta a venit aproape **pregătită** la această întâlnire cu propriul ei destin. Important este, citind **corespondența**, dintre cei doi, să observăm că prin întâlnirea lor, **logos**-ul erotic slujit cu mijloacele limbajului filosofiei poate să capete aceeași intensitate și rafinament – și, așadar, aceeași forță de seducție – ca acela practicat de faimosul cuplu shakesperian a lui Romeo și a Julietei, în registrul poetic.

Au mai existat desigur, întâlniri faimoase erotic pe scena filosofiei, mai ales în epoca romantismului german, în care glorificarea femeii se face pe baza îmblânzirii diferenței

dintre sexe și a transformării femeii în purtătoarea **divinului dintre noi**. Dar, se pare că, nimeni, niciodată, nu a împins ritualul curtoaziei atât de departe în spațiul expresiei filosofice. Și aceasta, rămânând în interiorul idiomului fenomenologiei.

Heidegger o seduce pe Hannah Arendt apelând la un logos aplicat direct asupra **fenomenului** pe care cei doi îl trăiesc împreună, un logos care se înalță nemijlocit din solul relației lor erotice cotidiene. Epistolele lui Heidegger sunt adevărate mostre de **fenomenologie aplicată**. Ceea ce au ele în comun cu discursul erotic tradițional, de tip european, fie că e vorba de **amour curtois**, fie de tehnica barocă a tânărului Montague, este strategia de **madonizare a iubitei**. Heidegger îi va fi Hannei, desigur, amant. Dar pentru a o dori și a o atinge deplin, el trebuie să o înalțe prealabil, **prin vorbele sale**, și prin interpretarea iubirii lor, nespuse de sus. Heidegger știa că pentru a iubi cu adevărat omeneste, ființa iubită trebuie transformată în prealabil în sfântă. „**Puține iubiri de pe lume au mai fost atât de intens erotizate, ceea ce înseamnă spiritualizate prin cuvinte, ca iubirea dintre Hannah și Martin.**” subliniază într-un interesant comentariu filosoful Gabriel Liiceanu.

Pentru a pătrunde profunzimea acestei inedite și deosebite relații de iubire **filosofice** este interesant de lecturat conținutul volumului amintit „Hannah Arendt & Martin Heidegger / Scrisori 1925-1975” editat de Humanitas.

Iată câteva exemple de iubire...

**Dragă domnișoară Arendt,**

*În seara asta simt nevoia să vă fiu iarăși aproape, pentru a vorbi inimii dumneavoastră. Aș vrea ca între noi totul să fie simplu, limpede și neprefăcut. Numai atunci vom fi demni de faptul că ne-a fost dat să ne întâlnim. Că ați devenit studenta mea, iar eu profesorul dumneavoastră, acest lucru nu*

## Teme filosofice mereu actuale

---

*a făcut decât să prilejuiască ceea ce ni s-a întâmplat. Niciodată nu voi putea spera că îmi veți aparține, însă de acum înainte veți face parte din viața mea, iar ea, grație dumneavoastră, va căpăta o nouă forță.*

**Martin Heidegger**

10.II.1925

**Martin Heidegger către Hannah Arendt, 21.II.1925**

*De ce oare, dintre toate posibilitățile date ființei omenești, iubirea este pe departe cea mai bogată și de ce, pentru cei care ajung să o trăiască, ea devine o povară? Deoarece, iubind, noi ajungem să ne transformăm în ceea ce iubim, rămânând totuși noi înșine. Atunci dorim să-i mulțumim cumva ființei iubite, dar orice am face nu găsim nimic care să exprime pe de-a-ntregul recunoștința noastră.*

**Dragă Hannah,**

*Daimonicul m-a izbit din plin. Rugăciunea tăcută a mâinilor tale dragi și fruntea ta luminoasă au vegheat asupra-mi, transformând totul cu feminitatea lor. Nici când nu mi s-a mai întâmplat așa ceva.*

**Martin Heidegger către Hannah Arendt**

21.II.1925

**Dragostea mea,**

*Ar mai fi oare iubirea acea mare credință pe care ea o trezește în suflet dacă n-ar avea tocmai ea privilegiu de a ști să aștepte și să ocrotească? Faptul că îți e îngăduit să aștepți*

*ființa iubită este lucrul cel mai minunat, căci tocmai în această așteptare ființa iubită devine „prezentă”.*

*Întărit de această credință, te rog să mă lași să locuiesc în miezul cel mai adânc și mai curat al sufletului tău. Ceea ce mi-ai dezvăluit prin jurnalul tău și prin trecerea din timpul întâlnirilor noastre este că în viața ta s-au instalat o încredere și siguranță de nezdruclinat. (...)*

*Nu, nu am purtat sufletul tău înfrigurat printre trandafiri înfloriți, nu l-am purtat de-a lungul pâraielor limpezi, în dogoarea soarelui peste câmpii, în vârtoarea furtunii sau în tăcerea munților, așa cum se întâmplă în basmul cu micul Peterle. Dimpotrivă, l-am silit să treacă printr-un ținut lipsit de frumusețe și pustiu, cu totul străin și artificial.*

**Martin Heidegger către Hannah Arendt**

1.V.1925

**Hannah către Martin**

*Te iubesc ca în prima zi – asta o știi și tu, iar eu am știut-o dintotdeauna, chiar și înainte de revederea noastră. Drumul pe care tu mi l-ai arătat este mai anevoios și mai lung decât credeam. Pentru a-l parcurge este nevoie de o viață întreagă. Singurătatea acestui drum am ales-o eu însămi și ea este unica posibilitate de a trăi care mi se potrivește. Însă însingurarea căreia destinul i-a pus capăt nu mi-ar fi luat forța de a trăi în lume, adică altfel decât în izolare, ci mi-ar fi închis drumul pe care-l aveam de străbătut prin lume, un drum lung și care nu poate fi acoperit printr-un simplu salt. Numai tu ai dreptul să ști asta, pentru că tu ai știut-o dintotdeauna. Și cred că, până și atunci când mă refugiez în tăcere, nu devin nici o clipă nesinceră. Dau întotdeauna atât cât mi se cere, iar drumul însuși de care vorbeam nu este altceva decât sarcina la care iubirea noastră mă obligă. Mi-aș pierde dreptul de a trăi*

*dacă aş pierde iubirea mea pentru tine, însă aş pierde această iubire și realitatea ei dacă aş fugi de ceea ce ea mă obligă să fac.*

**Hannah Arendt către Martin Heidegger**

22.IV. 1928

**Hannah,**

*Darul revenirii și al recuperării celor douăzeci și cinci de ani care s-au scurs nu încetează să-mi tulbure gândurile. Prin darul făcut, tu, cea de peste mări și țări, ești acum aproape și prezentă, gândindu-te la cei dragi de aici și la toate lucrurile de care ești legată. Fiecare ceas care s-a scurs în aceste zile te-a dus și mai departe, către marele oraș, făcând totodată ca, pe măsură ce te îndepărtezi, să devii mai apropiată în ceea ce ai tu mai propriu. Căci privirea ta nu se va îndrepta într-altă parte, ci vei descoperi apropierea chiar în mijlocul depărtării. Misterul specific al timpului este că poate să se întoarcă astfel înapoi și să transforme totul. Ni se dăruiește totul încă o dată. Niciodată nu vom putea mulțumi îndeajuns pentru ceea ce ne-a fost dat.*

**Martin Heidegger către Hannah Arendt**

Freiburg, 19.03.1950

# ULTIMA IUBIRE A LUI EMIL CIORAN



Emil Cioran s-a născut în data de 18 aprilie 1911 la Rășinari, județul Sibiu. Este cunoscut ca un gânditor și scriitor francez de origine română. A absolvit Facultatea de Filosofie și Litere din București în anul 1932. Prima sa carte a apărut în anul 1934 cu titlul „Pe culmile disperării”. S-a stabilit în Franța, la Paris, în anul 1937. În reflecțiile sale teme eterne – Dumnezeu, iubire, timp, moarte, - sunt abordate din perspectiva unei viziuni pesimiste asupra omului care trăind într-o lume în întregime absurdă și „în descompunere” nu are altă alternativă decât disperarea. Cultivă un stil personal, aforistic.

A publicat zece cărți în limba franceză printre care: „Pe culmile disperării”, „Schimbarea la față a României”, „Lacrimi și sfinți”, „Précis de compésition”, „Syllogisme de l’amertune”, „Ecartélement”, „La tentation d’exister”,

„**Histoire et utopie**”, „**Aveux et anathèmes**”. A obținut numeroase premii internaționale. A murit în anul 1994.

„**Sunteți centrul vieții mele, zeita unuia ce nu crede în nimic, cea mai mare fericire și cea mai mare nenorocire pe care mi-a fost dat să le întâlnesc**” îi spunea Cioran lui Friedgard Thoma, iubita cu 35 de ani mai tânără, într-un a dintre scrisorile publicate, după moartea filosofului, în romanul „**Pentru nimic în lume**”.

Apărută pentru prima dată în Germania în anul 2001, volumul a fost publicat doar în anul 2006 în limba română sub titlul „**O iubire a lui Cioran**”. Este interesant de reținut faptul că ediția germană a cărții a fost retrasă din librării în urma unei sentințe din München din 14 ianuarie 2004, sentință care incrimina publicarea a opt scrisori incendiare ale filosofului. În urma finalizării cauzei s-a iscat o dezbatere aprinsă referitoare la dreptul de intimitate a personalităților. În versiunea în limba română a cărții, cele opt scrisori sunt cenzurate, iar celelalte scrise în germană sunt redată în facsimil.

Lecturând conținutul volumului, cititorul poate constata că Cioran a avut o existență inedită, trăind erotic iubirea. În luna februarie 1981, când acesta primea întâia scrisoare de la Friedgard Thoma, filosoful avea 70 de ani și trăia cu Simone Boué într-un Paris care i se părea „**dezabuzat**”. Nemțoaica în vârstă de 35 de ani, cu un copil, doctorand în filosofie, a fost atrasă de scrierile autorului de „**Silogisme ale amărăciunii**”. Ea s-a hotărât să-i scrie pentru că Cioran „**scria obrăznicii tonifiante**”, totuși nedestructive. Între spiritele celor doi s-a născut o profundă legătură intelectuală, materializată printr-o corespondență purtată între anii 1981 și 1991. Cartea este tulburătoare și deconcertantă deopotrivă, pentru că reprezintă o altă față a lui Cioran, care, după cum subliniam, a trăit erotic iubirea, cu stângăciile și nerăbdările unui adolescent îndrăgostit.

**„Am discutat prea mult și am înțeles dependența mea senzuală de dumneavoastră în toată claritatea ei, abia după ce v-am mărturisit la telefon că aș vrea să-mi îngrop capul pentru totdeauna sub fusta dumneavoastră. Ați fost oarecum speriată când v-am vorbit de o înclinație perversă pe care mi-o stârnește trupul dumneavoastră. Pervers nu a fost cuvântul potrivit. Am vrut să spun arzătoare”,** îi mărturisește Cioran lui Friedgard într-una dintre scrisori.

Friedgard îl portretizează pe Cioran nu numai prin intermediul schimbului de epistole, ci și prin descrierea unor secvențe din viața parisiană, cu plimbările sau vacanțele petrecute împreună sau fiecare alături de partenerul oficial. După ce se va întâlni cu Simone Boué Femeia care a stat lângă Cioran până la moartea acestuia, Friedgard va transforma legătura cu filosoful într-o amicitie bazată pe afinități intelectuale. La un moment dat Friedgard se întreabă de ce Cioran nu s-a sinucis și a acceptat în schimb suferința fizică provocată de boală, nepunând în practică teoriile sale legate de sinucidere.

Lecturând cu atenție conținutul acestui interesant roman-carte, cititorul poate considera că în scrisorile septogenarului adolescent, îndrăgostit brusc de viață, este surprins momentul limită când **„spiritul a toate negator descoperă afirmația și o asumă”**.



# MULȚUMESC,

*Pentru sprijinul acordat editării acestui volum,  
primarului și viceprimarului municipiului Vulcan,*

*ing. Gheorghe Ile și ec. Angela Stoica,*

*precum și membrilor Consiliului Local Vulcan*

*Dumitru Avram*

*Eugenia Bărbiță*

*Pompiliu Barbu*

*Maria Hainal Berghian*

*Mihai Dănuț Charec*

*Aurel Chihaia*

*Constantin Cocoși-Vîrtopeanu*

*Marius Danci*

*Petre Drăghici*

*Gheorghe Duna*

*Denes Lengyel*

*Teodor Mihăilescu*

*Caprian Mureșan*

*Emil Pop*

*Marian Roman*

*Dorel Șchiopu*

*Simion Spiridon*

*Tiberius Socaci*

# PRIMĂRIA ȘI CONSILIUL LOCAL AL MUNICIPIULUI VULCAN

Încă de la începutul mandatului Conducerea Primăriei și Consiliului Local al Municipiului Vulcan au manifestat un interes deosebit pentru sprijinirea tuturor acțiunilor culturale care permanentizează obiceiuri locale, instaurează un spirit de competiție în rândul tinerilor talentați pentru a dezvolta spiritul creator într-un anumit domeniu, mobilizează elevii și profesorii pentru a-și dezvolta capacitățile intelectuale în vederea obținerii unor rezultate de excepție la concursurile naționale, profesionale și olimpiadele școlare, susținerea editării și tipăririi unor lucrări cu un conținut valoros și nu în ultimul rând acțiuni sportive care, toate la un loc, să dovedească țării și nu numai că în Municipiul Vulcan a existat și există o efervescentă viață culturală din toate punctele de vedere, că minerul și familia sa este atât receptor cât și producător de cultură, cu un suflet sensibil, fiind departe de imaginea încă tendențios promovată și susținută asociată violenței și vandalismului. Sprijinul primit pentru editarea acestei cărți este unul dintre exemplele elocvente.

## Teme filosofice mereu actuale

	
<p><b>ing. Gheorghe ILE</b>  <b>Primarul</b>  <b>Municipiului Vulcan</b></p>	<p><b>ec. Angela STOICA</b>  <b>Viceprimarul</b>  <b>Municipiului Vulcan</b></p>
<p><i>Consider că apariția acestui volum este în primul rând un câștig de imagine pentru comunitatea Municipiului Vulcan. Mediile academice, universitare și poate chiar ale Parlamentului European, unde va ajunge această carte, vor putea constata existența în Valea Jiului a unor preocupări deosebite pentru dezvoltarea spiritului cultural atât prin creație cât și prin lectură, și nu numai</i></p>	<p><i>Mă bucur că această carte „pleacă spre lume” din Municipiul Vulcan, a fost gândită și scrisă de autor, editată și tipărită cu sprijinul Primăriei și Consiliului Local. Prin astfel de acțiuni cred că putem schimba imaginea acestei zone greu încercate de soartă și istorie, făcând să se înțeleagă că din punct de vedere cultural putem fi aliniați cu orice zonă civilizată din UE.</i></p>

 A portrait of Rodica Peter, a woman with shoulder-length blonde hair, wearing a bright red collared shirt. She is looking directly at the camera with a neutral expression.	 A portrait of Simion Rus, a man with short grey hair and a prominent white mustache. He is wearing a brown textured blazer over a light-colored checkered shirt and a striped tie. He is smiling slightly.
<p><b>jr. Rodica PETER</b> <b>Secretar</b> <b>Primăria</b> <b>Municipiului Vulcan</b></p>	<p><b>ec. Simion RUS</b> <b>Director Economic</b> <b>Primăria</b> <b>Municipiului Vulcan</b></p>
<p><i>Orice efort de punere în valoare a gândirii filosofice universale merită toată stima mai ales că acest gest se produce în Valea Jiului. Iată că în „țara cărbunelui românesc” scrierea de carte continuă după celebrii înaintași din ținuturile Hunedoarei ca Nicolaus Olahus, Studentul din Romos, respectiv reprezentanții familiei Stanca ș.a. din Valea Jiului..</i></p>	<p><i>Într-o Vale a Jiului supranumită și Valea Plângerii, într-o Vale a Jiului cunoscută din păcate prin „mineride” cine scrie o carte merită apreciat și sprijinit. Dincolo de importanța ca apariție editorială volumul aduce o inedită aplicabilitate socială unor concepte ce sunt vechi din punct de vedere teoretic dar extrem de actuale, practic.</i></p>

## Teme filosofice mereu actuale

---



**Dumitru AVRAM**  
Consilier PNL



**Eugenia BĂRBIȚĂ**  
Consilier PD



**Pompiliu BARBU**  
Consilier PC



**Maria Hainal BERGHIAN**  
Consilier PC

## Ștefan NEMECSEK

---



**Mihai Dănuț CHAREC**  
Consilier PC



**Aurel CHIHAIA**  
Consilier PC



**Constantin COCOȘI-  
VÎRTOPEANU**  
Consilier PD



**Marius DANCI**  
Consilier PSD

## Teme filosofice mereu actuale

---



**Petre DRĂGHICI**  
**Consilier PRM**



**Gheorghe DUNA**  
**Consilier PC**



**Petru HODOR**  
**Consilier PSD**



**Denes LENGYEL**  
**Consilier PC**

## Ștefan NEMECSEK

	
<p><b>Teodor MIHĂILESCU</b> Consilier PC</p>	<p><b>Caprian MUREȘAN</b> Consilier PC</p>
	
<p><b>Emil POP</b> Consilier PNL</p>	<p><b>Maria Roman</b> Consilier PSD</p>



## Teme filosofice mereu actuale

 A portrait of a man with dark hair and a mustache, wearing a light blue button-down shirt, standing outdoors in front of green foliage.	 A portrait of a man with short grey hair wearing sunglasses, a dark suit jacket, a dark blue shirt, and a patterned tie, standing indoors in front of a yellow wall.
<p><b>Ioan Dorel Şchiopu</b> Consilier PRM</p>	<p><b>Simion SPIRIDON</b> Consilier PSD</p>
 A portrait of a man with grey hair, wearing a dark suit jacket over a white shirt, standing outdoors in front of green foliage.	
<p><b>Tiberius SOCACI</b> Consilier PSD</p>	

# SCHIMBAREA IMAGINII MUNICIPIULUI ÎNSEAMNĂ ÎN PRIMUL RÂND INVESTIȚII

Au trecut trei ani și jumătate de la ultimele alegeri locale. Ochiul exigent al cetățeanului care locuiește în municipiul Vulcan sau al trecătorului prin această localitate nu poate să nu remarce schimbările care au avut loc în sfera peisajului urbanistic, al realizărilor social-edilitare, a investițiilor derulate. Până la viitoarele alegeri locale mai sunt puține luni. Timp în care relația ales-alegător se va cristaliza în sensul aprecierii sau nu a eforturilor depuse, a reprezentativității problemelor și intereselor comunității, a meritului girului de încredere acordat persoanelor a căror accedere către funcțiile de conducere este propulsat de locul unde cetățeanul imprimă amprenta ștampilei de vot. Sigur, putem spune că vorbele sunt de prisos, contând doar faptele și raportul între promisiuni-realizări, fapt care în municipiul Vulcan poate fi deja conturat.

### **DECOLMATĂRI, TOALETĂRI, ILUMINAT PUBLIC, LOCURI DE JOACĂ PENTRU COPII, REPARAȚII ASFALTICE ȘI IGIENIZĂRI ÎN ȘCOLI**

Conducerea Primăriei Municipiului Vulcan a întocmit o listă de lucrări edilitar-gospodărești ce urmau a fi derulate în toate zonele localității, în funcție de priorități și oportunitatea realizării acestora în perioada verii, când condițiile climaterice în Valea Jiului sunt bune, având în vedere precipitațiile și diferențele de temperatură, mai ales în perioada primăvară-toamnă. Imediat după ieșirea din iarnă s-a reușit decolmatarea pârâului Mohora. După cum se știe, municipiul Vulcan beneficiază de o “zestre verde” apreciabilă. Ne referim la zone verzi, covoare florale și numeroși pomi. Vegetația ornamentală a fost și este întreținută așa cum trebuie. Mai sunt însă copaci bătrâni care în unele zone constituie un pericol. Pentru a elimina aceste inconveniente au fost derulate ample lucrări de toaletare a pomilor bătrâni și arbuștilor mai tineri. În paralel au fost aranjate toate gardurile verzi și efectuate cosiri mecanice a tuturor zonelor verzi. În vara anului 2007 au fost plantate în municipiu peste 15.000 fire de flori și sute de arbuști ornamentali.

După cum se știe, o mare durere generală în municipiul Vulcan și nu numai o constituie lipsa locurilor de joacă pentru copii. Pentru a putea petrece cât mai mult timp în aer liber, în spații dotate cu mobilier adecvat - topogane, balansoare, hinți, linghișpire, etc. - au fost amenajate 8 locuri de joacă pentru copii printre care amintim cele din dreptul blocului Q str. Traian, Parcul Octogon, bl. F1, Gârzi, blocul EVNS, bl. S63, două spații în cartierul Dallas.

Iluminatul public a fost și este mereu în atenția edililor. Au fost făcute investiții pentru extinderea acestuia în zone și cartiere mărginașe ale Vulcanului. Au fost efectuate lucrări de reparații la covoarele asfaltice de pe străzile DN66A, Mihai

Viteazu, Teodora Lucaciu, Crividia, Preparației, acces Spital, Sohodol. După o îndelungată perioadă de indiferență a edililor față de acest important cartier al localității, Sohodol, în toamna acestui an s-au derulat în această zonă ample acțiuni privind infrastructura. Este vorba de schimbarea bordurilor, amenajarea a 10 locuri de parcare și asfaltarea străzilor.

A fost reparată și pusă în funcțiune vechea dar cunoscuta fântână arteziană din Parcul Octogon, cartierul Cocoșvar. Au fost efectuate lucrări de reabilitare a apartamentelor din fondul locativ de stat din cartierul Micro 3B (20 apartamente) unde au fost mutați locatarii barăcilor din cartierul Morișoara, majoritatea familii nevoiașe. Au fost finalizate lucrările de împrejmuire de la Școala Generală nr. 6, precum și igienizarea și reparațiile la toate unitățile școlare de pe raza municipiului.

### **NUMEROASE INVESTIȚII BENEFICE**

La acest capitol trebuie remarcate în primul rând lucrările derulate pentru îmbunătățirea circulației rutiere. S-a betonat integral drumul de legătură de la blocul F1, la blocul D7. A fost asflatat tronsonul Aleea Crizantemelor și au fost amenajate 60 de locuri de parcare, fapt care a rezolvat într-un mod mai mult decât civilizat parcare autoturismelor, în siguranță și fără a încurca pe nimeni. Au mai fost amenajate 27 locuri de parcare în zona blocurilor D7 și F1. Ca o investiție de anvergură și mai mult decât reprezentativă poate fi amintită modernizarea Școlii Generale nr. 3 din Sohodol. Aici au fost montate peste 500 mp de parchet și 27 ferestre PVC cu geam termopan, în valoare de peste 107 mii lei. Continuă lucrările de modernizare prin montarea ferestrelor PVC cu geam termopan la sălile unde nu s-a reușit în vară efectuarea acestor lucrări, schimbarea ușilor, inclusiv cele de la grupurile sanitare,

## Teme filosofice mereu actuale

---

precum și ușile de acces în școală. În zona Sohodol investițiile se extind și la grădiniță unde ferestrele vor fi înlocuite cu geam termopan, respectiv ușile vechi cu altele noi din PVC.

Peste 600 mii lei au costat lucrările de investiții la Școala Generală nr. 7. Școlile Generale nr. 4, 5 și 6 din municipiu vor intra într-un proces de modernizare prin înlocuirea ferestrelor existente cu ferestre din PVC cu geam termopan. La momentul de față se derulează procesul de încheiere al contractelor cu societățile câștigătoare, în urma licitației care a avut loc. Au fost dotate cu mobilier nou școlile Generale nr. 1 și 5 și Grupul Școlar Mihai Viteazul. În urma licitației care a avut loc a fost desemnată societatea care va afecta lucrările pentru amenajarea în cadrul Grupului Școlar Mihai Viteazul a două ateliere școală și anume: atelier școală pentru meseria de mecanic auto și pentru meseria de confecționar. Au fost finalizate lucrările la obiectivul “Refuncționalizare cămin G8 în locuințe sociale”, obiectiv cofinanțat de la bugetul de stat cu suma de 1.170 mii lei. Continuă lucrările la obiectivul “Construire sediu Primărie Vulcan”.

## PROIECTE, FINANȚĂRI ȘI PROGRAME

Ca o prioritate pentru perioada imediat următoare este considerată realizarea acoperișului tip șarpantă la sala de sport a Grupului Școlar Mihai Viteazul în cadrul programului PHARE-TVET 2003. A fost demarat proiectul “Modernizare a sistemului de colectare a deșeurilor de pe raza municipiului Vulcan” prin programul PHARE 2004. Se află în curs de implementare proiectul “Un mediu curat pentru o viață sănătoasă” cu cofinanțare de la Administrația Fondului de Mediu. Tot în curs de implementare se află un proiect în parteneriat cu Agenția de Protecție a Mediului Deva pentru conștientizarea populației din zona Aleea Crizantemelor în legătură cu problematica colectării selective a deșeurilor. A fost

obținută finanțarea pentru trei proiecte din fondul agenției zonelor miniere pentru trei obiective: “Amenajare sală training - voluntari Crucea Roșie”; “Amenajare sală mese la Fundația Raza Speranței” și “Modernizarea căminului Cultural din Dealul Babii”. A fost depus spre finanțare din fondul PHARE 2005-2006 proiectul “Poliția Comunitară Vulcan - promptitudine și siguranță”, care privește dotarea cu mijloace de primă intervenție și urmarea unor cursuri de instruire a personalului.

### **ACTIVITĂȚI SOCIAL -CULTURALE**

Primarul și viceprimarul municipiului Vulcan, Gheorghe Ile și Angela Stoica, împreună cu colegii din conducerea Primăriei au acordat și acordă o atenție deosebită și activităților social-culturale și religioase. S-a dat o importanță deosebită sărbătorilor tradiționale organizându-se manifestări unde s-a pus accentul și pe participarea substanțială a minorităților etnice, nefăcându-se nici o delimitare nici din punct de vedere religios. Iată câteva dintre cele mai importante și reușite acțiuni derulate cu o participare masivă din partea cetățenilor municipiului Vulcan: sărbătorirea Unirii Principatelor Române, Ziua Internațională a Femeii, Sărbătoarea etniei rromilor din România, Nedeia Paroșeniului, Nedeia momârlănească a băbenilor din Dealul Babii, Festivalul de Muzică Ușoară pentru Copii și Tineret, Ziua Europei, Ziua Independenței României, Ziua Internațională a Copilului, Ziua Eroilor, Nedeia Vulcăneană, Ziua Drapelului Național, Ziua Imnului Național, Ziua Minerului, 100 de ani de existență a Fanfarei Municipiului Vulcan, Un secol de la înființarea Parohiei Ortodoxe nr. 1 Vulcan, Susținerea și încurajarea activității de Cruce Roșie Vulcan.

### PRIORITĂȚI PENTRU ANUL 2008

Având în vedere importanța turismului ca perspectivă alternativă pentru economia locală se va pune accent prioritar pe dezvoltarea stațiunii „Pasul Vulcan” - infrastructură și implementarea proiectului Castelul din Carpați. Apoi, se are în vedere efectuarea unor ample lucrări de ecologizarea a haldelor de steril 7V și a iazurilor de la Preparația Coroiești. O investiție deosebită începută încă de la finele anului 2007 va fi continuată concentrându-se forțe financiare și umane în acest sens. Este vorba despre drumul Dealu Babii – Merișor care oferă o scurtare a traseului Vulcan – Deva cu aproximativ 27 km. Pentru finalizarea și darea în folosință a școlii generale nr.7 se va acorda aceeași atenție. Avându-se în vedere cerințele tot mai mari pentru încadrarea în sistemul educațional preșcolar vor mai fi construite în municipiu 2 grădinițe, una lângă biserica ortodoxă nr 1 și una lângă Clubul Sindicatelor. Se va încerca finalizarea reabilitării tuturor rețelelor de termoficare din municipiu, introducerea pe piața Vulcanului a încă unui supermarket MINIMAX, un centru Minimol, refuncționalizarea imobilelor str. Căprioara nr.3 (fosta unitate militară) în locuințe sociale, iar după reglementarea juridică a Clubului Sindicatelor din Vulcan se dorește achiziționarea acestuia și transformarea lui într-o veritabilă Casă de Cultură. În aceeași situație se află și cinematograful „Luceafărul”, modernizarea Parcului Avram Iancu, pavarea troarelor de pe bulevardul M.Viteazu.

**Ing. Gheorghe Ile**  
Primarul  
Municipiului Vulcan

**Ec. Angela Stoica**  
Viceprimarul  
Municipiului Vulcan

## CUPRINS

Cuvânt introductiv.....	7
<i>Capitolul 1.....</i>	<i>15</i>
<i>DETERMINISM ȘI INDETERMINISM ÎN VIAȚA SOCIALĂ</i> .....	<i>15</i>
<b>DETERMINISMUL SOCIAL ÎN GÂNDIREA VECHILOR GRECI</b>	<b>17</b>
<b>DETERMINISMUL SOCIAL ÎN FILOSOFIA ANTICĂ GRECEASCĂ .....</b>	<b>20</b>
<b>DETERMINISMUL SOCIAL ÎN FILOSOFIA MEDIEVALĂ .....</b>	<b>27</b>
<b>DETERMINISMUL SOCIAL ÎN FILOSOFIA MODERNĂ.....</b>	<b>29</b>
<b>DETERMINISMUL SOCIAL ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ. 40</b>	
<b>BIBLIOGRAFIE: .....</b>	<b>56</b>
<i>Capitolul 2.....</i>	<i>57</i>
<i>CONCEPȚIA LUI ROUSSEAU DESPRE RAPORTUL DINTRE SUVERAN ȘI PRINCIPE, RESPECTIV POPOR ȘI GUVERNĂMÂNT</i>	<i>57</i>
<b>CONTRACTUL SOCIAL, CONTEXT ISTORIC ȘI SOCIAL .....</b>	<b>59</b>
<b>INFLUENȚA LUI ROUSSEAU ASUPRA ISTORIEI FILOSOFIEI..</b>	<b>62</b>
<b>CONTRACTUL SOCIAL MERITE ȘI LIPSURI.....</b>	<b>68</b>
<b>ROUSSEAU SAU ADEPTUL ORDINII CIVICE .....</b>	<b>75</b>
<b>JEAN - JACQUES ROUSSEAU (1712-1778) .....</b>	<b>81</b>
<b>BIBLIOGRAFIE: .....</b>	<b>88</b>



## Teme filosofice mereu actuale

---

<i>Capitolul 3</i> .....	89
<b><i>PROBLEMATICA ȘI CONTROVERSE FILOSOFICE ACTUALE PRIVIND ADEVĂRUL ȘI CRITERIILE DE ADEVĂR.....</i></b>	<b>89</b>
<b>ADEVĂRUL CA VALOARE A CUNOAȘTERII .....</b>	<b>91</b>
<b>TEORIA ASUPRA SEMNIFICĂRII ȘI STRUCTURII ADEVĂRULUI .....</b>	<b>93</b>
<b>PROBLEMA PURTĂTORULUI.....</b>	<b>94</b>
<b>PRINCIPALELE TEORII ASUPRA ADEVĂRULUI.....</b>	<b>96</b>
<b>TEORIA ADEVĂRULUI CORESPONDENȚĂ.....</b>	<b>97</b>
<b>TEORIA ADEVĂRULUI COERENȚĂ .....</b>	<b>100</b>
<b>TEORIA PRAGMATICĂ A ADEVĂRULUI.....</b>	<b>102</b>
<b>CONSENS ȘI ADEVĂR. TEORIA CONSENSUALISTĂ.....</b>	<b>104</b>
<b>TEORIA ADEVĂRULUI CA STARE DE NEASCUNDERE A FIINȚEI.....</b>	<b>106</b>
<b>ADEVĂR ȘI VALOARE ȘTIINȚIFICĂ.....</b>	<b>108</b>
<b>BIBLIOGRAFIE .....</b>	<b>127</b>
<i>Capitolul 4</i> .....	128
<b><i>FILOSOFIE ȘI VALOARE ÎN OPERA LUI NIETZSCHE ...</i></b>	<b>129</b>
<b>O GÎNDIRE PROFUNDĂ, ENIGMATICĂ, CONTROVERSATĂ... .....</b>	<b>131</b>
<b>BIBLIOGRAFIE: .....</b>	<b>158</b>
<i>Capitolul 5</i> .....	159
<b><i>FENOMENOLOGIE ȘI HERMENEUTICĂ LA HUSSERL ȘI HEIDEGGER .....</i></b>	<b>159</b>
<b>FENOMENOLOGIA – METODĂ ȘI STIL DE FILOSOFIE.....</b>	<b>161</b>
<b>BIBLIOGRAFIE: .....</b>	<b>184</b>

<i>Capitolul 6</i> .....	187
<b>CONCEPȚIA LUI CONSTANTIN RĂDULESCU MOTRU DESPRE PSIHOLOGIA POPORULUI ROMÂN ȘI MISTICISMUL LA ROMÂNI</b> .....	187
<b>DESPRE PSIHOLOGIA POPORULUI ROMÂN</b> .....	189
<b>CONȘTIINȚA RELIGIOASĂ ȘI MISTICISMUL LA ROMÂNI</b> .....	199
<b>BIBLIOGRAFIE:</b> .....	207
<i>Capitolul 7</i> .....	209
<b>LIBERTATE ȘI CONȘTIINȚĂ MORALĂ LA RAȚIONALIȘTII MODERNI</b> .....	209
<b>ARGUMENT ȘI SCURT ISTORIC</b> .....	211
<b>IDEEA DE LIBERTATE LA DESCARTES</b> .....	215
<b>IDEEA DE LIBERTATE LA SPINOZA</b> .....	231
<b>BIBLIOGRAFIE:</b> .....	260
<i>Capitolul 8</i> .....	262
<b>KARL R. POPPER DESPRE EXPLICAȚIE, PREDICȚIE ȘI VERIFICARE ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE</b> .....	263
<b>CORELAȚIA DINTRE EXPLICAȚIE ȘI PREDICȚIE ÎN STUDIUL FENOMENELOR SOCIALE</b> .....	265
<b>BIBLIOGRAFIE</b> .....	293
<i>Capitolul 9</i> .....	297
<b>PROBLEMA LIBERTĂȚII ȘI RESPONSABILITĂȚII UMANE</b> .....	297
<b>IMPORTANȚA IDEILOR CORELATIVE DE LIBERTATE ȘI NECESITATE</b> .....	299

## Teme filosofice mereu actuale

---

<b>PRINCIPALELE MOMENTE SI FORME ALE LIBERTATII UMANE .....</b>	<b>300</b>
<b>ROLUL INDIVIDULUI SI SOCIETATII IN AFIRMAREA LIBERTATII SI RESPONSABILITĂȚII .....</b>	<b>320</b>
<b>APRECIERI FINALE ASUPRA LIBERTĂȚII ȘI RESPONSABILITĂȚII .....</b>	<b>329</b>
<b>BIBLIOGRAFIE: .....</b>	<b>330</b>
<i>Capitolul 10.....</i>	<i>331</i>
<i>CÂT DE PROFUND POT IUBI FILOSOFII.....</i>	<i>331</i>
<b>MULȚUMESC.....</b>	<b>343</b>
<b>PRIMĂRIA ȘI CONSILIUL LOCAL AL MUNICIPIULUI VULCAN .....</b>	<b>344</b>
<b>SCHIMBAREA IMAGINII MUNICIPIULUI ÎNSEAMNĂ ÎN PRIMUL RÂND INVESTIȚII .....</b>	<b>352</b>
<b>CUPRINS .....</b>	<b>358</b>