

UNIVERSITATEA DE STAT DE EDUCAȚIE FIZICĂ ȘI SPORT

*Catedra Științe Psihopedagogice și Socioumanistice*

**LEȘCU ARTUR**

**FILOSOFIA ȘI LOGICA DOMENIULUI  
DE FORMARE PROFESIONALĂ**

**Curs de lecții**

CHIȘINĂU, 2022

**CZU 1(075.8)**

**L 52**

Recomandat spre publicare, în cadrul ședinței Senatului USEFS

din 30 noiembrie 2021

**Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții**

**Leșcu, Artur.**

Filosofia și logica domeniului de formare profesională : Curs de lecții / Leșcu Artur ; Universitatea de Stat de Educație Fizică și Sport, Catedra Științe Psihopedagogice și Socioumanistice. – Chișinău : S. n., 2022 (Valinex). – 208 p. : il.

Bibliogr.: p. 206-207. – 250 ex.

ISBN 978-9975-68-450-7.

1(075.8)

## Cuprins

### **Tema 1. Obiectul de studiu și problematica Filosofiei.**

Lecția 1 Obiectul filosofiei .....	6
Lecția 2 Rolul filosofiei în societate .....	11
Lecția 3. Categoria filosofică de Ființă .....	15

### **Tema 2. Filosofia Orientului Antic: Mesopotamia, Egipt India și China Antică.**

Lecția 1 Filosofia din Mesopotamia și Egiptul Antic .....	22
Lecția 2. Istoria filosofiei din India Antică .....	26
Lecția 3. Filosofia Chinei Antice .....	31

### **Tema 3. Filosofia Greciei Antice: perioada presocratică și clasică și perioada elenistă.**

Lecția 1. Esența filozofiei clasicii timpurii .....	37
Lecția 2. Filozofia clasicii mature .....	46
Lecția 3. Filozofia romano-elenistă.....	62

### **Tema 4. Filosofia medievală.**

Lecția 1. Filozofia medievală – caracterizare generală .....	82
Lecția 2. Problematika ontologică în filosofia creștină. Teologie versus Filosofie .....	86
Lecția 3. Filosofie și teologie în concepția lui Thoma d’Aquino. Problema dovezilor raționale ale existenței lui Dumnezeu .....	92

### **Tema 5. Filosofia epocii Renașterii.**

Lecția 1 Caracteristica generală filosofiei Renașterii.....	100
Lecția 2. Gândirea Renașterii și redescoperirea paradigmelor antice de înțelegere și practicare a filosofiei. ....	104
Lecția 3. Curente și școli în cadrul filosofiei Renașterii .....	106

### **Tema 6. Filosofia Modernă.**

Lecția 1. Caracteristica generală a filosofiei din epoca modernă.....	113
Lecția 2. Filosofia franceză din epoca modernă.....	117
Lecția 3. Filosofia germană.....	123

**Tema 7. Filosofia Contemporană: orientări și stiluri de gândire.**

Lecția 1. Orientările principale ale filozofiei occidentale contemporane .....	142
Lecția 2. Criza metafizicii tradiționale. Ludwig Wittgenstein .....	157
Lecția 3. Heidegger – metafizicianul secolului al XX-lea .....	165

**Tema 8. Gândirea filosofică națională.**

Lecția 1. Apariția și dezvoltarea gândirii filozofice naționale în contextul filozofiei universale.....	179
Lecția 2. Opera filosofică lui Dimitrie Cantemir .....	185
Lecția 3. Filosofia română din secolul al XX-lea.....	192

<b>Bibliografie</b> .....	206
---------------------------	-----

## **Tema 1. Obiectul de studiu și problematica Filosofiei.**

Lecția 1. Obiectul filosofiei.

Lecția 2. Rolul filosofiei în societate.

Lecția 3. Categoria filosofică de Ființă.

## Tema nr.1

### Obiectul de studiu și problematica Filosofiei.

#### Lecția nr.1

#### Obiectul filosofiei.

##### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei lecții veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți rolul și locul filosofiei, scopul și obiectivele disciplinei;
- ✓ să cunoașteți locul, rolul și importanța disciplinei;
- ✓ -să puteți opera cu noțiuni fundamentale ca ”timpul”, ”spațiu”, ”civilizație”, ”existență”, ”conștiință”;

##### *Subiecte:*

1. Obiectul filosofiei.
2. Paradigma filozofică și problema fundamentală a filosofiei.

*Cuvinte-cheie:* filosofie, lume, metoda, dialectica, metafizica, știința, percepere, conștiința, reflecție, adevărul, concepție, paradigma.

**1. Obiectul filozofiei.** Filozofia este una din principalele forme ale manifestării spiritului uman, conștiinței umane. Ea este teoria despre lume și om în unitatea lor dialectică. Denumirea filozofiei provine de la cuvintele din limba greacă *phileo* – dragoste și *sophos* – înțelepciune, ce înseamnă iubire de înțelepciune. Filozofia este modul spiritual-practic de asimilare a lumii. Omul în viața și activitatea sa folosește mai multe moduri de asimilare a lumii. Practica ne oferă folosul, cunoașterea științifică ne oferă adevărul, estetica reflectă realitatea prin frumos, morala prin bine, virtute, religia – prin credință etc. Toate aceste modalități se reflectă prin formele conștiinței sociale. Filozofia reflectă realitatea prin înțelepciune (cunoștințe veșnic adevărate ce au o valoare netrecătoare).

Filozofia este nucleul concepției despre lume, ea trebuie să dea într-o formă maximal generalizată tabloul lumii, omului și interacțiunii lor. Obiectul filozofiei este generalul în sistemul “lume – om”. La rîndul său acest sistem este compus din două subsisteme – “lume” și “om”. Fiecare din ele are nivelurile sale, iar interacțiunea laturilor – patru aspecte: ontologic, gnoseologic, axiologic și spiritual-practic. Filozofia este o știință complexă, care trebuie să dea răspuns la multe probleme. De aceea în filozofie intră așa discipline ca ontologia, gnoseologia, antropologia, sociologia, etica, estetica ș.a. Filozofia este știința despre cele mai generale însușiri și relații ale realității obiective, legități ale funcționării și dezvoltării ei. Filozofia trebuie să evidențieze structura generală a oricărui obiect, legitățile generale ale funcționării și dezvoltării lui pentru a trasa orientarea de a le cunoaște și transforma. Filozofia este un sistem de concepții asupra lumii în întregime și a raportului omului cu această lume.

În obiectul filozofiei intră cele mai generale legități ale existenței materiale și existenței omului. Însă obiectul filozofiei se deosebește de obiectul științelor concrete prin aceea că el prezintă raportul omului cu lumea, lumii cu omul. În obiectul filozofiei intră nu tot generalul din existența materială, dar acel general care este legat de raportul omului, atitudinii lui cu lumea. Obiectul filozofiei conține acele cunoștințe care omul le folosește pentru a construi tabloul universal al lumii sub unghiul de vedere al Adevărului, Frumuseței, Binelui și Echității. Cu alte cuvinte, obiectul filozofiei conține acel general din realitatea materială care îi ajută omului în formarea concepției despre lume. Filozofia este un sistem de răspunsuri desfășurate la problemele conceptuale.

Și dacă problemele conceptuale sunt specifice ("ce prezintă lumea în întregime?", "ce este omul?", "ce este adevărul?"), atunci și răspunsurile la ele sunt deosebite. Cunoștințele filozofice sunt specifice și nu se reduc la cunoștințele concret-științifice. Cunoștințele filozofice au trăsături specifice atât cunoștințelor naturalist-științifice, cât și cunoștințelor științelor sociale, umanitare, artistice, cunoștințelor obișnuite. Cunoștințele filozofice sunt cunoștințe integrale, sistematizate, generalizate, este concepția raționalizată despre lume a epocii.

Filozofia este și știință și formă a conștiinței sociale. Filozofia ca știință are toate criteriile științifice (obiectivitate, raționalitate, sistemicitate, verificabilitate, orientare spre esență și legitate), are obiectul său, categoriile, legitățile și metodele sale. Ca formă a conștiinței sociale filozofia reflectă existența socială prin înțelepciune, manifestă o anumită influență asupra existenței sociale. În acest sens (filozofia ca formă a conștiinței sociale) ea este ideologizată. Filozofia tinde spre cunoașterea științifică a lumii și în același timp de a exprima maximal interesele subiectului (clasei). În istoria filozofiei aceste două tendințe (ca știință și formă a conștiinței sociale) se manifestau în mod diferit, predominând ori una ori alta.

Fiecare știință concretă studiază o latură, un aspect al lumii înconjurătoare. Filozofia se bazează pe științele concrete, generalizează rezultatele lor pentru a evidenția cele mai generale legități. După expresia savantului norvegian Thor Heyerdahl „specialiștii se limitează pentru a se îngropa tot mai adânc și adânc, pînă cînd nu se văd unul pe altul din gropile sale. Iar rezultatele ei le așază cu grijă deasupra. Deci trebuie încă un specialist, care nu ajungea pînă acum, care nu se coboară după savanți în gropile lor, dar rămîne deasupra și unește într-un tot întreg rezultatele lor diferite”. Asemenea este și filozofia, care generalizează cunoștințe din diferite domenii ale activității umane și formează o concepție generală despre lume.

În același timp filozofia este o disciplină specifică. Ea nu se orientează nemijlocit la schimbarea lucrurilor, la transformarea naturii, dar se adresează omului însuși, reorganizează mentalitatea lui, îi ajută să înțeleagă locul lui în natură și societate și prin aceasta de a schimba realitatea. Filozofia este instrumentul principal de perfecționare a omului și vieții sociale. Ea se ocupă cu așa probleme care se referă la lume în întregime, care ne oferă posibilitatea de a înțelege ce reprezintă lumea, care-i esența ei, ce reprezintă omul, care-i locul lui în lume, ce prezintă viața, fericirea, dragostea. Aceste probleme au un caracter general-uman și se înlînesc practic în activitatea tuturor oamenilor și se mai numesc conceptuale. Filozofia se ocupă cu formarea concepției despre lume la oameni.

Concepția despre lume este totalitatea de idei despre lume în întregime, despre om, locul lui în această lume, este totalitatea de cunoștințe despre natură, societate și om și raportul lui față de această lume. Concepția despre lume este baza tabloului general al lumii și ne oferă cunoștințe generalizate despre conținutul, structura, esența și legitățile apariției și dezvoltării

lumii înconjurătoare. Știința cu ajutorul cunoștințelor formează tabloul lumii, filozofia este exprimarea teoretică a concepției despre lume unde tabloul lumii este numai o amprență, un moment al realității. Concepția despre lume, în afară de tabloul lumii, exprimă și atitudinea omului față de această lume. Filozofia este nucleul concepției despre lume.

Concepția despre lume constă din totalitatea de diferite cunoștințe (științifice, politice, juridice, etice, estetice, ateiste și religioase, filozofice ș.a.), convingeri, principii ale cunoașterii și activității, orientări valorice. Avînd așa cunoștințe despre lume în întregime și locul său în ea, omul organizează activitatea sa și determină scopurile sale în dependență de concepția despre lume. Omul realizează activitatea sa în dependență de reprezentările lui despre bine și rău, datorie, idealuri, care la rîndul lor depind de cunoștințe despre sine, natură și societate. Pentru individ ea este ca un orientare în lumea aceasta extrem de complicată. În societate există diferite concepții despre lume. Însă orice concepție trebuie să răspundă la următoarele întrebări: Ce reprezintă lumea înconjurătoare? Pentru ce noi trăim? Cum trebuie să trăim? Fiecare om nu numai că trebuie să aibă o concepție despre lume, dar ea trebuie să fie bine argumentată și fundamentată. Fundamentarea concepției despre lume și este filozofie. Filozofia este și nucleul concepției despre lume și procesul de formare a ei. În aspectul istoric deosebit următoarele concepții despre lume: mitologică, religioasă și filozofico-științifică.

Concepția mitologică este cea mai veche, era caracteristică pentru oamenii din comuna primitivă ca unica formă a conștiinței sociale. Ea era o modalitate specifică de înțelegere și explicare a realității. În concepția mitologică nu există diferențiere clară dintre om și natură, gîndire și realitate, ideal și material, obiectiv și subiectiv, lipsește cauzalitatea, era totul contopit, nedezmembrat. Capacitățile și însușirile sale omul le atribuia realității. Lumea era însuflețită, antropomorfizată, iar omul – zoomorfizat.

Concepția mitologică includea în sine diferite cunoștințe primitive, credințe și mituri nesistematizate. Miturile erau principalele modalități de explicare a realității, serveau ca paradigme ale activității umane. Mitul este o legendă, o povestire, o istorie sacră despre apariția lumii și fenomenelor naturii, zeilor și eroilor. Mitul descoperă o taină, arată careva forțe supranaturale care aveau o comportare exemplară. Miturile sunt niște evenimente care niciodată nu s-au întîmplat, dar permanent au loc. Ele sunt metafore a ceea ce este imposibil de a explica cumva.

Deosebit următoarele mituri: despre animale, despre fenomenele cerești, cosmogonice și antropogonice, despre sfîrșitul lumii, moarte, marele potop, despre zămislirea neprihănită, despre zeii murind și înviind ș.a. Miturile se transmiteau din generație în generație și trebuiau strict executate. După o legendă, sufletele strămoșilor strict supravegheau executarea miturilor și aspru pedepseau pentru încălcarea poruncilor strămoșilor. Chiar și în societatea contemporană se întîlnesc fragmente din diferite mituri, sau mituri întregi (spre exemplu, mituri politice). Concepția mitologică îndeplinea mai multe funcții, asigura succesiunea spirituală a generațiilor, consolida un anumit sistem de valori, menținea un anumit comportament în societate.

Concepția religioasă apare pe baza celei mitologice, generalizează diferite mituri și credințe primitive, formulînd o teorie integrală despre toată realitatea. Ea reiese din dedublarea lumii în două părți: naturală și supranaturală. Specific pentru această concepție este nu numai admiterea existenței unei forțe supranaturale, dar și atribuirea ei unui sens specific: că lumea supranaturală este adevărata lume, că ea este primordială și determină lumea naturală și socială. Lumea supranaturală, ori divină,



dirijează cu dezvoltarea naturii, vieții umane. Toate fenomenele și procesele realității erau explicate de pe pozițiile acestei concepții.

Concepția filozofico-științifică este generată de mai multe necesități umane și tipuri de activitate. Ea se formează pe baza generalizării diferitor cunoștințe științifice, formelor activității spirituale și practice. Spre deosebire de concepția religioasă concepția filozofică se formează cu ajutorul teoriilor și noțiunilor respective, argumentelor și demonstrațiilor logice. Dacă pentru concepția religioasă e specifică credința oarbă și imposibilitatea demonstrării adevărurilor religioase, atunci pentru concepția filozofică e caracteristică demonstrarea logică. Concepția filozofico-științifică ca sistem de cunoștințe, principii și convingeri despre lume, om și interacțiunea lor este în același timp metodologia transformării naturii, societății și lumii spirituale a omului. Concepția filozofică are obiectul său nu atât lumea ca atare, cât sensul existenței omului în lume.

**2. Paradigma filozofică și problema fundamentală.** Paradigma este o totalitate de viziuni și idei care servesc drept model de formulare și rezolvare a unor probleme, este un tip (stil) de gândire dominant într-o anumită perioadă de dezvoltare a științei. Notiunea de paradigmă a fost formulată de savantul american T.Kuhn, care avea în vedere o teorie științifică general acceptată de comunitatea de savanți. Știința atinge maturitatea atunci când are paradigmele sale. Trecerea de la o perioadă de dezvoltare a științei la alta se realizează ca schimbarea paradigmatelor științifice.

În istoria filozofiei paradigma este ca un mod specific de filozofare, ca un model de formulare și rezolvare a problemelor filozofice, ca ceva general și relativ stabil în multitudinea concepțiilor și ideilor filozofice. Încă din antichitate se evidențiază *două paradigme principale: ontologică și gnoseologică*. Paradigma ontologică reiese din admiterea existenței ca realitate și principiu în explicarea lumii. Ea răspunde la întrebarea ce e primar? În dependență de răspuns putem evidenția următoarele curente:

- Materialismul – primar este materia.
- Idealismul – primar este ideea, spiritul (e cauza materiei).
- Idealismul obiectiv – primar este ideea ce e independentă de voința și conștiința umană (Platon, Hegel).
- Idealismul subiectiv – primar este conștiința umană (Berkly, Hum, Mah).
- Dacă la baza lumii e un singur început (material sau spiritual) asemenea concepție este *monistă*;
- Dacă sunt admise două începuturi – *dualism*;
- Dacă sunt admise mai multe începuturi – *pluralism*.

Paradigma gnoseologică consideră că lumea este o construcție teoretică, rezultat a cunoașterii lumii, rezultat a activității intelectuale a omului. Ea se referă la posibilitatea cunoașterii lumii. În dependență de răspuns putem evidenția următoarele curente:

- Optimismul gnoseologic – încrederea în posibilitatea de a cunoaște lumea, premăind capacitățile omului.
- Scepticismul – pune la îndoială posibilitatea de a cunoaște corect și complet lumea.
- Agnosticismul – neagă posibilitatea de a cunoaște esența lumii.

Ambele paradigme se întâlnesc în toate perioadele istorice, însă una din ele predomină. Spre exemplu, în antichitate predomină paradigma cosmocentrismului, în epoca medievală –

teocentrismului, în epoca Renașterii – gnoseocentrismului etc. Deosebim și alte paradigme (empirism și raționalism, dialectica și metafizica, materialism și idealism).

*Problema fundamentală a filozofiei* - raportul dintre gândire și existență, conștiință și materie. Lumea înconjurătoare prezintă o totalitate de procese și fenomene materiale și spirituale. Problema fundamentală este problema priorității unei laturi din conexiunea material și spiritual. Această problemă este fundamentală fiindcă fără precizarea raportului dintre material și spiritual nu poate exista nici un fel de filozofare, nici o filozofie adevărată. Toate celelalte probleme (ontologice, gnoseologice, etice ș.a.) devin filozofice numai dacă le privim prin prisma problemei fundamentale. În dependență de rezolvarea problema fundamentală se rezolvă și celelalte probleme filozofice.

Problema fundamentală avea diferită formulare pe parcursul istoriei. În antichitate ea se formula ca raportul dintre eu și nou-eu, om și lume, om și cosmos. În epoca medievală ea se formula ca raportul dintre trup și suflet, natural și supranatural. F.Bacon considera că problema fundamentală este problema dominației omului asupra naturii prin diferite invenții. Pentru Helvetius problema fundamentală este problema fericirii omenești, iar pentru J.J.Russo este problema inegalității sociale și căile depășirii ei. A.Camus avea în vedere sub problema fundamentală problema sensului vieții, problema sinuciderii. Filozoful român Lucian Blaga considera că problema fundamentală este Universul ca tot întreg. Alt filozof român, Ion Petrovici considera că raportul dintre spiritual și corporal este problema cheie a oricărei filozofii. L.Feuerbach reducea problema fundamentală la problema omului, la problema corelației dintre psihic și fizic.

Problema fundamentală are două laturi - ontologică și gnoseologică. Prima latură trebuie să răspundă la întrebarea: Care-i factorul prim? Cine pe cine determină (materia determină conștiința ori invers - conștiința materia)? În dependență de aceea ce se ia ca factor primordial- materia sau ideia - toate sistemele filozofice se împart în materialism și idealism. *Materialismul* este un curent filozofic care în explicarea lumii reiese din recunoașterea existenței, materiei ca factor prim și cauză a realității, idealismul afirmă contrariul. Existența este primară în acel sens, că natura, materia există real, ca atare și nu-s determinate nici de un factor spiritual ori principii nemateriale. Existența, lumea sunt infinite, necreabile și indistructibile. Materialismul afirmă că conștiința este secundară ca produs al dezvoltării materiale, ca reflectare a lumii materiale.

*Idealismul* afirmă primordialitatea spiritualului, rațiunii în raport cu materia, că spiritualul există pînă la natură, pînă la lucruri și este cauza lor. Deosebim două varietăți ale idealismului: obiectiv și subiectiv. Idealismul obiectiv (Platon, Hegel) afirmă primordialitatea rațiunii universale, ideii care există obiectiv (există real și independent de voința omului). Idealismul subiectiv (Berkeley, Hume, Mach) consideră primar conștiința, senzațiile subiectului, că nu există nici o existență, nici materială, nici spirituală în afară și independent de conștiința umană, independent de retrăirile subiectului.

## Lecția nr.2

### Rolul filosofiei în societate.

#### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei lecții veți fi în măsură să:*

- ✓ să stabiliți etapele cunoașterii științifice;
- ✓ să identificați metodele cunoașterii științifice;
- ✓ să analizați specificul metodologiei filosofice.

#### *Subiecte:*

1. Problema metodei în filozofie.
2. Funcțiile filozofiei. Filozofia și știința.

**Cuvinte-cheie:** filosofie, lume, metoda, dialectica, metafizica, știința, percepere, conștiința, reflecție, adevărul, concepție, paradigma.

**1. Problema metodei în filozofie.** Fiecare știință are metodele sale. Însă filozofia este și ca teorie și ca metodă. Teoria este totalitatea cunoștințelor ce descriu ori explică un domeniu al realității. Metoda (din l. greacă *methdos* - drum, cale) - modul de cercetare și transformare a realității obiective, este totalitatea de mijloace și procedee de asimilare teoretică și practică a realității. Metoda este o anumită ordine de formulare a cunoștințelor și folosirea lor pentru a transforma realitatea, pentru a căpăta noi cunoștințe. Ca și metodele științelor concrete, metoda filozofică își trage începutul său din activitatea practică a oamenilor și este reflectarea logicii și legităților realității obiective. De aceea cunoștințele filozofice ca orice cunoștințe îndeplinesc funcția teoretică, iar ca metodă de rezolvare a anumitor probleme – îndeplinește funcția metodologică. Teoria este temelia metodei, iar metoda – este teoria în acțiune. Ea nu este ceva arbitrar, se formulează pe baza legităților obiectului cercetat și de aceea metoda se înțelege ca teorie în acțiune. Metoda joacă un rol foarte important în știință, ea disciplinează și orientează cercetarea științifică, este uneori mai principală decât rezultatul cunoașterii. Metoda trebuie să corespundă următoarelor cerințe: să fie productivă, economică, demnă de încredere, lipsită de arbitrar și haos, orientată cu un scop bine determinat, clară). Filozofia ca teorie trebuie să descrie un sistem de relații subiect-obiect și subiect-subiect, pentru a fundamenta un anumit răspuns la problema locului omului în lume. În calitate de metodă, filozofia este o strategie generală a activității umane. Teoria filozofică răspunde la întrebarea ce este existența și conștiința și cum ele corelează. Metoda filozofică ne arată cum trebuie de folosit aceste cunoștințe pentru înțelegerea și transformarea existenței și omului.

După sfera de utilizare, metodele pot fi clasificate: 1) metode particular-științifice, care se folosesc într-o știință concretă, într-o ramură a științei; 2) metode general-științifice, care se folosesc în mai multe științe, dar nu în toate; 3) metode universale, filozofice, care se folosesc în toate științele și se bazează pe legitățile universale ale realității. La metodele general-

științifice se referă metoda informațională, cibernetică, sistemică, analogia, analiza și sinteza, inducția și deducția ș.a. După nivelurile cunoașterii deosebim metode ale cunoașterii empirice (observația, comparația, măsurarea, experimentul) și teoretice (abstractizarea, idealizarea, formalizarea, concret și abstract, istoric și logic, ascensiunea de la abstract la concret). La metodele universale se referă dialectica și metafizica.

*Dialectica* este teoria despre cele mai generale legități ale dezvoltării existenței și cunoașterii și totodată ea este metodă universală de asimilare a realității. Dialectica înțelege și studiază lumea așa cum este ea într-adevăr, în mișcare, dezvoltare, în conexiuni universale. Dialectica este un mod de gândire flexibil, creator, care cuprinde lumea în contrariile ei. Încă din antichitate existau diferite păreri despre dialectică. Spre exemplu, Heraclit sub dialectică înțelegea permanenta schimbare și dezvoltare a lumii, trecerea reciprocă a contrariilor ei, cu alte cuvinte aceasta era dialectica lucrurilor, sau dialectica obiectivă. Socrate și Platon vedeau în dialectică măiestria discuției, dialogului cu scopul clarificării noțiunilor și atingerii adevărului. Aici deacum se are în vedere dialectica subiectivă. Dialectica în principiu este compatibilă atât cu materialismul, cât și cu idealismul. Reprezentantul dialecticii idealiste a fost Hegel, care a creat dialectica ca teorie și metodă de cunoaștere. Dialectica materialistă a fost creată de K.Marx și F.Engels. Ultima se folosește în toate științele, însă nu direct, ci prin intermediul metodelor particular-științifice.

*Metafizica* are două sensuri: 1. Metodă de gândire contrară dialecticii care privește fenomenele și procesele naturii ca ceva separat, izolat, încremenit, fără dezvoltare și conexiune universală. 2. A cea parte a filozofiei în care se studiau și interpretau problemele speculative, ce depășesc cadrul experienței (despre Dumnezeu, spirit, libertatea voinței). Noțiunea de metafizică a fost formulată de urmașii lui Aristotel pentru a evidenția operele filozofice a profesorului lor. În lucrările stagiritului filozofia ca principiu universal al existenței urma după fizică, teoria despre natură și semnifica în sensul strict al cuvântului aceea ce urmează după fizică (meta ta physica). Ulterior era folosită în accepție egală cu ontologia. Capătă o dezvoltare în operele lui F.Bacon, I.Loche, R.Descartes, G.Leibnitz, B.Spinoza. În sec.XVI-XVII dezvoltarea științei a dus la acumularea materialului empiric și apare necesitatea de a clasifica, de a descompune întregul în părți componente și studierea lor mai aprofundată. În această perioadă metafizica avea justificare istorică. Spre sfârșitul sec. XVII ea nu mai putea stimula dezvoltarea științei, se transformă într-o metodă unilaterală mărginită. Neajunsurile metodei metafizice constau în următoarele momente: neînțelegerea esenței dezvoltării; absolutizarea stabilității ori repetabilității, continuității ori discontinuității, schimbărilor cantitative ori calitative, unilateralitatea, ignorarea conexiunii universale, premărirea formei mecanice de mișcare, reducerea formelor superioare de mișcare la inferioare ș. a. Noțiunea de metafizică în sens de antidialectică a fost folosită pentru prima dată de Hegel care oferă și o critică respectivă. La metafizică se referă așa metode ca dogmatism și relativism, sensualism, raționalism și iraționalism. În Occident metafizica este sinonim cu filozofia și cuprinde principiile și începuturile existenței.

La metodele universale se referă și alte metode filozofice (fenomenologic, cultural-istoric, sistemic, structural-funcțional, hermeneutic ș.a.). Toate aceste metode formează un tot întreg, un sistem, se găsesc în legături dialectice. În acest sens filozofia este ca o metodologie generală. Metodologia (din gr. methodos - cale, mijloc și logos - știință) - categorie filozofică care are

două sensuri: 1. Totalitatea principiilor și metodelor de cercetare ce se folosesc într-o știință. 2. Teoria filozofică despre principiile și metodele cunoașterii și transformării realității, știința despre metode. Metodologia se ocupă cu un șir de probleme care pot fi reduse la trei principale: 1) ce prezintă metoda; 2. cum trebuie să fie metoda; 3) cum trebuie folosită metoda. În dependență de gradul de generalizare deosebim următoarele niveluri a metodologiei: 1) concret-științifică - fiecare știință are metodele sale de cercetare și formulează anumite reguli și normative pentru folosirea lor; 2) general-științifică - metode și principii ce se folosesc într-un șir de științe, sau o știință cu metodele și principiile sale care poate servi metodologia pentru alte științe (spre exemplu, biologia pentru fiziologie și medicină, fiziopatologia pentru disciplinele medicale ș.a.); 3) universală, filozofică - principiile și legile dialecticii servesc ca metodologie pentru toate științele. Metodologia se referă nu numai la activitatea de cunoaștere ci și la activitatea practică. Ea este necesară pentru dezvoltarea capacităților creatoare a specialistului, posibilităților de a formula probleme științifice și determină strategia cercetărilor științifice.

**2. Funcțiile filozofiei. Filozofia și știința.** Fiindcă filozofia este o teorie despre lume în întregime, om și raportul lui cu realitatea ea îndeplinește mai multe funcții: *ontologică, gnoseologică, metodologică, antropologică, sociologică, etică, estetică, axiologică, praxiologică ș.a.* Toate aceste funcții pot fi reduse la trei momente:

- Sinteza cunoștințelor și crearea tabloului lumii unic ce ar coincide nivelului de dezvoltare a științei, culturii și experienței istorice.
- Fundamentarea, justificarea și analiza concepției despre lume.
- Formularea metodologiei generale a cunoașterii și activității omului în lumea înconjurătoare.

Istoria filozofiei este o disciplină și filozofică și istorică. Dacă filozofia se ocupă cu diferite probleme filozofice (formularea și rezolvarea lor) și modurile de teoretizare, atunci istoria filozofiei se ocupă cu legitățile apariției și dezvoltării ideilor filozofice. Istoria filozofiei studiază problemele apariției și dezvoltării gândirii filozofice la diferite etape istorice, istoria legităților generale a existenței și gândirii. Istoria filozofiei este istoria apariției și dezvoltării sistemelor filozofice care formulează modurile sale teoretice de conștientizare a lumii și omului în unitatea lor, principiile activității practice a omului. Istoria filozofiei prezintă deasemenea un câmp larg de interacțiune, interconexiune și concurență a ideilor și paradigmatelor.

Există trei paradigme referitor la istoria filozofiei:

- concepția lui B.Russell conform căreia istoria filozofiei nu-i altceva decât niște comentarii la filozofia lui Platon;
- concepția lui Hegel ori paradigma depășirii dialectice, conform căreia fiecare filozof acceptă din trecut și dezvoltă tot ce prezintă valoare (interes) după părerea lui și neagă tot ce n-are semnificație. După această paradigmă s-a format și filozofia marxistă.
- concepția lui R.Rorty ca paradigma complementarității – ideile filozofice care se contrazic și exclud reciproc împreună pot completa una pe alta și reflecta realitatea mai amplu.

Clasificarea și periodizarea ideilor filozofice se poate realiza după diferite criterii. Mai des se folosește principiul reflectării și schimbarea relațiilor sociale. Conform primului principiu deosebim filozofie prereflexivă și reflexivă. Filozofia prereflexivă era o prefilozofie, avea un caracter mitologic. Omul nu se evidențiază din lumea înconjurătoare, nu făcea deosebire

dintre material și spiritual, intern și extern, gândirea nu era obiectul analizei și reflexiei. Filozofia reflexivă apare odată cu separarea muncii intelectuale de munca fizică, când activitatea spirituală devine obiectul gândirii, când apare și se dezvoltă nu numai filozofia, dar și politica, dreptul, știința, arta etc.

La rîndul său filozofia reflexivă se schimbă în dezvoltarea sa istorică în dependență de procesele social-economice. Se schimbau condițiile sociale, viața – se schimbă și modul de filozofare. Se evidențiază următoarele tipuri istorice de filozofie.

**1. Filozofia antică** care apare în Egipt, China, India și Grecia antică în sec.VII – VI î.e.n. și a existat pînă în sec. VI a e.n. Ea avea un caracter cosmocentric și se baza ca regulă pe știință. Filozofia antică coincide cronologic cu societatea sclavagistă.

**2. Filozofia medievală** există în societatea feudală din sec. V – VI a e.n. pînă în sec. XIV, avea un caracter teocentric și se baza pe religie.

**3. Filozofia Renașterii** – sec.XV – XVI, coincide cu perioada de trecere de la feudalism la capitalism, purta un caracter antropocentric și se baza pe artă.

**4. Filozofia epocii moderne** – sec. XVII – XVIII și prima jumătate a sec. XIX, există în societatea capitalistă, avea un caracter gnoseocentric și se baza pe știința în dezvoltare.

**5. Filozofia contemporană** (filozofia marxistă, pozitivismul, existențialismul, pragmatismul, fenomenologia, filozofia vieții etc.) este legată cu progresul tehnico-științific și globalizarea fenomenelor sociale.

Începînd din antichitate filozofia se găsește permanent în interacțiune cu științele concrete. Nu întîmplător mulți savanți vestiți au fost și filozofi (Platon, Aristotel, J.Bruno, N. Copernic, R.Descartes, Z.Freud, B. Russel ș.a.). Filozofia permanent primește și prelucrează informația din diferite domenii, integrează diverse cunoștințe umane și formează un tablou științific al lumii unic. În același timp filozofia nu pretinde la rolul științei științelor, de a include în sine toate cunoștințele. Științele concrete au obiectul său de studii, metodele și legile sale, nivelul său de generalizare a cunoștințelor. Filozofia generalizează generalizările științelor concrete, are de aface cu un nivel mai înalt de generalizare, un nivel mai înalt de teoretizare. Dacă primul nivel de generalizare duce la formularea teoriilor și legilor științelor concrete, atunci al doilea nivel – la evidențierea celor mai generale legități și tendințe, aceasta este logica dezvoltării științei însăși, logica dezvoltării gândirii umane. Cele mai importante descoperiri în științele concrete contribuiau și la dezvoltarea intensivă a științei. Însă filozofia nu numai este influențată de științele concrete, ci și singură acționează asupra dezvoltării lor. Filozofia nu trebuie să rezolve problemele științelor concrete, ea acționează asupra lor prin concepția filozofică, care influențează viziunea savantului, atitudinea lui către lume și cunoaștere.

Filozofia contemporană trebuie să fie o filozofie a supraviețuirii. Omenirea nu poate exista decît în limitele unor parametri strict determinate a mediului fizic, biologic și social. Omenirea ca parte a noosferei a intrat în epoca dezvoltării ireversibile, care depinde de acutizarea problemelor globale. Problema cheie actualmente este elaborarea “Strategiei Omului” coordonată cu “Strategia Naturii”. Strategia omenirii presupune totalitatea diferitor activități ce ar asigura coevoluția omului și mediului ambiant. Strategia omenirii trebuie să accepte și noi modernizări, deoarece ea trebuie să aibă o nouă filozofie – filozofia supraviețuirii. Pentru formarea conștiinței globale e necesar de a reconștientiza toate relațiile sociale: relațiile omului cu natura, relațiile dintre diferite comunități, relațiile dintre om și om, atitudinea către trecut, istorie, cultură, strămoși ș.a.

## Lecția 3.

### Categoria filosofică de Ființă.

#### **Obiective de învățare:**

*La finele studiului acestei lecții veți fi în măsură să:*

- ✓ să stabiliți etapele cunoașterii științifice;
- ✓ să identificați metodele cunoașterii științifice;
- ✓ să analizați specificul metodologiei filosofice.

#### **Subiecte:**

1. Conceptul de ființă – încercări de definire.
2. Conceptul de ființă și capcanele gândirii naturale (realiste).
3. Dificultăți lingvistice și conceptuale ale circumscrierii conceptului ființei în limba română.

**Cuvinte-cheie:** filosofie, lume, metoda, dialectica, metafizica, știința, percepere, conștiința, reflecție, adevărul, concepție, paradigma.

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

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

Filosofia este, în acest înțeles, un mod de poziționare a minții care angajează gândirea pe traseul interogației privind *ființa*. Mai simplu spus, filosofia reprezintă un mod de a gândi, un mod de a pune și rezolva acele probleme care se nasc din diversele variații ale interogației privind *ființa* lumii în care trăim. Natural că și domeniul ei de exercițiu intelectual sau, ceea ce este același lucru, obiectul de studiu al filosofiei, se circumscrie în orizontul *ființei* indiferent

de ramura filosofică în care ne plasăm cu cercetările. Putem conchide, că filosofia ca mod specific de poziționare a minții, reprezintă o unitate în diversitate și că ceea ce pare divers la prima vedere este în fapt o formă de manifestare a unității. Atunci când cercetăm natura și scopurile lumii, cunoașterea, omul, moralitatea, creația ș.a., dintr-o perspectivă filosofică, vizăm *ființa* acestor entități supuse interogației. Ce sunt ele? De ce sunt configurate astfel? În ce constă identitatea lor existențială? De ce sunt așa și nu altfel? Prin urmare, în orice demers filosofic existența interogațiilor privind *ființa a ceva* constituie o prezență necesară pentru ca acel demers să poată fi numit filosofic.

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

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

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

*ființa* este noțiunea cea mai generală. Dacă avem în vedere faptul că noțiunile pot fi dispuse, în funcție de raportul dintre conținutul (intensiunea) și sfera (extensiunea) lor, într-o piramidă imaginară numită a noțiunilor, atunci la vârful piramidei se situează *ființa*. În paranteză fie spus, și activând cunoștințe elementare de logică, în vârful “piramidei noțiunilor” nu se află numai *ființa* ci și alte câteva astfel de concepte “speciale” numite categorii. Cum se știe, categoriile sunt conceptele care au sfera cea mai largă; ele sunt întotdeauna concepte-gen și niciodată concepte-specie. De aceea ele sunt numite și genuri supreme sau universalii. Acestea sunt în număr de 27 și au fost inventariate de C. Noica în lucrarea *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*. Noica începe cu ceea ce am putea denumi categoria tuturor categoriilor: *Ființa*. Continuă, apoi, cu alte categorii cum sunt: Stare, Mișcare, Identitate, Alteritate, Ființă individuală, Calitate, Cantitate, Relație, Spațiu, Timp etc. Trebuie spus că în absența acestor



categorii procesele noastre de comunicare și de cunoaștere nu ar putea avea loc. De ce? Pentru că ele sunt precondiții ale comunicării și înțelegerii noastre. Fiind precondiții, aceste categorii sunt prezente în gândirea și vorbirea omului fără ca acesta să fie permanent conștient. Ele sunt supoziții pe care le admitem în mod natural și spontan. De exemplu, dacă cineva spune că: “Studentii de la Universitatea de Artă din București sunt talentați” mintea noastră presupune deja că există studenți, că există Universitate de Artă în București, că aceasta oferă competențe în domeniul artistic la fel cu celelalte Universitățile de Artă din lume, că ea a apărut cândva, că se deosebește de alte instituții similare din lume prin anumite particularități, că posedă un loc al ei, că stabilește anumite relații cu mediul intern și extern, etc. Evident că precondiția tuturor precondițiilor vorbirii și cunoașteri este *ființa*. Un lucru trebuie mai întâi să fie, să existe și apoi putem vorbi despre el. Ciudat, dar și neființa are ființă, întrucât noi nu o putem concepe ca neexistând. Concluzia: indiferent ce gândim și vorbim, indiferent despre ce vorbim și la ce ne referim, *ființa* este implicată permanent. Ea este, cum s-ar spune în matematică, supoziția de existență ce face posibil dialogul și cunoașterea omenească.

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

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

Mai există, apoi, și alte dificultăți în penetrarea cognitivă a sensurilor filosofice ale *ființei*.

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

Dificultatea de a înțelege categoria filosofică de *ființă* își are originea în mecanismele de funcționare ale gândirii noastre obișnuite, care sunt mobilizate de cele mai multe ori să rezolve probleme legate de practicarea curentă a vieții. La acest nivel, cu toții împărtășim pre-judecata realistă sau, ceea ce este același lucru, iluzia realistă că obiectele sau lucrurile asupra cărora ne exercităm voința sau gândirea există în afara noastră. Solidară cu această situație este reprezentarea curentă a cunoașterii ca reflectare. Gândirea noastră reproduce mental, sub formă de reprezentări, structurile reale ale obiectelor aflate în exteriorul nostru. Când între reprezentările noastre subiective și proprietățile reale ale obiectelor există o relație de omologie, de simetrie structurală, așa cum ar exista de pildă între reprezentarea chipului nostru real și imaginea într-o oglindă, spunem că avem o cunoaștere adevărată. Așadar, practicarea curentă a vieții ne îndeamnă să postulăm existența unor obiecte exterioare gândirii noastre, iar experiențele cotidiene întăresc această convingere deoarece nu întâlnim niciodată contra-exemple care să mineze certitudinea realistă. Ei bine, această stare în care se află gândirea

noastră în orice moment al exercițiului ei obișnuit, creează dificultăți în a înțelege conceptul filosofic de *ființă* pentru că noi încercăm să ne reprezentăm un obiect cu acest nume care ar trebui să existe asemeni celorlalte obiecte. *Ființa* ar desemna în acest caz un obiect, chiar dacă mai special, în rândul celorlalte obiecte. Prin urmare, lipsa unui referent concret al cuvântului *ființă* care să declanșeze procesul intuitiv pornind de la diversele tipuri de percepție – vizuală, auditivă, tactilă... - sau de experiența comună a manipulării obiectelor concrete, produce dificultăți cognitive în reprezentarea acestui concept.

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

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

Deci obiectul de studiu al filosofiei este construit chiar prin exercițiul filosofiei și prin urmare acest obiect, *Ființa ca ființă*, nu există în absența acestei poziționări a minții și activității intelectuale ce-i urmează. Această mare descoperire îi aparține lui Parmenide care a subliniat acest fapt în celebra frază “*e tot una a gândi și gândul că <ceva> este; doar, fără ființa în care este exprimat, nu vei găsi niciodată gândul*”. Prin urmare, atunci când vorbim despre *ființă* vorbim despre identitatea dintre ea și gândire. În mod explicit, gândirea este cea care instituie *ființa* după cum *ființa* este cea care dă consistență gândirii. *Ființa ca ființă* este temei al lumii și, ca urmare, ea nu este un obiect în rândul celorlalte obiecte și nu se află printre lucruri. Ea este o condiție a existenței lucrurilor și, în calitate de condiție a existenței obiectelor, ea nu poate fi la rândul ei un obiect.

Pentru a înțelege și mai bine statul *Ființei ca ființă* în calitate de construct mental adus în prezență prin activitatea gândirii, ne-am putea raporta la experiența religioasă a oamenilor chiar dacă obiectul acesteia nu este construit ca în cazul filosofiei, ci revelat. Ei bine, Dumnezeu începe să existe în conștiința credinciosului numai după ce acesta are experiența religioasă. Așa cum Dumnezeu nu poate preexista experienței divinului tot astfel nici *Ființa ca ființă* nu preexistă înaintea exercițiului filosofic al minții noastre. În acest context, se poate pune următoarea întrebare: nu trebuie să postulăm o existență în afară de propriile noastre construcții teoretice? Răspunsul este, în mod evident, afirmativ. Trebuie să postulăm așa ceva dar în orizontul unei existențe potențiale. Un bloc de marmură ascunde potențial o infinitate de figuri ce pot fi aduse în prezență, figuri care nu pot fi anticipate în totalitate, pentru că nimeni nu are pre-știința configurațiilor acestora. De aceea omul este un demiurg, cel care aduce în prezență realități ce nu preexistă înainte de activitățile lui de cunoaștere decât în forma unor condiții, a unor simple virtualități.

Asupra acestei situații de-a dreptul paradoxale au meditat filosofii de pretutindeni și au răspuns, nu de puține ori, la aceste solicitări intelectuale cu fraze paradoxale. Iată un exemplu: “Acolo unde este un obiect, acolo apare gândirea. Este oare atunci gândul un lucru și obiectul

un alt lucru? Nu, ce este obiectul exact aceea este și gândul. Dacă obiectul ar fi un lucru și gândul alt lucru, atunci ar exista o dublă stare de gândire. Așa încât obiectul însuși este doar gând. Poate atunci gândul să analizeze gândul? Nu, gândul nu poate să analizeze gândul. Așa cum tăișul săbiei nu se poate tăia pe sine și vârful unui degete nu se poate atinge pe sine, tot așa un gând nu se poate concepe pe sine”. (Alain W.Watts, *Calea Zen* Editura Humanitas, 1997, pag. 77).

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

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

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

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

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

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

Înțelesurile *ființei* ca obiect de studiu al filosofiei (ontologiei sau metafizicii) a cunoscut în istoria gândirii europene înfățișări distincte în raport de modelele culturale și intelectuale care

s-au succedat în această parte a lumii. Ființa a fost asimilată cu o serie de termeni distincți: *Unul, Binele, Dumnezeu, Absolut*.

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

**Întrebări de autoevaluare și teme de reflecție:**

1. Ce reprezintă obiectul filozofiei?
2. Care sunt problemele conceptuale în filozofie?
3. Definiți filozofia ca formă a conștiinței sociale?
4. Care tip de concepție vă pare mai argumentat?
5. Care este problema fundamentală în filozofie?
6. Ce este metoda?
7. Cum trebuie să fie o metodă eficientă?
8. Prin ce diferă metoda dialectică de cea metafizică?
9. Ce fenomene culturale istorice pot condiționa apariția concepțiilor filozofice?
10. Ce prezintă paradigma?
11. Prin ce se deosebește paradigma ontologică de cea gnoseologică?
12. Care sunt perioadele de gândire filozofică?
13. Care este rolul funcțiilor în filosofie?
14. Care este impactul filosofiei asupra științelor contemporane?
15. Putem diferenția specificul filosofiei în activitatea militară?

**Tema 2. Filosofia Orientului Antic: Mesopotamia, Egipt,  
India și China Antică.**

Lecția 1. Filosofia din Mesopotamia și Egiptul Antic.

Lecția 2. Istoria filosofiei din India Antică.

Lecția 3. Filosofia Chinei Antice.

## **Tema 2. Filosofia Orientului Antic: Mesopotamia, Egipt, India și China Antică.**

### Lecția 1. Filosofia din Mesopotamia și Egiptul Antic.

#### **Obiective de învățare:**

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în Orientul antic;
- ✓ să apreciați rolul istoric a Orientului antic în dezvoltarea filosofiei;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice din Orientul antic;
- ✓ să interpretați adecvat rolul filosofiei Orientului antic în cadrul filosofiei universale.

#### **Subiecte:**

1. Filosofia din Mesopotamia.
2. Dezvoltarea ideilor filosofice în Egiptul Antic.

**Cuvinte-cheie:** Mesopotamia, civilizația, eposul, Orient, Egipt, filosofie, zeii, nemurire, scrisul, oastea, destin.

#### **1. Filosofia din Mesopotamia.**

Originea filozofiei reflexive antice au fost statele sclavagiste din Orient – Egipt, Babilon, Mesopotamia. Aici pentru prima dată au apărut elemente ale gândirii filozofice reflexive, germeni ale filozofiei naiv-materialiste. Viziuni filozofico-materialiste sunt încercări de a rezolva probleme conceptuale, real aveau loc aici la sfârșitul mileniului trei – începutul mileniului doi î.e.n. În vestitele monumente literare din acea epocă ca: “Cîntecul arfistului”, ”Convorbirea descurajatului cu sufletul său”, ”Covorbirea stăpînului cu sclavul” conțin idei despre absurditatea rugăciunilor și jertvelor, despre netemeinicia obiceiurilor și cerințelor religioase, despre inexistența vieții de apoi.

Împreună cu concepțiile ateiste în aceste monumente literare se conțin și idei despre apă ca element primordial al lumii din care au apărut toate lucrurile și ființele vii. Și totuși în mileniul III – II î.e.n. aici predomina concepția religioasă despre lume, iar elementele filozofico-materialiste menționate mai sus sunt numai unele momente pe fonul religiei. Concepțiile mitologice erau relativ stabile. Luna era principalul astru în mitologia babiloneană, soarele – forță care aprinde și stînge corpurile cerești, deci este izvorul întunericii, aduce moarte. Aștrii sînt zeități care luminează numai noaptea și numai luna apărînd și dispărînd este simbolul vieții veșnice.

Așa dar dintr-o parte mitologia, din alta – anumite succese în matematică, astronomie, cosmologie etc. Aici a apărut primul calendar, a fost inventată sistemul sexazecimal de calcul

după care și astăzi se măsoară timpul. Filozofia, chiar și reflexivă, încă nu s-a evidențiat ca o formă specifică a conștiinței sociale. Caracterul nedezmembrat a mitologiei, filozofiei și științei se explică prin aceea, că în Egipt, Babilon și Mesopotamia nu era atât de pronunțată diferențierea socială (în grupuri sociale și clase) ca în țările vecine.

După unele considerente se presupune că în Orientul Antic, în special în Mesopotamia, nu ar exista o filosofie propriu-zisă, se subestimează cultura orientului. Alții consideră că filosofia din Grecia antică au cam preluat totul de la orient. Și o opinie și alta pune în evidență simplismul cu care este totodată filosofia antică. Studiile care s-au făcut în sec. XX, descoperirile arheologice care s-au realizat precum și aprofundarea oparelor fundamentale ale culturii antichității au scos în evidență că există o filosofie originală în cultura orientului antic. Aceste considerații sunt mai aproape de aevăr. Cultura mesopotamiană a început să se afirme încă din mileniul al-III-lea înainte de Cristos, este o cultură originală și prezintă un interes multiplu inclusiv pentru filosofi. Un important monument al culturii sumeriene este ciclul de legende despre eroul Ghilgameș. Acest ciclu poartă numele de “Epopoea lui Ghilgameș” epopee scrisă pe tăbliță de cronică și care conținea inițial 3600 de versuri. Ghilgameș era rege al orașului Uruk, astăzi se numește Warka. Legenda îl consideră ca fiu muritor al zeiței Ninsin. Opera este incompletă dar are o substanță spirituală deosebită rar întâlnită în literatura antichității. Epopeea este străbătută de un adevărat patos al cunoașterii pentru Ghilgameș. A cunoaște înseamnă să străbați valul necunoscutului care-l înconjoară pe om, o luptă împotriva destinului vieții. Atingerea acestui țel reclamă sacrificii dureroase, pierderi care trebuie înlăturate. După moartea celui mai bun prieten Enkide pleacă îndurerat de suferințele oamenilor dar și de dorința ca el însuși să fie nemuritor, pleacă în căutarea nemuririi, drumul lung pe care-l străbate îl pune în situația de a lupta cu forțe potrivnice. Această luptă are o semnificație simbolică, pune în evidență tragismul credinței umane în fața finetitudinii dar și încercările morale la care este supusă ființa umană în aspirația ei spre cunoaștere. Trăirea fundamentală a acestui erou este anxietatea, care este o stare existențială izvorâtă din setea de cunoaștere și care înseamnă stare de neliniște de frământare. Cu privire la sentimentul tragicului spunând că sumenobabilinienii erau atât de însetați de nemurire încât unul din cele mai înalte sentimente, sentimentul tragicului, apare la ei pentru prima oară dar în legătură strânsă cu viața terestră. În epopee este redat sentimentul tragismului prin faptul că omul trebuie se înfrunte zeii să le smulgă principala lor însușire, nemurirea. În concepția timpului respectiv zeii erau fericiți pentru că erau nemuritori. Ghilgameș pornește în căutarea nemuririi spre gura râurilor, un loc anevoie de străbătut. Drumul este îngrozitor și mai ales apele morții te opresc să te apropii. Este ajutat de un corăbier ca să ajungă la o plantă care ar avea proprietatea de a da nemurirea. Reușește să smulgă această plantă dar în drum spre Uruk obosit se scaldă și la rădăcina unui arbore adoarme și-I este furată planta de către șarpe. Ghilgameș deznădăjduit se întoarce în Uruk printre ai săi pentru a trăi și a muri ca ei. El n-a obținut nemurirea, suferă o înfrângere și trebuie să accepte resemnat destinul. El trebuie să se supună acestui destin dar dominând destinul prin înțelegere, cunoaștere și creație. De fapt el s-a întors la oameni mai om decât era înainte, pentru că a călătoria făcută nu este un eșec ci una de descoperire. “El a văzut totul până la marginea pământului. Ceea ce-I ascuns el a descoperit.” După întoarcere pune să se scrie tot chinul îndurat în drumul cel lung pentru ca și alte generații să ia cunoștință, pune să se construiască zidul Urukului, altare monumente, înfrumusețează Urukul cu statui, în felul acesta el dobândește nemurirea, este nemurirea creatorului.



Nemurirea pe care voia s-o scurgă de la zei nu era numai pentru el, ci pentru a o da și oamenilor ca să fie fericiți ca zeii. Aici străbate unuversul. De fapt Ghilgameș aduce un dar prețios oamenilor și anume cunoștința de sine, arată oamenilor că se poate valorifica prin acte omenești. În epopee găsim rezonanțe ale umanismului prometeic. Ca și Prometeu din legendele grecești Ghilgameș va înfrunta destinul, zeii, forțele potivnice, afirmând capacitatea potrivnică a omului. Prin creație omul devine nemuritor, credința umană dar și ideea prieteniei, iubirii care-l socializează pe om.

## 2. Dezvoltarea ideilor filosofice în Egiptul Antic.

Una dintre primele civilizații care a dezvoltat o literatură sapiențială este cea a Egiptului antic, sub forma cărților de precepte morale și sfaturi cunoscut cu denumirea de *seb'oyet*. Acest gen literar a cunoscut o dezvoltare fără precedent în Egipt, datorată condițiilor sociale, economice și politice absolut specifice statului faraonilor, cât și izolării sale geografice. Caracterizat de un regim de opresiune politică, economică și religioasă, statul egiptean i-a determinat pe scribi, intelectualii din acea vreme, să redacteze tratate care să-l instruiască pe om despre cum să supraviețuiască în cadrul unei societăți ostile. Indirect, astfel, aceste scrieri au consolidat stăpânirea faraonilor, cultivând tiparul unui om supus, care trebuia să asculte fără împotrivire de poruncile conducătorilor, dar constituie totodată și dovada deselor răzvrătiri ale egiptenilor. Astfel, potrivit istoricului Daniel Constantin, înțelepciunea egipteană constă dintr-un „corpus de doctrine morale, dar și o antropologie, o cosmologie și o teologie, ele constituind desigur o prefilosofie din care va descinde filosofia greacă a materialiştilor ionieni și a idealiştilor ca Pitagora.”

Prima scriere de acest gen, ce ne este din păcate cunoscută astăzi numai prin citările din lucrările ulterioare, este *Înțelepciunea lui Imhotep*, arhitectul-șef al faraonului Djoser, fondatorul dinastiei a III-a egiptene, și proiectantul piramidei în trepte de la Sakarra. Alături de aceasta se numără și *Sfaturile lui Ka-Gemini*, datând din timpul dinastiei a IV-a, constituind o laudă adusă omului smerit. Alte scrieri sapiențiale apărute în timpul dinastiilor a III-a și a V-a sunt *Înțelepciunea lui Kegemne* și *Înțelepciunea lui Ptah-hotep*, amândouă păstrate în manuscrise datând din perioada Regatului Mijlociu. Cel mai lung text sapiențial care s-a pastrat din Imperiul Vechi este *Înțelepciunea lui Ptah-hotep* care propune reguli de viață tuturor cititorilor săi, nobili, scribi, meseriași, tineri și bătrâni. Diferitele situații din viața sunt descrise pe rand, apoi Ptah-hotep indica pentru fiecare comportamentul adecvat. Rolul cel mai însemnat în aceste sfaturi îl joacă purtarea față de marimi și față de superiori, apoi comportamentul la masa, atitudinea față de femeie etc. Aceasta din urmă e constituie în cel mai complet îndreptar de viață scris în Valea Nilului. Același stil literar poate fi observat și în cazul unei scrieri ulterioare, *Maximele lui Ani*, datând din perioada dinastiei a XXI-a și constituind un tratat despre arta de a trăi în societate. O primă scriere în care se observă latura cinică a înțelepciunii este *Înțelepciunea lui Amehmet I*, faraonul fondator al dinastiei a XII-a, scrisă în jurul anului 1980 î. Hr., în cadrul căreia acesta prezintă răscoala supușilor săi și îl sfătuiește pe fiul său,



Sesostris, să nu se încreadă în cei din jurul său, arătând că oamenii pot fi influențați doar de teroare. Aceași tendință se observă și în cadrul scrierii *Poruncile către vizirul Rekh-mi-ra*, unde se regăsește îndemnul: „Fie ca oamenii să se înfricoșeze de tine”. Un caracter asemănător au și scrierile *Plângerile lui Khekheperre-Sambu*, preot din orașul Heliopolis, scrisă în timpul domniei faraonului Sesostris al II-lea (1906-1887 î. Hr.), ori *Dialogul unui mizantrop cu sufletul său*. O altă ramură a acestui gen literar sunt manualele de sfaturi pentru conducători, precum *Mustrea lui Ipuncer*, în cadrul căreia este schițat portretul conducătorului drept și se enumeră o serie de tipuri antropologice caracterizate fiecare prin patima sa stăpânitoare, ori *Învățăturile lui Duauf* către fiul său, Pepi. De asemenea, o tendință preepicureană se regăsește în cadrul scrierii *Cântarea Harpistului*. O altă scriere importantă sunt *Învățăturile lui Amen-em-ope*, redactate în prima jumătate a mileniului I î. Hr., în cadrul căreia tinerii de la curtea faraonului sunt învățați despre cum să se poarte la curte, ideea centrală fiind aceea potrivit căreia cel plăcut faraonului va fi mântuit în lumea de apoi.

## Lecția 2.

### Istoria filosofiei din India Antică.

#### **Obiective de învățare:**

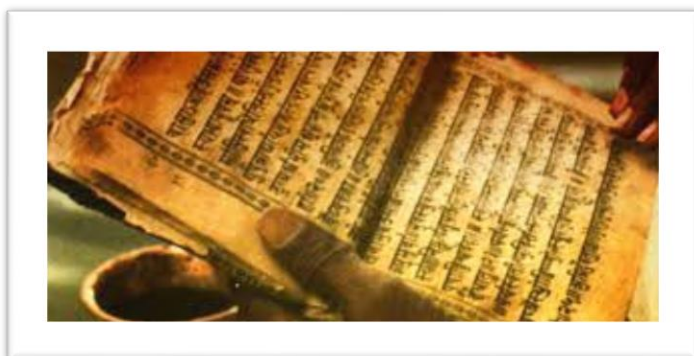
*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în India antică;
- ✓ să apreciați rolul istoric a Indiei antice în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice din India antică;
- ✓ să interpretați adecvat rolul filosofiei Indiei antice în cadrul filosofiei universale.

#### **Subiecte:**

1. Filosofia în India antică.
2. Scrierile și noțiunile filosofiei Indiei antice.

**Cuvinte-cheie:** teosofie, Vede, Samhit, Upanișade, geneză, substanță, Brahman, metempsihoză, nirvana.



#### **1. Filosofia în India antică**

Filozofia în India antică apare în primul mileniu î.e.n. Societatea indiană foarte timpurie se diferențiază în caste și grupuri sociale: brahmani, cșatrii, vaiși și șudri. Primele idei filozofice găsim în literatura religioasă – Vede (cunoștințe sacre). Vedele au apărut în sec.XV î.e.n. și conțin diferite imnuri și cunoștințe religioase. Ele se împart în samhite, brahmane, araniachi și upanișade. Ultimile conțin cunoștințe filozofice, comentarii la Vede.

Primele izvoare teoretice sau monumente ale gândirii filosofice indiene antice sunt reprezentate de o literatură amplă alcătuită din cărți numite Vede (de la cuvântul în sanscrită – veda = cunoaștere, conducere; vedati = a cunoaște). Sunt scrise în versuri și în proză, în limbile sanscrită și pali, redactată fiind de pe la 1200 î.e.n.. Vedele reprezintă o capodoperă a literaturii universale și constituie o scriptură sacră care de-a lungul secolelor și mileniilor a constituit temelia pe care s-a înălțat edificiul vieții sociale și spirituale a popoarelor indiene. Vedele cuprind diferite scrieri religioase, care creează „cartea sfântă” a indienilor. Conform cercetărilor

istorice, această carte sfântă („înțelepciune supremă”) s-ar fi format pe parcursul a 9 secole (1500-600 î.e.n.). După alte date (1800 și 800 î.e.n.). În Vede se găsesc pe scurt reguli și dogme religioase, slujbe sfinte, rugăciuni, ritualuri, diferite descântece și proverbe, învățături morale. Aceste cărți erau păstrate în taină, acces la ele aveau numai preoții. Învățătura lor a prezentat un mister timp de secole pentru alte popoare. Europeanii (englezii) au depistat vedele abia pe la mijlocul sec. al XIX-lea și încep munca de traducere.

Deosebim două grupe de școli: ortodoxale (care recunosc autoritatea Vedelor) și neortodoxale (ce nu recunosc autoritatea Vedelor). Majoritatea din ele sunt ortodoxale și religioase (școlile vedanta, mimansa, yoga, vaișeșica, nyaya, samkhya). Mai progresive sînt școlile neortodoxale – jainism, buddhism, lokayata (carvaka).

Jainismul a apărut în sec. VI î.e.n. ca concepție etică care indică calea salvării sufletului de supunerea ei pasiunilor. Scopul filozofiei jainiste – sacralitatea, modul de comportare specific ce duce la realizarea salvării.

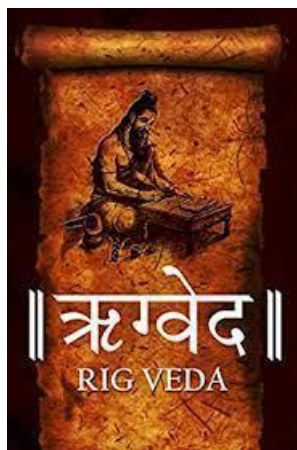
Buddhismul apare în sec. VI – V î.e.n. și era orientat contra brahmanismului, sacerdoților. Ideile principale sînt sistematizate în “Tripitaca” (trei corzine). Buddhismul este răspîndit în India, China, Birma, Ceylon, Tibet, Japonia. Buddhismul este religia supușeniei. În conținutul ei sînt patru adevăruri sfinte: existența omului este legată de suferințe; cauza suferințelor este că omul are prea multe dorințe; lichidarea suferințelor trebuie să fie în lichidarea dorințelor; calea spre lichidarea suferințelor trece prin cele opt căi nobile – ideile drepte, intențiile drepte, cuvîntul drept, acțiunea dreaptă, viața dreaptă, efortul drept, atenția dreaptă și meditația dreaptă. Viața dreaptă constă în respectarea moralității, a nu dăuna ființelor vii, a se reține de la contactele sexuale interzise, a nu fura, a nu folosi băuturi alcoolice. Scopul cunoașterii – de a elibera omul de suferințe nu este viața de după moarte, ci viața actuală. Întreruperea și lichidarea suferințelor se numește nirvana – o liniște netulbutată, o abținere de la totul lumesc ce se atinge prin meditare. Nirvana pune capăt lanțului de veșnice reîncarnări, guvernate de sansara și karma. Morala buddhistă predică compasiunea și asceza, pasivitatea și neîmpotrivirea la rău. Există două ramuri ale buddhismului – hinayana și mahayana.

Lokayata (cearvaka) este o școală materialistă care apare în sec. VIII – VII î.e.n. Ei negau existența oricărei alte lumi în afară de cea materială. Credița în existența lui Dumnezeu, a sufletului, a lumii de apoi este falsă. La baza existenței stau elemente primare materiale. Ei consideră că lumea este compusă din patru elemente primordiale: apa, aerul, focul și pămîntul. După moarte organismul (inclusiv și sufletul) se descompune în elemente primordiale. Etica acestei școli afirmă, că omul re trăiește și plăceri și suferințe, lichidarea lor completă este imposibilă.

## **2. Scrierile și noțiunile filosofiei Indiei antice.**

Literatură vedică cuprinde trei mari categorii de scrieri:

I. Samhitul – cartea principală (sau Vedele propriu-zise ) – care este formată din 4 culegeri: 1) Rig-Veda (Rigveda) – Veda Imnurilor de laudă în cinstea numeroșilor zei (se cunosc 1028 de imne în 10 cărți); 2) Sama-Veda (Samaveda) – Veda Melodiilor și Cîntecelor; 3) Yajur-Veda (Iajurveda) – Veda Invocațiilor de Sacrificiu (albă și neagră); 4) Atharva-Veda



(Atahrveda) – Veda Descântecelor, a Farmacelor și Vrăjilor (conține peste 700 pentru toate întâmplările din viață).

II. Brahmanele – sunt cărți, comentarii mitologice și ritualuri ale Samhitului. (scrise între sec. X și VI î.e.n. de preoți brahmani. Până la noi s-au păstrat circa 20). Atât Samhitul, cât și Brahmanul erau niște cărți religioase, sfinte.

III. Upanișadele – (a ședea alături; Upa – (alătur) – ni (jos) – șad (ședea)). A însemnat la început așezarea discipolului lângă picioarele învățătorului, pentru a primi învățătura, povățuirea. Învățătura era secretă, destinată să fie cunoscută de un număr restrâns de discipoli. „Upanișadele” au apărut între sec. VIII – III î.e.n. ca o continuare cronologică a Brahmanelor. Din peste 200 de „Upanișade”, în prezent se cunosc 108. Sunt anonime, mari și mici (de la 1 pagină până la câteva sute), scrise ori în proză ori în versuri (sau combinate). Unele „Upanișade” au apărut în Evul Mediu. Mai importante sunt: Chandogia Upanișad, Aitareia Upanișad, Katha Upanișad, Kaușitaki Upanișad, Kena Upanișad, Isa Upanișad, Maitri Upanișad, Mundaka Upanișad, Taittiriya Upanișad, Șvetașvatara Upanișad, etc. Cele mai vechi și voluminoase Upanișade sunt: Bșhadārașyaka, Chandogia (sec. VIII î.e.n.).

Aceste cărți reprezintă primele manuale. Sunt cu caracter filosofic. Aici se observă o libertate de gândire, libertate care merge uneori până la ateism. Aceasta posibil din pricina că Upanișadele nu sunt în întregime opera brahmanilor, ci în mare parte a unor oameni din casta regilor și nobililor. Mai mulți savanți consideră „Upanișadele” ca opere filosofice. Astfel, filosoful și istoricul german Paul Deussen (1845-1919), autorul „Filosofia Upanișadelor”, compară învățătura Upanișadelor cu concepția lui Platon, și mai mult, că ar anticipa doctrina lui Kant. Pe de altă parte filosoful indian S. Ceakraverti vede în Upanișade nu altceva, decât „încununarea filosofiei indiene”. Desigur, în Upanișade sunt prezente mai multe noțiuni raționale. Dar „Upanișadele” suferă de nesistematism, nu le ajunge nici argumente. Stului lor este aforistic și dogmatic. Conținutul „Upanișadelor” este complicat. Aici găsim un ansamblu de povestiri, învățături, proverbe, farmece, comparații, alegorii, imne, ritualuri, rugăciuni, gicitori ș. a.

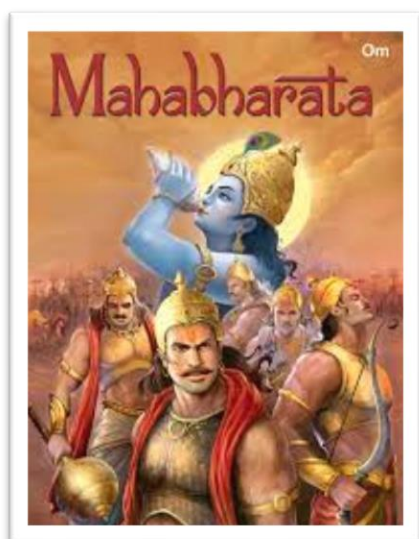
Totodată, „Upanișadele” conțin și elemente importante de filosofie. Aici se pune problema cunoașterii adevărului. Vedele sunt tratate ironic, este combătută magia, vrăjitoria, domeniile de cunoaștere, care fac apel la forțele supranaturale. În „Upanișade” găsim diverse probleme ale lumii înconjurătoare, în special probleme filosofice privind ordinea universală unitară, crearea lumii, focul cosmic. Sunt prezente cugetări despre originea lumii și tainele Universului, despre cauzele diverselor fenomene din lume, despre sensul vieții și nemuririi, despre natura sufletului omenesc ș. a. Paralel cu doctrinele idealist–religioase în „Upanișade” au căpătat o reflectare și concepțiile materialiste și ateiste, care resping autoritatea Vedelor, existența după moartea omului, iar ca principiu inițial al lumii se considera unul din elementele materiale. Astfel, aici găsim două idei importante: despre geneza universului și despre substanța universală.

În ideea despre geneza Universului se pune întrebarea: „Cine a auzit sau cine poate arăta de unde provine existența? Când au apărut zeii existența de acum era”. Într-un imn se susține că: „în starea cea mai simplă și inițială, Ființa reprezintă ceva unitar, amorf, nedezmembrat,

lipsit de conținut, și în sensul acesta nu se poate spune nici că există și nici că nu există. Atunci n-a existat nici ființa nici neantul, n-a existat nici spațiul aerian, nici cerul de asupra lui. Primul impuls al diferențierii lumii a fost dorința. Unitarul sub acțiunea ei se divizează în părți contradictorii: ființă și neant, sus - jos, zi - noapte, moarte – eternitate etc.”. O altă idee din Vede este problema substanței, adică care este suportul acestei lumi, din ce apar lucrurile și tot ce există. În Vede se consideră că substanța universală este spirituală, este energetică (dinamică, activă). Această idee se explică prin câteva mai multe noțiuni: Prajapati (sau Purușa), Scamblu și Prana.

În India antică au mai existat o categorie de texte cu multe date de ordin filosofic și spiritual, precum poemele epice „Mahabharata” și „Ramayana”. „Mahabharata”, de exemplu, este cea mai veche și mai mare epopee sanscrită. Rod al geniului popular, „Mahabharata” (în 18 cărți) conține texte referitoare la o multitudine de aspecte ale vieții și activității umane – nuvele, legende, fabule, alegorii, istorie, drept, filosofie, religie, știință, etică etc. Conține circa 100.000 de strofe, de 4 ori mai lungi ca Biblia și 7 ori mai lungi ca „Iliada” și „Odiseea”. Întreaga concepție a „Mahabharatei” este dominată de doctrina filosofică a școlii Samkhya și de doctrina Yoga. Cel mai important poem al literaturii filosofice indiene este considerat „Bhagavad-Gita” (Cântarea Domnului), scrisă în sec. VI – III î. e. n., a șasea carte a Mahabharatei și conține 700 de poezii. Poemul este o sinteză a sistemelor filosofice postvedice și a câtorva doctrine teologice. Gândirea filosofică în India antică se bazează pe teoria metempsihozei (= teoria reîncarnării sau transmigrarea sufletelor). Reîncarnarea sufletului omenesc are loc fie într-o ființă superioară, fie într-o ființă inferioară. Aceasta este determinat de felul faptelor săvârșite de om în viață. Indienii considerau că sufletul este veșnic, și el trece dintr-un corp în altul. Procesul de obiectivare (materializare) a sufletului într-un corp este considerat suferință. Corpul este ca o închisoare a sufletului. De aceea, toate teoriile indiene sunt îndreptate spre eliberarea sufletului din corp. Deci a salva sufletul înseamnă a părăsi corpul.

Procesul de transmigrarea (reincarnare), de eliberare a sufletului este explicat prin următoarelor categorii (sau noțiuni) filosofice: 1. Brahman – este categorie filosofică care desemnează principiul unic și creator al lumii, cauza primordială a tot ce există. Acesta este Ființa Supremă – forță activă, Dumnezeu–creator de care ne apropiem prin rugăciune, de aceea el însuși se cheamă „Rugăciune”. El se evidențiază (relevează) în trei persoane (sfânta treime, trinitatea (trimurti).): Brahma (Creatorul), Vișnu (Ocrotitorul, Protectorul), Șiva (Distrugătorul). Brahman este o divinitate impersonală abstractă, considerat spiritul universal a lumii, sufletul și voința Universului. Este Absolutul, numit „Cel cu o sută de cărări”. El este veșnic, a existat înaintea timpului, pe când domnea întunericul. Brahman, ca ființă absolută, este una cu lumea, care emană din el. Deși imobil, Brahman mișcă totul și se risipește în fiecare particică a lumii. Dar acest principiu suprem îl cunoaștem numai în noi înșine, în suflet, în Atman.



2. Atman – sufletul (sinele) individual, adică sufletul omenesc (= „suflu”, „suflare”). Conceput ca un dublu al corpului, ca un organism material dar dintr-o materie fină, eterică. Acest dublu, acest Atman este în om principiul



unificator, ca coordonează toate simțurile. El poate fi cunoscut numai pe cale suprasensibilă, prin intuiție directă, după o concentrare spirituală orânduită prin legi fixe (ansamblul practicilor de meditație prin care se ajunge la fericita cunoaștere a lui Atman se cheamă yoga ).

3. Samsara (în traducere rătăcire) – legea succesiunii vieții, se referă numai la Atman. Presupune trecerea sufletului dintr-un corp în altul. Peregrinarea sufletului prin diferite trupuri, părăsește un trup mort și

caută un alt corp viu. Este cerc vicios de rătăcire fără sfârșit.

4. Mokșa (mukti) – este procesul de ieșire (sau eliberare) din cercul Samsarei.

5. Karman ( sau Karma ) – este o lege universală, care mai este numită soarta; o lege rigidă, care face ca sufletul să renască într-o viață nouă, mai bună sau mai rea, într-o viață de fericire sau de chinuri, după merit, în dependență de calitatea faptelor din viața anterioară, de respectarea Dharmei varnei sale. (fiecare varnă avea Dharma sa. Dharma inițial – zel legii și a dreptății, apoi însuși legea). Legea karmei se aplică atât oamenilor cât și animalelor. Ce înseamnă eliberarea sufletului? Conform filosofiei indiene antice, eliberarea sufletului înseamnă eliberarea de sub înrâurirea legilor Samsarei și Karmei și contopirea lui Atman cu Brahman. Pentru realizarea acestui ideal era necesar: 1) un mod de viață ascetic (viață aspră și retrasă, singuratică), în rugăciuni și meditație; 2) realizarea și depășirea de sine prin eforturi cotidiene, prin purificare neconținută, prin practică; (aceste două condiții puteau fi îndeplinite de toți) 287 3) cunoașterea Vedelor, îndeosebi a Upanișadelor, care presupunea înzestrarea individului cu puteri supranaturale care îi permit debarasarea de procesul reîncarnărilor și îi asigură contopirea sufletului individual – Atman cu Brahman. (a 3-ia condiție putea fi îndeplinită doar de brahmani) Punctul culminant al unei asemenea eliberări este caracterizat de o stare psihică deosebită, sub forma unui extaz mistic (niște plăceri spirituale), care a căpătat denumirea de Nirvana. Puteau să-și elibereze sufletul numai preoții brahmani, deoarece numai ei aveau acces la Vede. (Aceasta este o reîncarnare a sufletului în sens pozitiv, există însă și regresiv (prin comportarea oamenilor) – animale, plante, obiecte ale naturii.

Nirvana – (cuvânt sanscrit care înseamnă evadare din durere) – este părăsirea (eliberarea) de către suflet a corpului. Nirvana este stingere, ultimul stadiu, starea supremă a spiritului (în budism), care încheie șirul reîncarnărilor, punând capăt oricărui fel de suferință. Nirvana este o stare de absență, repaus absolut sau neființă, stare la care ajunge sufletul când nu mai este obligat la transmigrare, adică să se reîncarneze în alte ființe, ca să-și ispășească greșelile din viața trăită. Nirvana este eternitatea, pacea veșnică, fericirea veșnică, este viața adevărată. Omul nu mai dorește nimic din cele pământești, singura sa dorință și fericire este odihnirea în Brahman. Sufletul eliberat de suferințe, intră în marea liniște, contopindu-se cu esența divină. Sufletul trece în nemurire, în Brahman, putând spune: „Eu sunt Brahman” (trecerea în nirvana echivalează cu mântuirea). Se ajunge la starea de Nirvană printr-un antrenament sistematic care privește atât corpul cât și spiritul (yoga).

## Lecția 3.

### Filosofia Chinei Antice.

#### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în China antică;
- ✓ să apreciați rolul istoric a Chinei antice în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice din China antică;
- ✓ să interpretați adecvat rolul filosofiei Chinei antice în cadrul filosofiei universale.

#### *Subiecte:*

1. Filosofia din China antică – aspecte generale.
2. Daosismul. Viața, activitatea și opera lui Lao-dzi.
3. Confucius și ideile sale.

**Cuvinte-cheie:** teosofie, Vede, Samhit, Upanișade, geneză, substanță, Brahman, metempsihoză, nirvana.

#### **1. Filosofia din China antică – aspecte generale.**

Primele idei filozofice se conțin în cele mai vechi monumente literare ca “Cartea schimbărilor”, „Cartea despre armonia întinericului”, “Canonul poeziilor” etc., în care se expuneau viziuni despre materialitatea lumii. Se afirma, că lumea este veșnică și prezintă un tot unitar compus din cinci elemente primare: focul, apa, pământul, lemnul și metalul. Diferite combinații a acestor elemente formează multitudinea obiectelor. Filozofii din China antică încearcă de a lămuri lumea prin ea însăși fără a apela la forțe supranaturale. Au mers mai departe și argumentează unitatea lumii. Ei formulează concepția, că substanța tuturor lucrurilor, ce formează lumea, este unica și veșnica materie în mișcare ȚI. Cauza mișcării, chinezii o vedeau în interacțiunea forțelor contrare IN și IAN caracteristice materiei.

Daosismul (daoismul) apare în sec. VI î.e.n., fondatorul ei este Lao-dzi. În centrul acestei concepții se găsește natura, cosmosul, omul. Lumea materială se găsește într-o mișcare naturală legică. Totul se supune DAO (cale, lege) și Dao este izvorul tuturor. Omul trebuie să se contopească cu natura, să trăiască în conformitate cu legile ei. Răul și nefericirea apare în viața oamenilor de aceea, că oamenii se implică în mersul natural al lucrurilor și încalcă legea DAO.

În China antică se evidențiază școala lui Confucius (Cung Fu-dzi , 551 – 479), creatorul unui sistem original filozofic, etic și social-politic. El afirmă, că cerul ca realitate supremă dictează omului voința sa, că viața oamenilor depinde de soartă, iar bogăția și nobilitatea depind de cer. În centrul filozofiei lui Confucius stă problema educației. El afirmă că oamenii sînt apropriați și seamănă unii cu alții după natura sa și se deosebesc după educație. Educația omului trebuie să fie în spiritul atitudinii cu stimă și respect față de mediu și societate. În alt loc Confucius afirmă, că pentru a cunoaște noul, este necesar de a cunoaște vechiul. Invățătura fără

gîndire este inutilă, iar gîndirea fără învățatură este oarbă. Etica lui Confucius concepe omul în relații cu funcția lui socială, el este o personalitate nu pentru sine, ci pentru societate, iar educația este formarea comportamentului omului pentru executarea cuvenită a acestei funcții. Relațiile sociale trebuie să se formeze după analogie cu relațiile familiale – cîrmuitor și supus, subaltern și șef, așa ca și relațiile dintre fecior și tată, fratele mai mic către cel mai mare. Pentru respectarea subordonării și ordinii Confucius formulează principiul echității, punctualității și conștiinciozității. Omul trebuie să procedeze așa cum cere ordinea și situația. Comportamentul punctual este comportament cu respectarea ordinii și umanității.

În China antică au existat aproape o sută de școli (probabil deatîta că pentru a ocupa un oarecare post tinerii trebuiau să susțină examene, instruirea tineretului era ceva normal încă din antichitate), printre care se evidențiază școala naturfilozofilor, moiștilor, legiștilor, numelor ș.a.

## **2. Daosismul. Viața, activitatea și opera lui Lao-dzi.**

Daosismul este un mod de viață inspirat din ritmurile fenomenelor naturale. Conform acestei școli filosofice viața domestică de fiecare zi este inspirată de evenimentele lumii naturale. Dacă acorzi studiului acestor fenomene un interes constant, descoperi indicații prețioase privind conduita cea mai potrivită pentru diferite situații de viață. Daoiștii au luat imaginea apei ca simbol al acțiunii consecvente care străpunge toate obstacolele nu în mod direct, prin forță, ci indirect, prin maleabilitate și fluiditate. În I-ching (Cartea schimbarilor) simbolismul apei este folosit, în mod pregnant în hexagrama 29 (Abisul, apa), pentru a sugera ideea de adaptare a omului la condițiile, împrejurările de viață, într-o manieră fluidă, fără a-și denatura esența, autenticitatea interioară.



Sursele principale ale acestui mod de viață numit "daoism" sunt lucrările clasice ale corifeilor daoismului ca de pildă: Tao-te ching, *Chuang-tzu* și *Lieh-tzu*. Temele care abundă în aceste cărți se pot grupa în jurul câtorva idei de bază: dao, vidul (wu), non-acțiunea (wu-wei), adaptarea la condițiile exterioare. Am văzut deja că taoismul se axează pe concordanța dintre activitățile umane și ritmurile cosmosului. În *Scriptura vidului perfect*, autorul, Lieh-tzu, descrie relativitatea punctelor noastre de vedere, a regulilor de viață, a prejudecăților care se doresc absolute, într-o mică povestioară care rezumă o întâmplare de viață.

La nivel moral, adaptarea la condiții și suplețea conduitei sugerează o poziție amorală adoptată de taoist. De aici sentimentul de neutralitate, de rezervă, de prudență, uneori excesivă, care rezultă din povestirile taoiste cu personaje anonime sau chiar maeștri. "Absența" taoistului nu este, însă, expresia unui vid emoțional - cum ar crede unii - a cultivării detașării și indiferenței în chip deliberat. Ea este în legătură cu înclinația sa de a-și forma o vedere de ansamblu, lipsită de prejudecăți, asupra situației cu care se confruntă, și o consecință logică a raportării juste la o situație concretă de viață care nu solicită intervenția sa implicită.





Întemeietorul școlii este Lao-dzi. El este un filozof chinez, a cărui naștere este cel mai probabil databilă în jurul veacului VI înainte de Hristos. Este figura fondatoare a daoismului și autorul cărții de bază a acestuia, Tao Te Ching - Cartea Căii și a Virtuții. Textul însă a fost stabilit, se pare, abia în secolul IV î.Hr. Lao dzi a lăsat în urma sa imaginea unui personaj extraordinar. Conceput miraculos la trecerea unei comete sau când mama sa a mâncat o prună magică (li, nume de familie care îi este în general atribuit), se naște cu păr alb și barbă, de unde și numele de bătrân (lao) și cu urechi cu lobii foarte lungi - semn de înțelepciune. Arhivar la curtea Zhou este contemporan cu Confucius care îl recunoaște ca maestru și ființă extraordinară; și-a părăsit țara la vârsta de cel puțin 160

de ani, sătul de disensiunile politice. Pleacă spre vest călare pe un bivol; ajuns la frontieră, scrie Cartea Căii și a Virtuții la cererea unui paznic Yin Xi apoi își continuă călătoria. Nimeni nu știe ce a devenit, dar unii cred că nu a murit sau se reîncarnează, reapărând sub diverse forme pentru a transmite Dao. Totuși, consensul cercetătorilor format în a doua jumătate a secolului XX este că Lao dzi nu a existat ca persoană istorică reală, iar cartea „lui” de căpătâi a fost compilată de mai mulți autori.

### 3. Confucius și ideile sale.

Confucianismul ("Școala învățaților") este un sistem filozofic și religios chinez care s-a dezvoltat inițial din învățăturile înțeleptului Confucius. Tratatul acestuia se numește *Analecte*. Confucianism este desemnat una dintre cele Trei Religii aflate în patrimoniul chinez, fundamentată de filosoful Kong-Fu-zi, în secolul al VI-lea î. H., religie în care:

I. Cerul, neconsiderat zeu, ci principiu garant al ordinii, devine puterea supremă sau absolută, conștientă și activă, determinatoare a actelor și comportamentelor uman-terestre;

II. Existența se bizuie pe virtutea esențială *jen (jun) / omenie*, din lume nu-i nimic de salvat, de vreme ce „oamenii nu sunt în stare să fie devotați semenilor lor” și „n-au nici cum să-i poată sluji oamenii pe zei”, de vreme ce „nu poți cunoaște viața, neavând nici cum cunoaște moartea”;

III. Preocuparea esențială a fiecărui *ens* rămâne să afle un Dao, adică o *Cale păstrătoare a echilibrului între voința Pământului și voința Cerului*;

IV. Sacrificiile trebuie să fie pentru Cer și pentru Pământ;

V. Totuși, menirea *ens*-ului pe pământ este de a se desăvârși întru *ren / run (omenie)*, îndeplinindu-și datoria numai în concordanță cu ceea ce este adevărat și drept etc.

În „epoca Song” apare Neoconfucianismul prin reinterpretarea conceptului de *li* („principiu”) și prin combinarea credințelor confucianiste cu cele daoiste și budiste; curentul religios revitaminizat este reprezentat de *cei Cinci Maeștri ai Dianstiei Song de Miazănoapte*: Shao Yung (1011–1077), Zhon Dun-yuan (1017–1073), Zhang Zai (1020–1077), Cheng Hao (1032–1085) și fratele acestuia, Cheng Yuan (1033–1107). Neoconfucianismul, interzis în China comunistă și-a păstrat privilegiile în Taiwan, în Hong Kong și în comunitățile chinezești din Statele Unite ale Americii.

Cele mai vechi date biografice despre Confucius sunt inserate în opera istoricului Sima Qian, sunt deja impregnate de legendă. Descendent al unei familii princiare din satul Song, Confucius a ocupat înalte funcții oficiale la curtea suveranilor Lu (actuala provincie Shandong), petrece călătorind cei 13 ani ai unui exil început în 496 î.Hr., revine apoi în Lu, unde își încheie viața. Dobândind o mare faimă ca învățat și dascăl, Confucius organizează o școală la care s-au adunat, potrivit tradiției, 3000 de elevi. Discursurile, reflecțiile, aforismele culese de discipolii săi au fost grupate în 20 de secțiuni ale lucrării „Cugetări” (Lunyu); aceasta este singura dintre cele 5 opere clasice ale confucianismului la care Confucius a colaborat personal. Confucius este prima personalitate a culturii chineze care a pus bazele unei concepții filozofice sistemice. Gândirea sa este mai mult o doctrină etico-politică decât un sistem filozofic propriu-zis, interesul practic depășește în preocupările sale determinarea teoretică. Natura ar fi pătrunsă de o esență divino-cerească - din care s-ar desprinde natura umană și ea, în ultimă analiză, tot „cerească”. Problema de la care a plecat Confucius a fost modalitatea de guvernare care să asigure ordinea în stat și societate. Buna înțelegere între oameni și ordinea în societate se obțin numai prin desăvârșirea interioară a individului și prin supunerea lui structurilor statale și culturale existente. Realizarea acestui ideal al desăvârșirii se face prin perfecta cunoaștere a trecutului istoric, prin respectarea riturilor, obiceiurilor și tradițiilor ancestrale, prin subordonarea față de suveran și instituțiile statului. Virtuțile admirate de Confucius rămân pietatea filială, respectul față de frate, loialitatea, înțelepciunea, iubirea și curajul - calități proprii modelului de viață al aristocrației. Virtutea cardinală rămâne în ren (omenia, principiul iubirii umane). El a lăsat fără răspuns întrebarea dacă omul este bun sau nu din cauza naturii. Din învățătura sa s-au desprins diferite linii de gândire și școli, fie filozofice, fie religioase, dar și confucianismul, care a devenit ideologia oficială a monarhiei chineze în timpul celor două dinastii Han (206 î.Hr. - 220 d.Hr.) răspândindu-se în antichitate și în ev. mediu în Coreea, Peninsula Indochina, Japonia.



Opera cea mai importantă ce a influențat în mod deosebit filozofia din Asia răsăriteană este Lunyu. Conține patru elemente de bază a filozofiei lui Confucius: Umanitate (ren), Dreptate (yi), Pietate ( xiao), Cavalerism (li).

**Întrebări de autoevaluare și teme de reflecție:**

1. Ce surse literare stau la baza ideilor filosofice în India antică?
2. Ce școli progresive din India antică cunoașteți?
3. Care este cauza mișcării în China antică?
4. Care sunt perioadele de dezvoltare a filozofiei antice grecești?
5. Ce școli cunoașteți?
6. Ce filozofi cunoașteți din Orientul antic?

### **Tema 3. Filosofia Greciei Antice: perioada presocratică și clasică și perioada elenistă.**

Lecția 1. Esența filozofiei clasicii timpurii.

Lecția 2. Filozofia clasicii mature.

Lecția 3. Filozofia romano-elenistă.

# Tema 3. Filozofia Greciei Antice: perioada presocratică și clasică și perioada elenistă.

## Lecția 1.

### Esența filozofiei clasicii timpurii.

#### **Obiective de învățare:**

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în Grecia antică;
- ✓ să apreciați rolul istoric a Greciei antice în dezvoltarea filozofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele etape a dezvoltării conceptelor filosofice din Grecia antică;
- ✓ să caracterizați adecvat filozofia din Grecia antică în cadrul filozofiei universale.

#### **Subiecte:**

1. Caracteristica generală a filozofiei din Grecia antică.
2. Nașterea modelului grecesc de filozofare. Deschideri ontologice în filozofia presocratică.

**Cuvinte-cheie:** filozofie, gândire, causalitate, mitologie, religie, substanță, metafizică, ontocentrism, cosmocentrism, cunoștințele științifice.

#### **1. Caracteristica generală a filozofiei din Grecia antică.**

Gândirea filozofică în Grecia antică începe să se formeze în sec. VII – VI î.e.n. În acest timp în societate aveau loc mari schimbări. Inegalitatea patrimonială duce la diferențierea socială, la scindarea societății în pături sociale și clase. Procesul formării claselor se accelerează datorită dezvoltării meșteșugăritului și comerțului. Are loc declinul și degradarea treptată a comunei primitive, limitarea puterii nobilimii gentilice. În concepțiile sale despre existență grecii foarte repede au părăsit vechile reprezentări mitologice. Cunoștințele acumulate, care ei le sistematizau și aprofundau le-au permis lor în noi condiții sociale de a explica lumea rațional, de a da răspunsuri referitor la problemele existenței lumii și omului. Filozofia în Grecia antică se dezvoltă în legătură cu cunoștințele științifice și contrar mitologiei și religiei cum a avut loc în Orient. Aici se pun probleme referitor la natură, materie, existență, om, societate și stat.

Filozofia greacă antică era naturfilozofie, avea o orientare spre cunoașterea naturii și legităților ei, “curățirea” naturii de mituri. Pentru ea este caracteristic deasemenea ontocentrism (concepție despre existență) și cosmocentrism (înțelegerea lumii ca un tot unitar, ca un organism viu, macrocosm și microcosm). Grecii încearcă să explice lumea nu prin mituri, ci prin cauzalitate, prin cunoștințe. Ei dezvoltă teoria cunoașterii unde pun problema deosebirii cunoștințelor adevărate (episteme) de cunoștințe-părerii (doxa). Filozofii din această perioadă încearcă de a înțelege gândirea ca proces specific și a realiza trecerea de la gândirea metaforică (mitologică) la gândirea categorială. Filozofia greacă antică conținea idei dualiste și politeiste.

În dependență de procesele și schimbările social-economice putem evidenția în filozofia greacă antică următoarele perioade:

*Clasica timpurie* – coincide cu perioada de instaurare a societății sclavagiste (sec. VI - V î.e.n.) . Aici se referă la școlile de la Milet, Elea, pluraliștilor, sofisților și Socrat.

*Clasica matură* – este caracteristică pentru relațiile sclavagiste mature ce a existat în sec. IV î.e.n. La această perioadă se referă concepțiile lui Democrit, Platon și Aristotel.

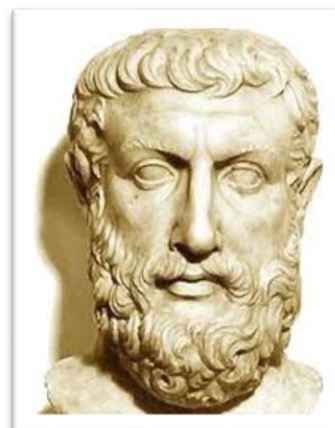
*Clasica târzie (sau perioada romano-elenistă)* – este perioada de declin și destrămare a societății sclavagiste și cronologice ce a fost în sec. III î.e.n. – V , VI e.n. La rîndul său clasica târzie poate fi divizată în câteva subperioade – elenismul timpuriu (sec. III î.e.n - I e.n.) care include școlile stoicismului, epicurismului și scepticismului; elenismul mijlociu (sec.I–II e.n.) cu neoplatonismul stoicilor; elenismul târziu (sec. III – V e.n.) cu neoplatonismul lui Plotin.

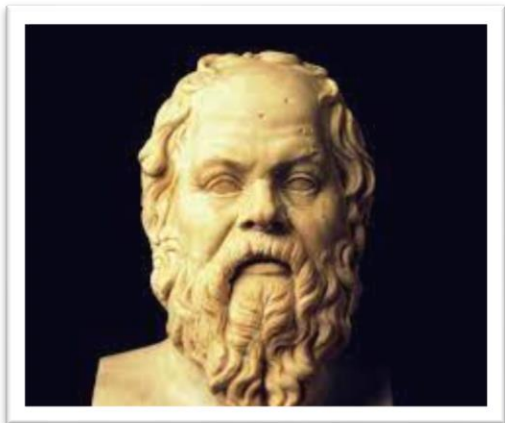
*La filozofia clasicii timpurii* se referă școlile de la Milet, Elea, pluraliștilor, sofisții și Socrat. *Școala de la Milet sau ioniană* (reprezentanții Thales, Anaximandros și Anaximene) este vestită ca prima școală filozofică. Aici pentru prima dată se pune problema elementelor primordiale a întregii existente, problema esenței lumii. Temelia lumii o concepeau ca un anumit principiu material. Așa principiu Thales socotea apa, Anaximene – aerul, Anaximandros – apeironul. Ei încercau de pe pozițiile materialismului să explice lumea și fenomenele ei, așa orientare poate fi caracterizată ca naturfilozofie.

*Școala de la Elea* (reprezentanții Xenofan, Parmenid, Zenon) pune problema existenței, cognoscibilității lumii, dezvoltă aparatul categorial al filozofiei (mai ales dialectica gândirii), s-a pronunțat contra ideelor lui Heraclit despre veșnica mișcare și schimbare. **Xenofan** expunea viziunile sale într-o formă poetică. Ideele lui se manifestau contra reprezentărilor mitologice și religioase referitor la apariția și dezvoltarea lumii. Xenofan se pronunța contra imoralității și antropomorfismului religiei, considera, că nu zeii au creat oamenii, ci dimpotrivă oamenii au creat zeii după chipul și înfățișarea sa. El spunea, că dacă boii și caii ar avea mîini, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor.

**Parmenid** formulează teoria despre existență, că existența este aceea ce se cunoaște cu rațiunea, cu alte cuvinte este o noțiune, ea este unică, veșnică, neschimbătoare, indivizibilă, iar inexistența nu-i. Lumea după Parmenid este o sferă materială în care nu există gol și deci mișcarea este imposibilă, fiindcă spațiul universului este umplut complet. Orice gândire este gândită despre existent, ceea ce nu există, ori inexistența nicidecum nu poate fi gândită. Parmenid face deosebire clară între cunoștințe adevărate ca rezultat al cunoașterii raționale și părere (doxa) ce se bazează pe cunoașterea senzorială.

**Zenon** susține și apără ideele lui Parmenid. El separă cunoașterea senzorială de cea rațională, consideră că cunoașterea adevărată este cunoașterea rațională. Cunoașterea senzorială duce la contradicții irezolvabile. Zenon a devenit vestit anume prin încercarea de a clarifica contradicțiile dintre rațiune și senzații. În paradoxele ori aporiile sale (dihotomia, Ahile, săgeata, stadionul) Zenon neagă mișcarea și argumentează imobilitatea și neschimbarea existenței, demonstrează, că dacă se admite existența mișcării, asta duce la contradicții irezolvabile. Este imposibil de a parcurge un spațiu infinit în timp limitat.





*Școala pluraliștilor* (Pitagora, Empedocle, Anaxagora) în explicarea lumii reeșeau din mai multe elemente primordiale. **Pitagora** cu elevii săi explica esența lucrurilor cu ajutorul numerelor și raportul dintre ele, contribuind la apariția și dezvoltarea matematicii. Numerele erau concepute ca esența reală a tuturor lucrurilor, absolutizarea lor a dus la mistică. Pitagora formulează concepția despre nemurirea sufletului. **Empedocle** (medic, fondatorul școlii medicale) în explicarea lumii reese din patru elemente primordiale: focul, aerul, apa și

pământul care el le numește rădăcini a tuturor lucrurilor. La acestea Empedocle mai adaugă două forțe contrare: iubirea și ura. Viața naturii constă din unire și divizare, amestecul și despărțirea cantitativă și calitativă a elementelor care ca atare sunt neschimbătoare. În natură permanent au loc cicluri când predomină iubirea care unește elementele primordiale, ori predomină ura care despărțește aceste elemente. **Anaxagora** explică realitatea prin homeomerii - “semințele” lucrurilor, particule invariabile și indivizibile la nesfârșit. Totul apare și dispare prin intermediul unei forțe motrice, numită de el nus (inteligentă, spirit).

La *școala sofistilor* se referă Protagor, Gorgii, Hippias, Prodic. Trebuie de menționat că Socrate a fost și reprezentantul sofistilor și adversarul lor. Inițial prin cuvântul sofist se înțelegea acei oameni înțelepți, iscusiți în ceva, mai târziu erau numiți nu acei care se stăruiau să găsească adevărul, dar care încercau să redea falsul drept adevăr și invers, superficialitatea drept competență. Aceasta a devenit posibil de atîta, că ei au dus pînă la extremitate ideea despre relativitatea oricăror cunoștințe. Meritul sofistilor constă în aceea că ei au reorientat filozofia de la cercetarea naturii la cunoașterea omului, gîndirii lui. Ideele lor pot fi exprimate prin două maxime: “Omul este măsura tuturor lucrurilor”(Parmenide) și “Cunoaște-te pe tine însăși” (Socrate).

**Socrate** înțelegea filozofia nu ca o concepție speculativă despre natură, ci ca o teorie despre aceea cum trebuie de trăit. În centrul filozofiei socratiene se găsește problema omului, vieții și morții, binelui și răului, virtuților și viciilor, libertății și responsabilității, personalității și societății. Valoarea oricărei cunoașteri constă în aceea de a conduce rațional treburile umane.

În filozofia clasică timpurie întîlnim atît paradigma ontologică, cît și gnoseologică. Paradigma ontologică predomină la reprezentanții școlilor de la Milet, Elea și pluraliștilor. Paradigma gnoseologică se întîlnește parțial la eleați și mai pronunțat la sofști și Socrate.

Filozofii antici erau și dialecticieni. Ei recunoșteau schimbarea și dezvoltarea lumii. Natura o priveau ca un tot întreg, conexiunea universală nu se demonstra, era rezultatul contemplării nemijlocite. Dialectica spontană este totalitatea viziunilor dialecticii negeneralizate și nesistematizate, rezultat al priceperilor geniale. Dialecticienii din acea perioadă nu puteau să se bazeze pe datele științelor naturale și nu puteau explica legitățile lumii obiective. Reprezentantul dialecticii spontane este **Heraclit** din Efes. El considera că focul este elementul primordial al existenței. Lumea, cosmosul sunt fără început și sfârșit, nu-s create de nimeni, nici de zei, nici de oameni, dar a fost, este și va fi foc veșnic permanent aprinzînduse și stîngînduse. Nucleul filozofiei heraclitiene este principiul “totul curge”(panta rei). Mersul permanent al dezvoltării el îl compara cu curgerea unui rîu în care nu se poate intra de două ori.

Totul este dirijat de soartă ori de necesitate. De ultima este legată noțiunea lege, legitate, logos. Logosul este tot așa de veșnic ca și lumea necreabilă și indestructibilă. Heraclit face deosebire între înțelepciune și cunoștințe, cunoștințele încă nu-l fac pe om înțelept. Înțelepciunea constă în a cunoaște natura și a proceda conform legităților ei. Dialectica spontană se întâlnește deasemenea la sofisti și Socrate (ca dialog filozofic, discuție, eristică).

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

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

Problema pe care și-o pune Thales împreună cu primii filosofi a fost aceea de a răspunde la întrebarea: cum se explică unitatea și armonia tuturor lucrurilor în condițiile în care lumea se înfățișează ca o diversitate deconcertantă de obiecte individuale? Pentru Thales, ca pentru întreaga filosofie greacă de altfel, lumea era văzută ca un cosmos respectiv ca o ordine cu o raționalitate proprie, opusă haosului. În greaca veche, dintr-o perspectivă etimologică, ordinea era desemnată prin cuvântul *kosmos* care însemna în același timp univers vizibil și ornament. Prin tradiție, primul care ar fi folosit pentru caracterizarea universului, cuvântul *kosmos* a fost Pitagora. La Empedocle *kosmos*, însemna ordine (ordinea acestui univers), în timp ce la Heraclit ordinea cosmică este asimilată cu *logosul*, cu Legea naturală. Heraclit numea divină legea care asigură ordinea lumii, după cum și Platon, pe urmele gânditorului din Efes, considera același lucru. Ideea de ordine tinde să fie asimilată, după sec. V î.d.H., cu ideea de *nomos*, idee care însemna obicei, convenție, normă. *Kosmosul* dobândește, astfel, o coloratură etică și, în general, umană, odată cu disputele dintre *nomos* și *physis*, adică dintre ideea de ordine-convenție și ideea de ordine-natură a lucrurilor.

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

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

Primii filosofi greci sunt numiți cosmologi sau fiziologiști, pentru că ei sunt interesați să determine natura (*physis*) lucrurilor, prin determinarea elementului comun care intră în alcătuirea acestora, element care ar trebui să le determine și modul lor de fi în lume. Acest element comun este numit *arché*, (început, principiu) și era conceput ca fiind singurul factor





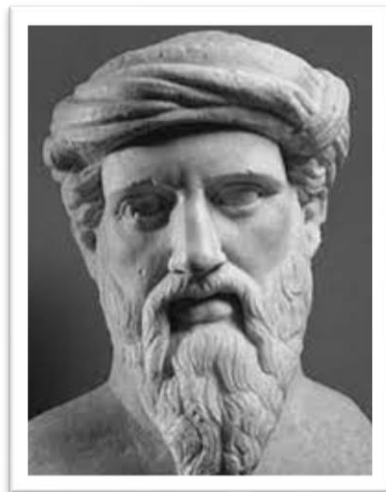
explicativ al ordinii lumii. Lumea este o ordine și o unitate pentru că există un *arché* al ei care o face să fie ceea ce este și nu altceva. Indiferent de varietatea lor toate lucrurile au în alcătuirea lor intimă acest *arché*, mai precis, aceste lucruri sunt forme de manifestare ale sale. *Arché*-ul ar putea explica, în convingerea fiziologiștilor, atât unitatea lumii cât și diversitatea ei. Acesta ar putea fi reprezentat, desigur extrem de naiv, ca butucul care conferă unitate roții formată din diversitatea spițelor. Preocuparea fundamentală a fiziologiștilor este, așadar, determinarea naturii acestui *arché*.

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

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

## 2. Școala lui Pitagora

Cum se știe, alături de Thales au existat în Școala din Milet și alți învățați greci care au



trăit în chip înțelept și au depășit în agerimea minții pe ceilalți semeni. Este vorba despre Anaximenes și Anaximandros care au identificat natura lumii în alte elemente: aerul și respectiv *apeiron*-ul (nedeterminatul), dar în istoria esențială a gândirii presocratice momentul cel mai important, după Thales, l-a constituit învățătura școlii pitagoreice. Școala lui Pitagora (580-500 î.d.H) era ca un fel de sectă religioasă, un gen de ordin călugăresc cu cicluri de inițiere, reguli și norme de comportare dintre care se detașează ca importanță, ascultarea, tăcerea și supunerea. A intra în acest ordin constituia o adevărată performanță. Documentele rămase vorbesc despre examinarea prealabilă la care erau supuși tinerii discipoli. Se

spune că aceștia erau cercetați după fizionomie, după firea și caracterul lor, încercându-se să se stabilească însușirile intelectuale după expresia și trăsăturile feței, ca și după ținuta și înfățișarea corpului în întregime. Și în acest context, trebuie să amintim și mărturia lui Cicero care, invocând tradiția literară, îl amintește pe Pherekydes din Syros, un personaj legendar trăitor în veacul al 6-lea î.d.H, contemporan fiind cu Thales, așadar, de la care Pitagora ar fi preluat o bună parte din învățătura sa privitoare la suflet. Ceea ce s-a transmis prin tradiția literară – amintește Cicero - și anume că sufletele oamenilor sunt veșnice a spus-o prima oară Pherekydes din Syros. Și tot el, deținând cărțile apocrife ale fenicienilor, a introdus cel dintâi teoria cu privire la metempsihoză, adică teoria privitoare la migrarea sufletelor după moarte, susține o

altă sursă antică. Alături de aceste idei privitoare la suflet, în mediile pitagoreice a apărut și concepția sufletului-armonie. Hippon din Metapont, un adept al filosofiei lui Pitagora, susținea, de pildă, că sufletul este un fel de armonie, un acord al tonalităților, căci, spunea el, armonia este un amestec și o potrivire între contrarii, la fel cum trupul este alcătuit din contrarii. Dar, atrăgea atenția același Hippon din Metapont, “cu totul altceva este sufletul și altceva corpul; sufletul e treaz și atunci când corpul este amorțit; el vede și când acesta orb și trăiește și când a murit.” Este importantă această idee a sufletului – armonie pentru că e intim corelată cu celebra “doctrină a numărului”.

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

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

### 3. Heraclit din Efes

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

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

Plecând de la ideea de *logos*, Heraclit elaborează un scenariu ontologic apelând mai degrabă la metafore și la înțelesurile mai adânci pe care le posedă limbajul comun. Suntem la



începutul filosofării iar limbajul filosofic, cu excepția câtorva termeni, se află și el la începuturi. Așa se explică de ce în acest scenariu ontologic întâlnim termeni care trimit în mod nemijlocit la realități fizice, materiale: focul, apa, pământul, marea etc. Însă construcția lui Heraclit cu acest limbaj transmite un alt înțeles izvorât din faptul că termenii obișnuiți sunt simboluri

sau semne pentru înțelesuri filosofice.

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

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

Structura logică subiacentă, posibilă (verosimilă), pe care o putem extrage din obscurele texte heraclitiene este următoarea: Există un element în calitate de principiu ordonator al întregii lumi. Acest element rămâne identic cu sine pentru că dacă s-ar transforma și-ar pierde calitatea de principiu ordonator. El trebuie să fie veșnic, identic cu sine. Trebuie, totodată, să fie și în lucrurile care se originează în el, dar și în sine, fără a-și pierde identitatea. Acest element trebuie să genereze lucrurile și totodată să le cheme la sine, într-un proces ilimitat în timp. Generarea lucrurilor este posibilă pentru că structura internă a principiului ordonator permite acest fapt.

El este „un foc veșnic viu, care se aprinde și se stinge după măsură “ și care totodată are, în conformitate cu această măsură, un comportament dual. Acest foc veșnic viu este în același timp „și lipsă și prisos”. Mecanismele interne ale lipsei și prisosului formează lumea și tot aceste mecanisme fac ca lumea să fie ceea ce este principiului cu sine și care pot totodată explica felul în care acesta este prezent în lucruri, fără ca natura să intrinsecă să fie alterată.

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

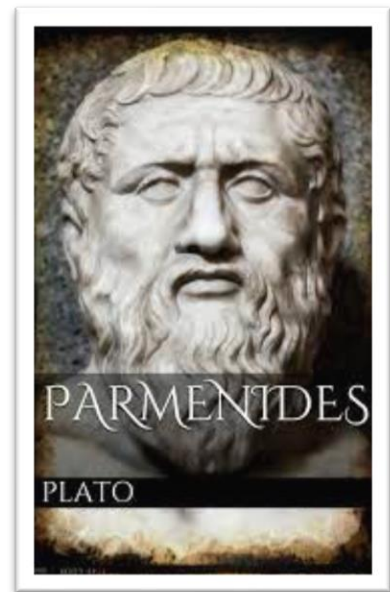
Parmenide (515-450 î.d.H), fixează obiectul de exercițiu intelectual al ontologiei dând nume principiului din care lucrurile își extrag obârșia și natura. Fragmentele păstrate din gândirea lui Parmenide, cu toate că au o exprimare intens metaforică, propun un set de distincții conceptuale pe care gândirea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

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

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

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

Principiul lumii, entitatea care face ca această lume să fie unică și unitară în diversitatea manifestărilor ei, *Ființa ca ființă*, cum va fi denumită de Aristotel mai târziu, reprezintă un construct al gândirii noastre și, în acest punct, Parmenide se ocupă de o a doua distincție: între obiectul real ca obiect al percepțiilor noastre (obiect senzorio-perceptiv) și obiectul cunoașterii. *Ființa* este în planul obiectului cunoașterii. *Ființa* reprezintă o construcție a minții noastre, iar conținutul ei este dat de ceea ce mintea noastră a pus în ea. Ori mintea noastră efectuează această operație fără să vină în conflict cu ea însăși. Mintea noastră nu poate gândi ne-ființa pentru că ar veni în conflict cu sine însăși și prin urmare, în mod constrângător logic și tautologic trebuie să deducem că *ființa* este. Mintea noastră în exercițiul ei coerent este constrânsă de logica sa internă să admită că *ființa* are un set de atribute pe care nu le putem elimina atunci când gândim acest concept. De fapt, procedeul de gândire a acestui concept coincide cu o construcție a lui.



*Ființa* trebuie să fie unică, nenăscută, nepieritoare etc. și aceste predicate se impun gândirii noastre în ciuda faptului că gândirea noastră este cea care atribuie aceste proprietăți.

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

## Lecția 2.

### Filozofia clasicii mature

#### **Obiective de învățare:**

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în Grecia antică;
- ✓ să apreciați rolul istoric a Greciei antice în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada clasică din Grecia antică;
- ✓ să caracterizați adecvat filosofia din Grecia antică în cadrul filosofiei universale.

#### **Subiecte:**

1. Caracteristica generală a filozofiei din perioada clasică matură.
2. Platon și tensiunea dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă.
3. Aristotel și constituirea modelului tradițional al metafizicii.

**Cuvinte-cheie:** filozofie, gândire, causalitate, mitologie, religie, substanță, metafizică, ontocentrism, cosmocentrism, cunoștințele științifice.

#### **1. Caracteristica generală a filozofiei din perioada clasică matură.**

Clasica matură a existat în sec.IV î.e.n. și coincide cu perioade de maturitate a societății sclavagiste. Apariția și dezvoltarea clasicii mature a avut loc datorită condițiilor social-economice și politice favorabile care s-au format în Grecia în acea perioadă: libertatea politică, dezvoltarea meșteșugăritului și comerțului, viața politică și civilă activă în orașele-state ș.a., filozofia din acea perioadă atinge o dezvoltare maximală din toată antichitatea, anume în această perioadă s-au creat concepții filozofice generalizatoare la cel mai înalt nivel de teoretizare. Filozofii din acea perioadă elaborează problemele dialecticii, teoriei cunoașterii, eticii, esteticii, economiei, teoriei artei, psihologiei ș.a. Filozofia clasicii mature cuprinde un șir mai amplu de probleme decât în clasică timpurie – acestea sunt probleme ce se referă nu numai la natură, cosmos, om ci și la societate și relațiile sociale, stat și formele guvernării. Cei mai principali reprezentanți ai clasicii mature sunt Democrit, Platon, Aristotel.

**Democrit** (460 – 370 î.e.n.) din Abdera, unul din cei mai mari filozofi ai antichității, savant-enciclopedist, fondatorul teoriei atomiste. În operele sale analizează diferite probleme a eticii, esteticii, logicii, teoriei cunoașterii, matematicii, astronomiei, fizicii, biologiei, tehnicii, literaturii, poeziei, lingvisticii și alte domenii a științei. S-a păstrat numirile a 60 de lucrări, din care pînă astăzi au ajuns numai fragmente. Principalele opere sunt “Marele diacosm”, “Micul diacosm”, “Despre logică, ori măsura”.

Democrit este întemeietorul materialismului atomist. Începuturile existenței sunt atomii și vidul. Atomii sunt invizibili fiindcă sunt foarte mici. Ei sunt invariabili, indestructibili, intern acalitati. Atomii sunt infinit de mulți, ei se deosebesc între ei prin formă, ordine, orientare. Atomii se mișcă în vid, care este tot infinită. Apariția lucrurilor are loc datorită unirii atomilor, distrugerea lor – despărțirii atomilor. Atomii se unesc după principiul “asemănător cu

asemănător”. Sufletul, după Democrit, deasemenea este compus din totalitatea de atomi. Deci sufletul este corporal și muritor, fiindcă cu descompunerea corpului se disociază și atomii lui. Democrit introduce noțiunea “microcosm” pentru om ca analog a “macrocosm” a universului. În teoria cunoașterii Democrit deosebea două feluri de cunoaștere: adevărată și întunecată. Cunoașterea adevărată este cunoașterea rațională, iar cunoașterea întunecată este cunoașterea senzorială.

Democrit afirma, că înțelepciunea aduce trei roade: nu numai a gândi bine, ci și a vorbi bine și deasemenea a proceda bine. Fericirea omului el o vedea în buna dispoziție a sufletului, care depinde de cumpătare în totul.

**Platon** (427 – 347 î.e.n.) filozof din Grecia antică, elevul lui Socrate. În a.387 a fondat în Atena Academia – prima instituție a filozofiei profesionale. Platon a scris 36 de lucrări, dintre care Banchetul, Fedros, Fedon, Parmenid, Statul, Politica ș.a. Principalele probleme în filozofia platoniană sunt ontologică, cosmologică, metodologică, cognoscibilității, etică ș.a. Paradigma ontologică se referă la înțelegerea lumii și existenței. În explicarea realității Platon reese din recunoașterea lumii ideelor și lumii lucrurilor. Adevărata lume, existență este lumea ideelor, lumea lucrurilor este numai umbra, copia imperfectă a lumii ideelor. Lucrurile senzoriale permanent apar și dispar, se schimbă și se mișcă, în ele nu-i nimic stabil și adevărat. Adevărata esență a lumii lucrurilor, cauza lor sunt ideele acorporale și extrasensibile, formele lucrurilor care Platon le numește eidos. Ideile sunt veșnice, invariabile, indivizibile, infinite. Lumea lucrurilor concret-senzoriale se găsește între lumea ideelor ca adevărata existență și inexistență (materie ca atare).

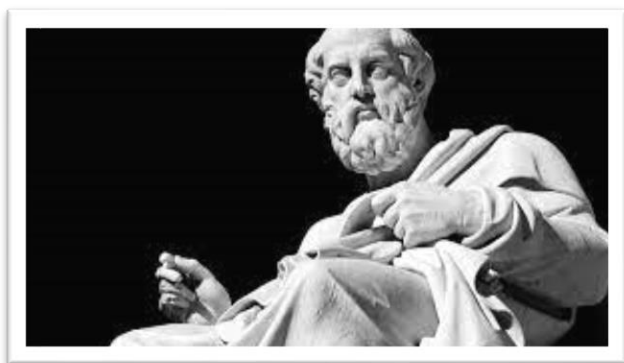
**Aristotel** (384 – 322 î.e.n.) eminent filozof din antichitate, s-a născut în Stagira (Macedonia), a fost elev în academia lui Platon. În 335 î.e.n. a întemeiat în Atena școala sa proprie – liceul. Este creatorul unui sistem filozofic cel mai original din antichitate. A scris mai mult de 150 de lucrări științifice, dintre care Organon, Metafizica, Fizica, Despre suflet, Etica lui Nicomah, Politica, Ritorica, Poetica, Istoria animalelor, Meteorologia ș.a.

Aristotel pentru prima dată a separat filozofia într-o știință sinestătătoare obiectul cărei este studierea esenței lumii, raportului dintre existență și conștiință. Filozofia lui este alcătuită pe baza altor principii, decât filozofia lui Platon. Aristotel critică concepția lui Platon (Platon mi-i prieten, dar adevărul este mai presus) pentru că ultimul admite existența lumii ideelor, că ideele există obiectiv. După părerea lui Aristotel concepția lui Platon despre lumea ideelor nu contribuie la înțelegerea realității, iar din punct de vedere a logicii în multe relații este discutabilă.

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

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

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



Sistemul de gândire platonician îl găsim expus în 28 de dialoguri și 13 scrisori (din care doar 3 sunt autentificate). Acesta este un sistem de gândire deschis unor multiple interpretări, ceea ce face valabilă aprecierea lui Whitehead, anume că întreaga filosofie occidentală nu reprezintă altceva decât adnotări în marginea gândirii lui Platon. În esență, putem spune că întregul program al

filosofiei europene este prezent în filosofia lui Platon. Altfel spus, Platon formulează toate problemele pe care le va aduce în prim plan gândirea europeană până astăzi și tot el va indica și posibilele soluții. Mai mult decât atât, distincțiile conceptuale pe care le propune au marcat decisiv gândirea și sensibilitatea europeană. Programele filosofice din secolul XX, unele dintre ele manifest antiplatonice, nu au reușit să înlocuiască definitiv viziunea lui Platon asupra lumii.

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

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



sau altul. Opinia împărtășită de mai mulți oameni este adevăr și, prin urmare, adevărul este o convenție între oameni. Adevărul, susțin sofștii, nu transcende umanul, este valabil în limitele umanității, iar principala sa caracteristică este relativitatea.

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

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

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

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

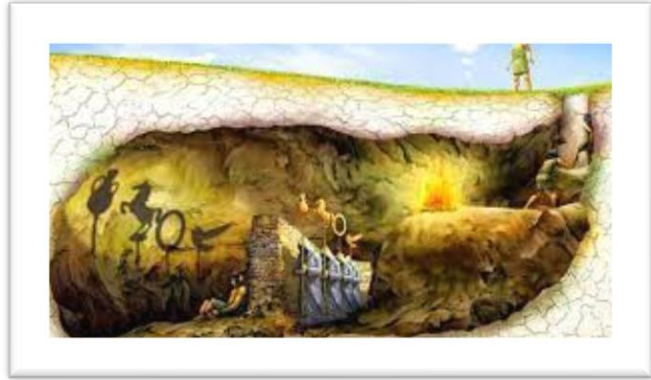
Rezumând, a cunoaște înseamnă pentru Platon a ști ceva ce cunoșteam mai dinainte. Această idee a preexistenței adevărului îi permite lui Platon să postuleze ideea sufletului nemuritor și totodată să propună o sistematică și o ierarhie a lumii într-o teorie numită în mod convențional Teoria Ideilor.

## 2. Modelul gândiri platonice. Teoria ideilor

“Cu Platon și Aristotel filosofia ia din ce în ce mai mult un caracter “școlar” și “sistematic”, pe care le va păstra până în vremurile noastre. Ea tinde să devină un sistem de ansamblu al universului, o privire generală și ordonatoare a întregului câmp al cunoștințelor omenești; iar filosoful ajunge un dascăl, un om învățat și cuminte, care, înconjurat de învățăcei, se întreabă și discută cu ei despre rostul și înțelesul tuturor lucrurilor” (Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică, Dimensiunea românească a existenței, I*, Editura Eminescu, București, 1992, p. 186). Odată cu această etapă a gândirii filosofice, metafizica asimilată de Platon cu filosofia, este concepută până la Nietzsche, drept o știință obiectivă. Filosoful german schimbă datele problemei pentru că el susține că filosofia este o viziune

personală asupra lumii; filosofia este o proiecție subiectivă, o încercare de acord al individului cu lumea.

Axul gândirii lui Platon asupra lumii îl putem detecta în așa-zisa *teorie a Ideilor*, pe care o găsim expusă metaforic în dialogul „Republica“, cartea a VII-a. Platon propune aici o interpretare asupra lumii ca întreg, dar numai cu titlu de ipoteză. Din această



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

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

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

În sens propriu, nu putem vorbi de o teorie a Ideilor dacă înțelegem prin teorie o construcție conceptuală dispusă într-un mod algoritmic, după următorii pași: postularea principiilor, stabilirea regulilor și definițiilor, derivarea strictă a consecințelor din principii ș. a. Prin raportare la acest model, putem susține că în opera lui Platon nu întâlnim o astfel de teorie, mai ales că expunerea viziunii sale sistematice despre lume este realizată prin apel la mit și la metaforă.

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

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

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

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

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

### 3. Distincții conceptuale în gândirea platonice

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

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

Pentru Platon, în corpusul lumii trebuie să distingem între aparență și esență, între fenomene (ceea ce apare) și ceea ce rămâne mereu identic cu sine, esența. Obiectele multiple

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

minții noastre de ajunge la adevăr. Altfel spus, binomul *nomos-physis* are și relevanță epistemologică și ontologică.

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

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

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

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



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

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

Așa cum cum descoperirea recentă a structurii intime a genomului uman induce ideea că noi, ca ființe biologice, reproducem de la generație la generație un model originar – cu toții aparținem aceluiași cariotip uman constituit dintr-un anumit număr de

cromozomi, cu anumită structură cromozomială și cu o anumită compoziție a lor, ce particularizează specia umană - tot astfel și filosofia în structura ei intimă și în arhitectonica ei conceptuală, în calitatea ei de gândire metodică și de reflecție asupra-și, a fost “dată”, odată pentru totdeauna, în cultura greacă veche. Se pare că primul dintre filosoffii care au conștientizat acest fapt ascuns privirii simple a fost Aristotel (383-322 î.d.H), gânditorul care a impus una dintre regulile de bază pe care se fundează întreaga cultură europeană: raportarea critică la

tradiție sau, ceea ce este același lucru, confruntarea cu tradiția în vederea rescrierii ei. Potrivit acestei reguli, fiecare generație, mai mult sau mai puțin conștient, se simte chemată să reanalizeze, pe cont propriu, sensul acumulărilor culturale, să se confrunte cu tradiția și să o rescrie în conformitate cu propriile ei sensibilități și interese intelectuale. Din acest mod de raportare, tradiția iese îmbogățită cu noi conținuturi și înțelesuri.

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

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

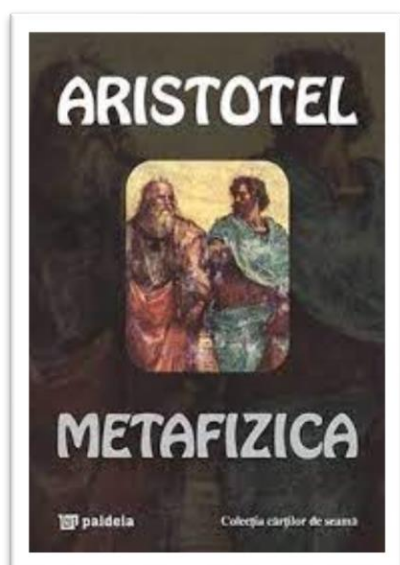
Acest mod de raportare este instituit de Aristotel și se numește metafilosofie, de la grecescul *meta* care înseamnă *după*, adică după filosofie, reflecție asupra filosofiei. Metafizica (observăm că, în perspectivă gramaticală detectăm aceeași regulă, *meta* după *physike*, după *natura* lucrurilor,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

## 2. Despre principiu

Cum spuneam, *Metafizica* - lucrarea pe care o avem preponderent în vedere în această interpretare a gândirii lui Aristotel - poate fi văzută ca o metafilosofie, ca o reflecție asupra a ceea ce înseamnă filosofie în ansamblul facultăților spiritului. Aristotel este teoreticianul naturii (esenței) și structurii faptului filosofic. El este primul metafilosof și, prin urmare, opera lui poate fi înțeleasă și din perspectiva exercițiului metafilosofic. El reflectează asupra condiției filosofiei. Importante sunt – pentru Aristotel - nu elementele care au generat modul de gândire filosofic cât mai degrabă natura și structura lui.

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

Aristotel, rezolvă destul de rapid și relativ comod, fără cercetări aplicate, problema genezei cunoașterii (filosofice), concentrându-se, apoi, asupra naturii și structurii gândirii filosofice printr-o raportare, cum spuneam, la istoria gândirii filosofice. Faptul este de cea mai



mare importanță pentru că tradiția filosofică la care se raporta Aristotel avea trei secole de experiență. Ce este filosofia? se întreabă Aristotel. Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să fixăm, mai întâi, obiectul de studiu al filosofie. Or, acest obiect a fost fixat, deja, de predecesori, de o istorie a gândirii ce începe cu Thales. Dar, care este tradiția la care ne raportăm? Este, arată Aristotel, tradiția acelei gândiri care caută elementul care conferă unitate lumii, care explică de ce lumea este o ordine și nu un haos, tradiția instituită de cei care consideră că în spatele aparențelor, a lucrurilor vizibile, există ceva care face ca aceste lucruri să fie ceea ce sunt și nimic altceva. Este, totodată, tradiția căutării originii și naturii comune a lucrurilor, a unității dintre lucrurile sensibile (cele despre care știm de existența lor prin intermediul simțurilor) și

lucrurile inteligibile (despre care știm că există doar prin intermediul gândirii). Filosofie, în sens tradițional consideră Aristotel, înseamnă căutarea acelui element comun numit *arché*, (început, principiu) conceput ca fiind factorul explicativ al ordinii lumii, având aceeași poziție ca și axiomele în geometrie. Cum spuneam în cursurile anterioare, în lumina tradiției filosofice, lumea este o ordine și o unitate pentru că există un principiu, un *arché* al ei care o face să fie ceea ce este și nu altceva. Indiferent de varietatea lor, toate lucrurile au în alcătuirea lor intimă acest *arché*, mai precis, aceste lucruri sunt forme de manifestare ale sale. Pornind de aici, *arché*-



ul explică atât unitatea lumii cât și diversitatea ei putând fi reprezentat, cum mai spuneam, destul de naiv, ca butucul care conferă unitate roții formată din diversitatea spițelor.

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

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

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

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

O activitate intelectuală precum filosofia nu se poate defini simplu și univoc, așa cum solicită de obicei gândirea comună. Între altele, Aristotel se oprește și asupra următorului enunț: “filosofia se numește știința adevărului” (*Metafizica*, V, 1; 1013 a). Dar ce înseamnă acest lucru? Putem înțelege această definiție dacă avem în vedere două lucruri. Primul se referă la ceea ce face filosoful, el încearcă o apropiere față de adevăr, iar al doilea are în vedere distincția dintre mai multe registre care împreună întregesc profilul integral al filosofiei.

Ce fel de cauze și ce fel de principii sunt acelea a căror cunoaștere constituie filosofia? se întreabă Aristotel. Și tot el răspunde: “Poate că, dacă am trece în revistă opiniile pe care ni le facem despre filosof, am ajunge mai degrabă la răspunsul căutat. În primul rând, părerea pe care ne-o facem despre un astfel de om e că el, pe cât cu puțință, știe toate, fără a poseda și știința fiecărui caz particular: apoi, el e în stare să cunoască și probleme mai grele, care nu-s

ușoare pentru priceperea omului de rând. Senzația nu intră în caracteristicile filosofiei, căci ea e comună tuturor și nu implică nici un efort. A treia caracteristică a filosofului constă în aceea că, în domeniul oricărei discipline, e considerat mai capabil acela care știe să-și formuleze gândurile sale în chip mai precis și să le predea în chip mai potrivit. Apoi, știința care e cultivată pentru ea însăși, de dragul cunoașterii, e socotită ca fiind la un nivel mai înalt decât aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea, după cum, tot astfel, e socotită ca având o valoare mai mare aceea care joacă un rol conducător decât aceea care e în slujba alteia...Cât privește însușirea de a ști totul, aceasta revine în chip necesar aceluia care, în primul rând, are cunoștința universalului, căci el, prin aceasta, cunoaște oarecum tot ce e subsumat universalului”. (*Metafizica fr. 282b*).

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

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

le putem socoti că cuprind toate lucrurile...dacă ar dispărea Unul și Ființa, ar dispărea odată cu ele toate celelalte lucruri”. (fr. 1060 a).

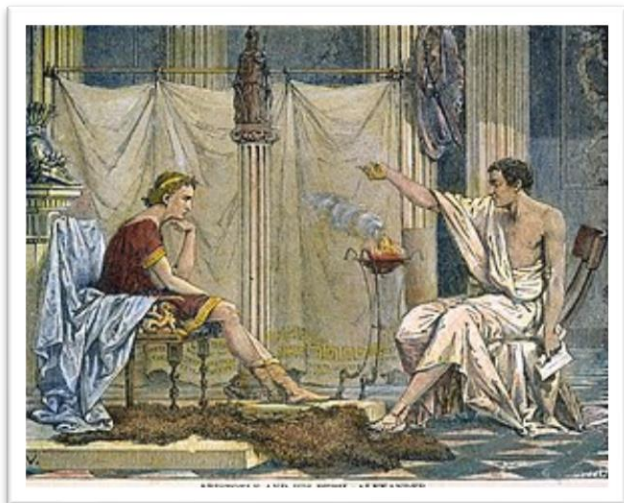
Referințele aristotelice sunt clare. Aceste două discipline - filosofie primă, filosofie secundă - se deosebesc în ceea ce privește pe de o parte, obiectul lor de studiu (filosofia primă tratează despre Ființă ca fiind, iar filosofia secundă, despre substanțele sensibile) și, pe altă parte, în ceea ce privește rangul. Astfel, ordinea firească a cunoașterii este de la filosofia primă către cea secundă, deoarece numai după ce am lămurit cunoașterea obiectului cognoscibil în cea mai mare măsură (Ființa ca fiind, pentru acest context) putem cunoaște și ceea ce-i este subordonat (substanțele sensibile). Așadar, putem închipui un unic discurs despre lume, în care partea ce are ca obiect Ființa ca fiind să stea în fața celui ce se ocupă cu substanțele sensibile. Filosofia primă și filosofia secundă sunt fețe ale filosofiei însăși. Filosofia primă este totodată ontologie și teologie. Ea cercetează temeiul suprem al existenței, universalul (Unul), principiul, Ființa ca fiind, în sine, în structura sa internă. Ea este o meditație asupra principului lumii în sensul în care gândea Parmenide. Dacă admitem că este tot una a gândi cu a fi, așa cum spunea Parmenide, atunci filosofia primă este o meditații asupra șanselor minții noastre de a cunoaște ceea ce în principiu nu poate fi cunoscut. Așadar, filosofia primă este o meditație asupra puterilor minții noastre de a-și însuși teoretic lumea, plecând de la ceea ce este prim și necondiționat. Filosofia secundă se referă la natura lucrurilor, la ceea ce sunt ele în esența lor, în timp ce filosofia primă reprezintă o reflecție asupra condițiilor de posibilitate ale filosofiei secunde.

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

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

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

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



ce este același lucru, cum este posibilă fizica?

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

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

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

Aristotel propune o soluție extrem de ingenioasă, introducând în demonstrația sa categorii de substanță. Ea este clasa cea mai generală în care sunt incluse obiectele lumii. Ea este, spune Aristotel, permanent subiect fără să se afle într-un subiect concret. Cu alte cuvinte, despre ea vorbim în permanență atunci când ne referim la lucruri, pentru că ea intră în compunerea tuturor

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

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

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

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

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

## Lecția 3.

### Filozofia romano-elenistă.

#### **Obiective de învățare:**

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în Grecia antică;
- ✓ să apreciați rolul istoric a Greciei antice în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada romano-elinistică;
- ✓ să caracterizați adecvat filosofia din Grecia antică în cadrul filosofiei universale.

#### **Subiecte:**

1. Caracteristica generală a filozofiei din perioada romano-elinistică.
2. Ontologie și etică în filosofia elenistică.
3. Gândirea în epoca romană și programul filosofiei ca înțelepciune.
4. Problematika ontologică în antichitatea târzie. Philon din Alexandria Plotin și neoplatonismul.

**Cuvinte-cheie:** filozofie, gândire, causalitate, mitologie, religie, substanță, metafizică, ontocentrism, cosmocentrism, cunoștințele științifice.

#### **1. Caracteristica generală a filozofiei din perioada romano-elinistică.**

Filozofia romano-elenistă (sau clasică târzie) a existat din sec. III î.e.n. până în sec. V – VI e.n. Aceasta este perioada declinului și destrămării societății sclavagiste, perioadă când criza orașelor-polise grecești atinge culmea. Declinul economic și politic, criza din perioada ceea s-a reflectat și în filozofie. Tendința spre cunoașterea lumii obiective, participarea activă la viața politică a filozofilor treptat se substituie de către individualism, moralizare ori scepticism și agnosticism. Treptat scade interesul către gândirea filozofică. Apare perioada misticii, sincretismului filozofico-religios, filozofiei creștine.

**Epicurismul** – școală filozofică fondată în 306 î.e.n. de către Epicur (342 – 271 î.e.n.) în împrejurimile Atenei. Reprezentanții acestei școli au fost Metrodor, Ghermarh, Polistrat, Filodem, Lucrețius ș.a. Epicur dezvoltă o teorie despre realitate conform căreia toate lucrurile sunt alcătuite din atomi și vid. Însă el a devenit vestit prin concepția sa etică care se sprijină pe fizică și epistemologie. Epicur considera că filozofia este o învățătură despre înțelepciune, iar înțelepciunea este un mod de viață moral. Etica lui Epicur poate fi apreciată ca hedonism. El considera că scopul vieții și binele suprem este fericirea (evdemonia). Ea se atinge prin satisfacerea necesităților naturale, prin delectare și atingerea liniștei netulburate a sufletului (ataraxia). Aceste cerințe morale el le considera naturale, care reese din esența umană. Epicurismul nu întotdeauna a fost înțeles corect. Mai des această concepție era interpretată superficial ca o teorie despre plăcerile corporale nelimitate. Aceasta și concepțiile ateiste au provocat ostilitate și critică aspră din partea stoicilor, scepticilor și altor filozofi a epocii elenismului. Întrădevăr delectarea despre care vorbeau epicuriștii era o dispoziție moderată a

sufletului, o liniște nobilă și echilibrare rațională. Filozofia epicurismului este o activitate care duce la o viață fericită a omului.

**Stoicism** școală din sec. III î.e.n. fondată de Zenon din Chitium, reprezentanți au fost Cleanf, Crisipp, Seneca, Marc Aurelius. Ei considerau filozofia ca un “antrenament” în înțelepciune. Principalul conținut și metodă pentru ei era logica. Fizica era considerată de ei ca filozofia naturii, etica – filozofia vieții. Ei critică epicurismul deoarece abuzul de plăceri duce la partea contrară – neplăceri. Scopul vieții – de a trăi în concordanță cu natura și virtutea. Omul trebuie să se supună ordinii cosmice, el nu trebuie să dorească aceea ce nu-i în puterea lui. Idealul stoicismului – liniștea netulburată (ataraxia), toleranță. Fericirea constă în aceea ca să nu dorești nici o fericire. Stoicii considerau că soarta îl conduce pe acel care de bunăvoie i se supune ei cu forța îl târîe pe acel care nerațional și nechibzuit se împotrivesc ei. Etica stoicismului este refuzul conștient de totul și o împăcare conștientă cu soarta. Ea abate atenția omului de la problemele lumii exterioare și o orientează spre lumea internă. Numai în sine omul poate găsi principalul și unicul sprijin.

**Scepticism** altă școală deasemenea foarte răspândită, apare la sfârșitul sec. IV î.e.n., a fost fondată de Pyrrhon. Reprezentanți a acestei școli au fost Timon, Aenesidem, Sext Empiric. Ei puneau la îndoială veridicitatea oricărei cunoașteri. La scepticism au dus ideile despre caracterul schimbător al lucrurilor (Heraclit – panta rei), caracterul relativ al obiectelor percepute, lipsa unui criteriu suficient ce ar îndreptăți alegerea între două judecăți contrare. Grecii au observat contradicția dintre lucrurile schimbătoare (aparente după părerea lor) percepute cu senzațiile și caracterul neschimbător al existenței constatată cu rațiunea. Lucrurile nu le putem cunoaște. Nici cunoașterea senzorială, nici cunoașterea rațională nu ne dau cunoștințe adevărate. Despre lucruri nu se poate face nici o concluzie, deci trebuie de obținut de la orice judecăți. Iar acestea va duce la o liniște netulburată (ataraxia) și lipsa de suferințe (apateia). Aenesidemos formulează zece obiecții (tropi) ce argumentează scepticismul, argumente contra judecăților despre realitate: că lucrurile sunt diferite, unul și același lucru poate să provoace diferite efecte; că oamenii sunt diferiți și despre unul și același lucru pot face diferite concluzii; organele de simț ale omului tot sunt diferite; obiectele se percep în diferite moduri în dependență de starea omului etc.

**Neoplatonismul** – ultima școală filozofică integrală, apărută în antichitate (sec. II î.e.n. – III – V e.n.). Neoplatonismul se formează pe aceeași bază socială ca și creștinismul. Asemănător celorlalte școli filozofice iraționaliste din clasică târzie este manifestarea refuzului de la filozofia raționalistă precedentă. Neoplatonismul este reflectarea specifică a degradării relațiilor sociale pe care se baza imperiul Roman. Fondatorul acestei școli a fost Plotin ( a.205 – 270) – unul din cei mai mari filozofi ai antichității ce se apropie de filozofia clasică (de care se desparte mai mult de 500 ani). A fost elevul lui Amonias Saccas (care a vrut să unească platonismul cu aristotelismul). Plotin este mai mult un mistic religios, teosof, decât filozof ori savant. El considera, că la baza lumii stă un principiu divin supranatural, suprasensibil, suprarational – Unicul (sau Binele), care pătrunde materia (întunericul) ca lumina. Principiul divin există în trei ipostaze. Cel mai superior este Unicul, apoi urmează Rațiunea (inteligenta) și Sufletul. Natura este treapta inferioară a acestei ipostaze. Sufletul este o punte de la divin la material. Neoplatonismul pune accent pe spiritual (Binele) ce duce la reprimarea a tot ce este corporal și material (Răul), la ascetism. Unica cunoaștere este cunoașterea principiului divin, însă aceasta nu poate fi realizată nici prin treapta senzorială, nici prin treapta rațională. Plotin

consideră că unica modalitate de a se apropia de principiul divin este extazul, care poate fi realizat numai prin concentrarea spirituală, meditația și reprimarea dorințelor corporale.

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

### **Criza gândirii clasice grecești**

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

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

În primul rând, ideea de cosmos, de ordine prestabilită a lumii se impune ca idee centrală a culturii clasice grecești. Lumea are o raționalitate, o ordine și o finalitate. Întâmplarea nu este nimic altceva decât măsura ignoranței noastre. Minte omenească poate să cunoască această ordine și această raționalitate pentru că există o corespondență structurală între ea și lume. Ființa lumii poate fi gândită de către mintea noastră pentru că este un element al ei. Când noi gândim ființa, ființa gândește în noi. Perspectiva optimistă privind posibilitatea cunoașterii în aceste convingeri își are izvorul.

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



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

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

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

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

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

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

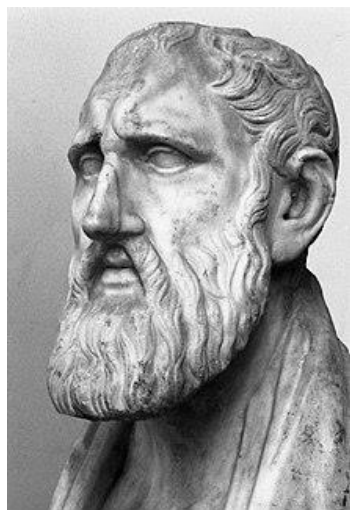
## Curențe filosofice dominante în perioada elenismului

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

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

intelectuale la insecuritatea vieții omului și la ceea ce numim, de la Nietzsche încoace, relativitatea valorilor.

### a) Stoicismul



**Zenon**

Stoicismul, reprezintă alături de celelalte filosofii din perioada elenistică, o explicație la această condiție precară a ființei omenești și o soluție de reconstrucție interioară și de rezistență la presiunile mediului ostil în care e plasat omul. Creatorul noi). Distanța fundamentală pe care o fac stoicii în legătură cu viața omului se referă la lucrurile care stau în puterea noastră și cele care sunt independente de voința și puterea noastră. Altfel spus, distanța dintre controlabil și incontrollabil. Iată de pildă, în ce termeni face Epictet (50-139), această distincție: “Există printre realitățile care ne stau în față unele în puterea noastră și altele independente de voința și puterea noastră. țin de noi: părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, pe scurt, tot ceea ce reprezintă propria noastră activitate. Sunt în afara voinței noastre trupul, faima, forța de conducător, pe scurt, tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă.” (Epictet, *Manualul*, Editura Minerva, București, 1977).

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

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

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

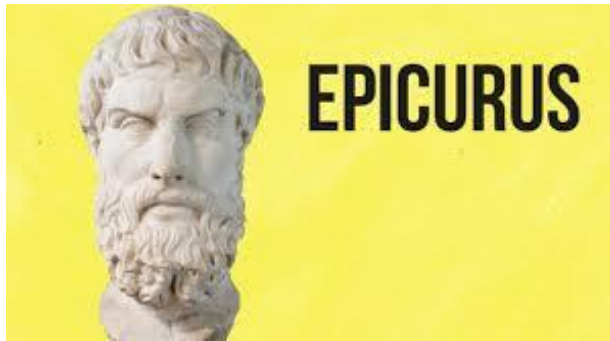
Înțeleptul trebuie să fie virtuos, să trăiască în conformitate cu natura. Tot ceea ce provoacă trăiri violente și de scurtă durată nu este în acord cu natura noastră omenească. Bunurile pe care le dobândim trebuie să întrețină flacăra vieții, trebuie să ne mulțumim cu puțin și să nu pretindem să avem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

Stoicii sunt fataliști considerând că viața omului este plasată într-un univers ordonat în interiorul căruia fiecare individ îndeplinește un rol care scapă înțelegerii comune, obișnuite. Altfel spus, fiecare om, ca și specia umană în genere, își trăiește viața prin raportare la destin; nimeni nu poate lupta împotriva destinului fapt care procură stoicului imense satisfacții intelectuale. Dacă ți se întâmplă ceva în viață, indiferent dacă este bine sau rău, trebuie să fii mulțumit că ți se întâmplă numai ție, că tu ai fost ales să îndeplinești un rol care urmează ordinea universală a lucrurilor. Prin urmare, viața oricărui îns, oricât de modest ar părea, intră în mecanismul ordinii universale, astfel încât această ordine s-ar prăbuși dacă ea nu și-ar extrage seva din întâmplările pe care le traversează orice om. Totul este predestinat. Totul este prescris. Libertatea este măsura propriei noastre ignoranțe. Universul, la rândul său, are o viață prescrisă, pentru că toate lucrurile vor sfârși în final într-un foc purificator. În consecință, stoicismul propune o filosofie a supraviețuirii în condițiile în care oamenii trăiesc într-un spațiu social insecurizant.

## b) Epicureismul

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

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



Principalul motiv stă în multitudinea de prejudecăți care ne încorsetează și ne domină mintea. Aceste prejudecăți ne înfățișează într-o lumină falsă căile prin care putem ajunge la fericire. De exemplu, spun epicureii, se crede că gloria, averea, bogăția, capacitatea de a porunci altora și alte însemne exterioare sunt mijloace pentru a

dobândi fericirea. Nimic mai fals! În realitate, singurul bun pe care îl posedăm cu adevărat este propriul nostru corp, iar adevărul este dat în totalitate de simțurile noastre. Tot ceea ce nu este sau nu poate fi în principiu verificabil prin simțurile noastre sunt închipuiri false. Ca de exemplu zeii. Lumea, spun epicureii, nu este făurită de zei. Aceștia există, dar nu intervin în desfășurarea cursului lumii. Întreaga lume este formată în exclusivitate din atomi, care prin compunere și descompunere formează lucrurile. Universul nu are nici o finalitate, nici un scop pe care trebuie să-l realizeze. Prin urmare trebuie să ne îndreptăm atenția spre singurul nostru bun: corpul.

Pentru a dobândi fericirea trebuie așadar să întreținem anumite relații cu propriul nostru corp, să nu încălcăm legile după care se conduce corpul în calitate de sediu al sufletului. Pentru a dobândi fericirea trebuie să ne concentrăm asupra plăcerii, pentru că, în fapt, plăcerea însoțește fericirea în timp ce neplăcerea însoțește suferința. Scopul vieții noastre este, așadar, urmărirea plăcerii. Cert este, însă, că plăcerea nu poate fi obținută în toate condițiile. Altfel spus, programul maximal de dobândire a fericirii nu poate fi realizat. Există însă un minimum de obținere a fericirii care constă în eliminarea durerii și a suferinței. Acesta este programul minimal al dobândirii fericirii pe care epicureii îl recomandă tuturor. Chiar și dușmanilor. Așadar, plăcerea maximă nu poate fi obținută, în schimb poate fi minimizată durerea. Căile și mijloacele de în obținerea acestui ideal le prescrie înțelepciunea și omul înțelept.

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

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

### c) Scepticismul

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

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

Și scepticismul dorește să ajungă la starea de echilibru preconizată de stoici și epicurei la netulburare (*ataraxia și apatheia*), numai că pe calea criticii cunoașterii. Scepticii, își reprezintă cu toată tăria dramatismul ființei omenești, ființă care este prinsă în plasa neștiinței pe măsură ce înaintează în cunoaștere. Paradoxală și tragică situație. Cu cât omul cunoaște mai mult, cu atât el se afundă mai mult în starea de necunoaștere, provocându-i suferințe pentru care nu există nici un fel de alinare. Această experiență tragică, gândesc scepticii, ar putea fi stopată dacă noi am arăta tuturor că nu este posibilă cunoașterea absolută, cum pretind filosofii dogmatici.



Întreaga filosofie sceptică este în căutarea acelor tehnici de argumentare menite să demonstreze că nu este posibilă cunoașterea. Principala tehnică intelectuală care susținea atingerea acestui scop mediu – scopul final este dobândirea ataraxiei, a liniștii – este compusă din doi pași: se expun mai întâi motivele de îndoială (într-o formă standard sub numele de tropi) și apoi se

suspendă judecata. Rezultatul: nimeni nu este în posesia adevărului; și unii și alții par a avea de partea lor adevărul; în realitate și unii și alții se contrazic cu o asemenea tărie încât trebuie să ne suspendăm judecata. Scepticii vorbesc despre zece astfel de moduri de suspendare a judecății, moduri pe care Sextus Empiricus le expune (în lucrarea citată) cu un talent desăvârșit.



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

din îndoială. Așa au gândit Aureliu Augustin și, pe urmele lui, Descartes.

### 3. Gândirea în epoca romană și programul filosofiei ca înțelepciune.

Întâmplarea are uneori un rol tot atât de esențial și în lumea culturii ca și în viața noastră. Uneori se întâmplă ca ea să dețină un rol hotărâtor în prescrierea itinerarului pe care se

angajează o viață sau o cultură. Iar dacă cele spuse se verifică în general, atunci cu certitudine se aplică, în mod strict chiar, și în cazul culturii filosofice romane. Întâmplarea în acest caz se numește Cicero (Marcus Tullius n.106 – 43 î.d.H), pentru că de nașterea lui a depins, pare-se, întreaga configurare a filosofiei romane.

O prezentare și o analiză a filosofiei romane trebuie să învingă o prejudecată larg răspândită în cultura europeană, preluată din păcate și la noi, conform căreia gândirea sistematică din Roma antică parazitează gândirea greacă prin faptul că toate școlile portului dintre culturi și problema originalității acestora. Pentru cultura greacă nu s-a pus această problemă pentru că ea, în ordine istorică, a avut privilegiul de a fi prima. Modelul cultural grecesc, pentru noi modelul de a face filosofie a grecilor, este singurul autentic? Altfel spus, modelul grecesc al filosofiei este chiar filosofia? Pe un plan mai general modelul cultural grecesc trebuie copiat ca singurul model autentic s-au sunt și variante la acest model? Să recunoaștem că este o problemă și pentru noi, dacă nu principala problemă culturală pe care intelectualii români din prezentul punctual trebuie s-o rezolve: în ce constă specificul și originalitatea culturii din spațiul românesc de limbă? De aceea, înainte de prezenta filosofia din Roma antică, trebuie să facem o astfel de analiză pentru că romanii au indicat ce cale trebuie, poate, să urmăm și noi în această privință.

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

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

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

Altă cale pe care putea s-o ia și s-o taie Cicero pentru gândirea romană era cea mimetică. Deja filosofia greacă în timpul lui Cicero era cristalizată, cum am văzut din cursurile anterioare, în câteva mari școli care erau cunoscute la Roma; mai mult chiar toți tinerii romani care îmbrățișau calea studiului trebuiau să treacă și pe la Atena, locul care încorona pregătirea la nivelul excelenței formative. Deci, urmând aceasă cale mimetică ar fi trebuit ca la Roma să fie o școală de filosofie romană pitagorică, o alta stoică, o altă școală romană platonice, o alta

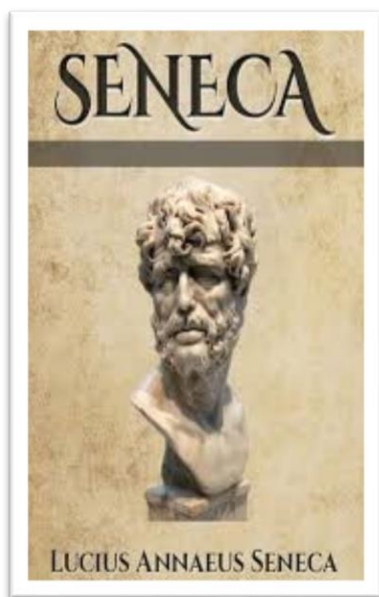
aristotelică, ș.a. deci să fie un fel de replică cam în felul în care în există replici în statuare: replică romană la cutare statuie greacă a cutăria ș.a. Cicero, bănuind probabil un asemenea pericol și având în mod deliberat, fără îndoială, conștiința metodică de întemeiere, a recurs la acest mult hulit eclecticism. De pildă în lucrarea *Despre supremul bine și supremul rău*, în cele câteva dialoguri ale lui (lucrarea este expusă sub formă dialogală), Cicero pune în discuție o filosofie sau alta: filosofia platonice, filosofia aristotelică, pe aceea stoică, filosofia epicureică, cu atașamente sau cu rezerve; sunt puse așadar puse în discuție marile filosofii.

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

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

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

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



opera lui Cicero este imperfectă în această privință, dar el este cel care dă echivalențele primare, acelea care, apoi, ca niște vase - cum zicea Apostolul Pavel despre limbaj – în care se pun conținuturi din ce în ce mai bogate și mai rafinate.

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

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

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

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

Înțelepciunea ca *sapientia* este și cauză și efect. S-au într-un limbaj aristotelic, ea este cauză finală pentru că sufletul înțelept era și rezultat al acțiunii înțelepte a sufletului. Să luăm cazul lui Seneca, filosof de orientare stoică, exemplar din acest punct de vedere. El pune filosofia în condiția de agent și cauză finală pentru suflet. Filosofia trebuia să fie purificatoare și mângâietoare pentru suflet, iar în momentele de restriște pentru stoci, filosofia era

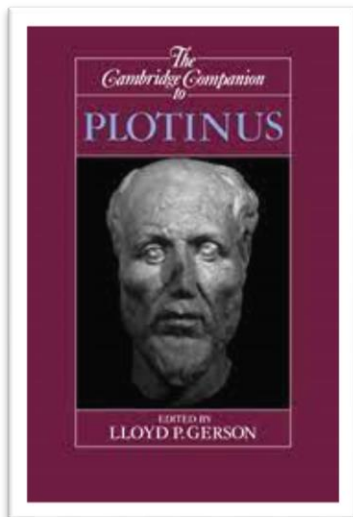


consolatoare și întremătoare. Filosofia ca razim al sufletului trebuia să fie apoi marea armă a sufletului. Sufletul în ofensivă era cel educat filosofic. Unul dintre *Dialogii* lui Seneca, *De clementia* este ilustrativ în acest sens. Vorbind de despre clemență Seneca, apelează la alegoria mătcii, a reginei din stupul de albine. Matca este stăpână peste comunitatea albinelor - alegoria trimite cu gândul la stăpânii lumii evident - dar ea nu are ac. Stăpânii lumii trebuie să ia în seamă la așa ceva. Ei trebuie să fie mai degrabă slujitori ai tuturor și să nu aibă la îndemână mijloace care să amenințe viața supușilor. Era o înțelepciune subtilă dar și transparentă în același timp. Să nu uită că ne aflăm pe timpul lui Nero care în ultimii 7 ani a guvernat într-un total arbitrar și că Seneca ia fost îndrumător în cele filosofice.

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

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

Trebuie să facem distincția așadar, între ideea de stoicism la greci, de comportament stoic la greci, și stoicismul în variantă romană. Există apoi și o semantică creștină a stoicismului. Stoicismul la romani era o întărire a sufletului, iar paradigmatică este lucrarea lui Seneca, *Scrisori către Lucilius*. În această lucrare se trasează programul filosofiei stoice ca filosofie morală a cumpătării. Stoicismul roman a influențat stoicismul creștin în condițiile în care, este știut, Seneca a fost contemporan cu Apostolul Pavel și că la Roma erau comunități creștine în regim de catacombă. Fără o bună reprezentare a stoicismului roman, nu putem înțelege nici morala creștină chiar dacă fundamentele acesteia sunt divine. Valorile cultivate de către stoici au influențat decisiv - așa cum multe voci susțin - morala creștină hotărnică de Sfinții Părinții ai Bisericii creștine? Fără îndoială că au existat anumite influențe numai că este foarte greu de “măsurat” intensitatea lor. S-a și inventat o corespondență între Seneca și Apostolul Pavel, este adevărat apocrifă, dar care dă totuși seama de conștiința acestei preocupări a influențelor. Un contact direct și semnificativ între stoicii romani și comunitatea creștinilor nu a avut loc. Lucru este explicabil, în ordine istorică, dacă avem în vedere un fapt elementar: creștinii erau atunci o sectă a defavorizaților, iar lumea cultă romană nu se apropia de el pentru că imaginea în epocă era total negativă. Noi nu trebuie să judecăm creștinismul primar după



ceea ce avea să devină, cu toate că există în *Scrisori către Luciliu* anumite pasaje care sunt foarte apropiate de ideea creștină. Oricum fundamentele creștinismului sunt altele, iar valorile morale chiar dacă sunt numite uneori cu aceleași cuvinte ce amintesc de stoici și stoicism, conținutul lor sufletească și de trăire este altul.

#### **4. Problematika ontologică în antichitatea târzie. Filon din Alexandria Plotin și neoplatonismul.**

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

Plotin (205-270 d.H.) este ultimul mare filosof păgân, un gânditor care continuă spiritul grec de filosofare pe fondul prăbușirii civilizației antice și a culturii greco-latine. Inițial Plotin și-a transmis învățătura oral. Îndemnat apoi cu insistență de către discipoli, Plotin își redactează opera. Porphyry, cel mai fidel discipol, a grupat manuscrisele în șase grupe de câte nouă disertații pe care le-a numit *Enneade*. În elină, *ennadicos-i-on* este o calificare adjectivală însemnând “compus din nouă”, iar *i-eneea* înseamnă timpul scurs în nouă zile consecutive. Plotin este întemeietorul neoplatonismului, dar și fondatorul misticismului filosofic. Influența gândirii sale a fost imensă. Spiritul *Enneadelor* este prezent la neoplatonici, Jamblicos (sec. IV), Proclus (sec. V) și Simplicius (sec. VI), dar și în gândirea lui Augustin ori Marsilio Ficino în Renaștere. Ficino realizează și prima traducere în latină a *Enneadelor*. Spiritul neoplatonic l-a influențat pe Maister Eckhart, iar în perioada modernă îl regăsim la Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Mai aproape de noi, Henri Bergson (1859-1941) gândește într-o profundă afinitate cu neoplatonismul. La noi în țară, Plotin a fost comentat de Blaga, Nae Ionescu, Emil Cioran, Mircea Florian, Mircea Eliade etc., iar în 1923 i s-a consacrat o monografie scrisă de către Grigore Tăușan. În ultima vreme, numai în România s-au susținut doctorate cu teme extrase din gândirea lui Plotin, s-au publicat studii, articole și cărți, semn că neoplatonismul este o gândire vie și un izvor permanent și proaspăt de învățăminte. În fond, explicația este simplă. Ori de câte ori cunoașterea omenească dorește să treacă, prin mistică, dincolo de posibilitățile și structurile raționale și logice ale gândirii, își îndreaptă atenția spre Plotin.

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



Raportarea lui Plotin la Platon este creatoare în măsura în care **principiul ordonator** al lumii, așa cum era văzut de vechii greci, este transformat de Plotin în **principiu creator**, urmând sugestiile filosofiei orientale. Acest fapt implică o răsturnare a modului grec de a gândi natura principiului, în condițiile în care Plotin filosofează în aceleași cadre grecești de gândire. Plotin, prin urmare, realizează o răsturnare a modului grecesc (clasic și elenistic) de a gândi, dar în condițiile reafirmării tradiției grecești de filosofare. Această reorientare a spiritului grecesc de filosofare s-a realizat prin transferul unei idei străine

gândirii grecești în chiar inima platonismului, respectiv în viziunea asupra Binelui. Este vorba despre ideea **emanației**, configurată în mod explicit în filosofia lui Filon din Alexandria. Pentru a înțelege ce a rezultat din această fuziune cât și pentru a avea o bună reprezentare asupra arhitectonicii launtrice a gândirii lui Plotin trebuie să facem un scurt ocol în gândirea posthelenică.

### **Filosofia iudeo-creștină a lui Filon din Alexandria**

Filon din Alexandria cunoscut în istoria filosofiei și sub numele de Filon Iudeul (c. 20 î.H. – c.50 d.H.), este cea mai importantă figură de a gândirii posthelenice. Filosof eclectic, el a încercat să îmbine religia iudaică cu platonismul, pitagorismul și stoicismul. Credința tradițională iudaică primește, astfel, o întemeiere filosofică în timp ce filosofiele grecești enumerate, dobândesc prin Filon, o aură mistică și alegorică. Pentru prima dată în istoria gândirii este aruncată o punte între revelația biblică și filosofia greacă. Sunt descoperite astfel similitudini ascunse între gândirea greacă (platonism și stoicism) și credința iudaică: ideea existenței unei divinități unice, credința în demoni și îngeri mijlocitori între om și Dumnezeu, ideea purificării morale.

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

și a tainelor adânci ale lumii. Gnosticismul reprezintă o sinteză eclectică de credințe și mistere, de teze filosofice și religioase preluate de la preoții vechiului Egipt și ai Babilonului, de la magii persani adoratori ai lui Zarathustra, de la secta israelită a esenienilor ori de la misterele practicate în vechea Eladă.

În paranteză fie spus, teosofiile actuale continuă oarecum spiritul gnostic antic. De pildă, doctrinele întemeiate de Hélène Blavatsky ori cea predicată de René Guènon ( doctrina guènonistă a fost preluată și de Vasile Lovinescu, iar George Vâlsan, la Paris, a fost redactorul șef al renumitei *Études traditionnelles*) sunt urmașele moderne ale gnozei. Revenind, în mediile gnostice se practicau procedee extatice fizice sau toxice similare celor ale șamanilor. După obținerea unor astfel de stări de deschidere spre “cunoaștere” se trecea la o interpretare alegorică a textelor vechi pentru a descoperi sub sensul literal tainele ascunse privirii neinițiaților. Sensurile tainice ale textelor considerate sacre erau de asemenea scoase la lumină prin aplicarea unei tehnici mistice, bazate pe recombinații de litere și cifre. Literele din alfabetul grec sau ebraică aveau, cum se știe, și o valoare numerică: de pildă  $\alpha$  avea valoarea 1, lui  $\beta$  îi corespundea cifra 2, lui  $\gamma$  cifra 3 ș. a. Plecând de aici, un cuvânt era descompus în litere, iar acestuia i se acorda o valoare numerică determinată. Apoi se urmăreau diferite ocurențe și se extrăgea un sens final. Sistemul numit de talmudiști *ghematrie*, a fost practicat de egipteni, de Pithagora atingând la gnostici rafinamente necunoscute anterior. *Kabala* ebraică, avea să distingă mai târziu, pe urmele gnosticilor, pare-se, numai puțin de nouă metode de interpretare a unui termen prin transpunerea algoritmică a unui termen în numere, sau prin folosirea unui alfabet în care ordinea literelor era alta decât cea uzuală. (A se vedea, Constantin Daniel, *Op. cit.* p. 50-55 și pe larg, Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, Editura Humanitas, București, 1992). O altă sursă de interpretare o constituia amfibolile intenționale, adică jocurile de cuvinte create prin omiterea unor consoane sau vocale similare oarecum cu practicile rebusistice actuale. Gândirea gnostică cultiva, într-un exces evident, gândirea alegorică, simbolul și metaforele, în general toate resursele lingvistice creatoare de ambiguități și paradoxuri. Pentru aceste motive, cât și pentru multe altele, gnosticii au fost atacați din toate părțile. Nu numai Plotin a combătut gnosticismul într-o lucrare intitulată *Contra gnosticilor*, ci și gânditorii creștini fără excepție.

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

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

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

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

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

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

Această transformare cu consecințe asupra întregii civilizații europene este surprinsă plastic de Mircea Florian în cuvintele: *Lógos*-ul grecesc, principiu al lumii și “mijlocitor” între om și Dumnezeu, nu putea dobândi o semnificație religioasă, fiindcă *Lógos*-ul rămânea prea străin de om, ca o divinitate îndepărtată și rece. Pentru a deveni putere religioasă *Lógos*-ul trebuia să vorbească inimii, dar pentru aceasta trebuia să se personifice, să îmbrace forma omenească. Și tocmai iudaismul avea în sânul său o legendă ce umaniza *Lógos*-ul, ca mântuitor al lumii; era credința într-un Mesia...mântuitorul, intermediarul între om și Dumnezeu; el avea o realitate vie, însă era lipsit de caracterul metafizic de principiu universal și etern, caracter pe care îl dobândește la Philon prin contopirea Mesiei iudaice, realitate fără idee, cu *Lógos*-ul grecesc, idee fără realitate. (Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Științifică, București, 1992, pp. 115-125).

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

Aceasta era atmosfera și contextul spiritual al epocii în care a trăit Plotin. Constatăm că, spre deosebire de lumea greacă veche, provocările intelectuale și realitățile sufletești erau cu totul altele. Pretutindeni domnea o stare religioasă și mistică generalizată care l-a influențat pe Plotin, cu toate că el filosofează în continuarea spiritului argumentativ și demonstrativ grecesc, cu toate că tema principală a filosofiei sale preia o mai veche temă

contemplativă grecească. Este vorba despre reflecția sistematică asupra Binelui (*agathón*), care își are începutul în chiar înțelepciunea greacă originală. Această înțelepciune începe cu sfaturi și îndemnuri de a urma binele. Thales îndemna: “deprinde-te și tu și deprinde-I și pe ceilalți cu ceea ce e mai bun” iar Bias din Priene spunea: “în tinerețe fă-ți provizii de fapte bune”, în timp ce Periandros din Corint îi învăța pe concetățeni că: “democrația este mai bună decât tirania”. Socrate este însă cel care plasează întreaga filosofie în jurul lui *agathón*, iar destinul său tragic se explică, în parte, și prin dorința de atingere a idealului de “bun cetățean”. (Pe larg, Vasile Muscă, *Filosofia în cetate*, Apostrof, Cluj, 1999). La fel cum proceda și maestrul său, Socrate, Platon îi rezervă Binelui o aceeași poziție centrală. (Pe larg, Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Articolul: *Bine* p. 238-251).

În *Republica*, de pildă, Platon plasează Binele în vârful ierarhiei ideilor și îl asemuiește cu principiul lumii. Câteva fragmente extrase din *Republica* (504e-509e) sunt revelatorii pentru ceea ce înseamnă Binele pentru Platon: “...ideea Binelui este cunoașterea supremă, ideea prin care și cele drepte și celelalte bunuri devin utile și de folos....eu îl numesc pe Soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci ceea ce este Binele este în locul inteligibil, în raport atât cu inteligența, cât și cu inteligibilele, același lucru este Soarele față de vedere și de lucrurile vizibile...în domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui...ea este anevoie de văzut, dar că odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricina pentru tot ce-I drept și frumos; ea zămislește în domeniul vizibil lumina și pe domnul acesteia, iar în domeniul inteligibil, chiar ea domnește, producând adevăr și intelect...” Aristotel, ca și în cazul altor concepte, îl critică pe Platon fiind totuși de acord cu el în cazul următoarei definiții: “Binele este cel spre care aspiră toate” (*Etica Nicomahică*, I, 1094a), în timp de stoicii identifică Binele cu ceea ce este folositor.

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

Pentru Plotin, Binele este izvorul creator al tuturor lucrurilor din lume, cum spunem noi astăzi, din univers. El este numit de Plotin și cu termenii: *Dumnezeu, Principiul unic, Zeul suprem, Unul, Eternul, Existența, Inexistența (Nimicul) Infinitul, Ființa absolută, Ființa perfectă* etc. Vom folosi și noi aceste cuvinte pentru a desemna Binele, în funcție de context, întrucât ele nu sunt altceva decât nume diferite atribuite același entități. Binele este Unul și este perfect. Fiind perfect este și bun. Ceea ce este rău actual va fi bine în viitor sau a fost bine în trecut. Unul (Binele) este Existența singură. Ea este autogenerată și primordială. Înainte de Unul și fără el nu a fost nimic și nu poate fi ceva. Tot ce există este o *emanație* a sa. Pentru a exemplifica intuitiv înțelesul ideii de emanație, Plotin apelează la experiența obișnuită. Așa cum lumânarea aprinsă poate răspândi în jurul ei sau în depărtare lumina, fără să se disloce și să se amestece ea însăși cu substanțele concrete pe care le iluminează, cu lucrurile luminate așadar, tot astfel se întâmplă și cu emanația. Ea se împarte pretutindeni fără să se dividă pe sine, fără să-și piardă unicitatea ei. Tot astfel și Binele – dacă și-ar pierde unicitatea n-ar mai fi perfect. Plotin, prin urmare, nu este panteist, întrucât Dumnezeu nu este prezent în interiorul lucrurilor. Dacă am admite acest fapt, atunci proprietatea sa fundamentală, perfecțiunea, s-ar pierde. Principiul unic nu poate fi răspândit în multiplicitatea lucrurilor fără a-și ieși din propria lui condiție, fără a se pierde pe sine. Rezumând, Binele posedă proprietăți pe care nu le au

lucrurile individuale gândite împreună. Binele este unitatea originară (Unul), este perfect, absolut, universal, indivizibil și nedeterminat. El nu poate fi gândit ca fiind nici subiectiv nici obiectiv. Binele este etern și infinit și nu este supus nici măsurii, nici numărului. El este simplu și nemărginit. Nu are figură nici părți și nici formă. El este neexistență în măsura în care lucrurile lumii au existență; nici esență nu este pentru că el este condiția esenței. Binele în sine nu este o ființă inteligentă și nici nu I se poate atribui gândirea. De ce? Pentru că a căuta lumina cunoașterii, susține Plotin, este dat celui ce are nevoie de ea. Gândirea omenească caută această lumină pe când lumina nu caută lumină. Binele fiind lumină și necăutând lumină (pentru că numai gândirea caută lumină) trebuie să admitem că el nu este gândire și nici inteligență.

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

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

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

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

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

### **Întrebări de autoevaluare și teme de reflecție:**

1. Care sunt perioadele de dezvoltare a filozofiei antice grecești?
2. Ce ce școli cunoașteți?
3. Ce filozofi cunoașteți?
4. Ce școală din filozofia clasică timpurie este mai aproape de concepția d-voastră?
5. Cum era concepută temelia lumii de către reprezentanții școlii din Milet?
6. În ce constă esența dialecticii la Heraclit din Efes?
7. Evidențiați deosebirea dintre „microcosm” și „macrocosm” la Democrit?
8. Care sunt momentele tangențiale și diferențiale în filozofia lui Platon și cea a lui Aristotel?
9. Prin ce se deosebește filozofia clasică timpurie de ce matură ?
10. Ce școli din această perioadă cunoașteți?
11. Pe ce se bazează teoria hedonistă a lui Epicur?
12. Ce exprimă teoria fatalistă la stoici?



## **Tema 4. Filosofia medievală.**

Lecția 1 Filosofia medievală – caracterizare generală.

Lecția 2. Problematika ontologică în filosofia creștină. Teologie versus Filosofie.

Lecția 3. Filosofie și teologie în concepția lui Thoma d'Aquino. Problema dovezilor raționale ale existenței lui Dumnezeu.

## Tema 4. Filosofia medievală.

### Lecția 1

#### Filozofia medievală – caracterizare generală.

##### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice medievale;
- ✓ să apreciați filosofia medievală în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada medievală.

##### *Subiecte:*

1. Caracteristica generală a filozofiei din perioada medievală.
2. Filozofia medievală occidental-europeană.

**Cuvinte-cheie:** teocentrism, creaționism, patristica, scolastica, credința, rațiune, realism, nominalism, Dumnezeu, Toma d'Aquino.

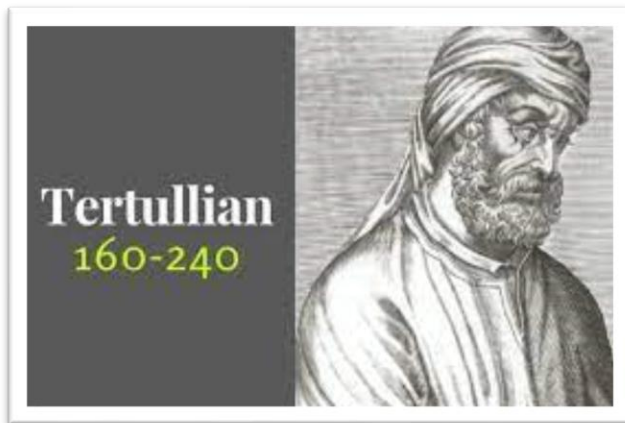
#### **1. Caracteristica generală a filozofiei din perioada medievală.**

Filozofia medievală ocupă o mie de ani – din sec. V - VI până în sec. XIV – XV, aceasta este perioada căderii imperiului Roman și instaurarea feudalismului. Perioada evului mediu în diferite regiuni a lumii este diferită, evul mediu european nu coincide cu cel oriental, în orient el se prelungea încă cu 2 – 3 sec. În comparație cu Europa. Până nu demult epoca medievală era privită ca predominată de scolastică și obscurantism religios. Epoca medievală este o perioadă multiaspectuală și contradictorie, ea ne-a lăsat o arhitectură splendidă, o măiestrie a juvaierilor și pictorilor. Pentru filozofia medievală este caracteristic:

- Orientarea generală și caracterul religios – **teocentrism**. Religia se bazează pe monoteism (în comparație cu antichitatea unde era politeism – fiecare localitate avea zeul său, fiecare profesie deasemenea avea zeul său, zeii erau ceava obișnuit și se găseau între oameni, în natură). În perioada medievală se realizează trecerea la un zeu unic și puternic, care se ridică deasupra naturii. Dominația religiei și bisericii (iar din sec XI biserica catolică formează detașamente paramilitare care cu sabia și focul introduceau credința și luptau cu păgânismul) a dus la aceea, că orice problemă era privită din punctul de vedere a religiei, se coordona cu învățătura bisericii.

- Pentru filozofia medievală important era **ideea creaționismului** – creării omului și naturii de către Dumnezeu. Lumea este compusă din două părți : lumea lucrurilor, naturii și lumea supranaturală, divină.





Adevărata lume este lumea divină. Ideea creării este temelia ontologiei medievale, iar ideea revelației este baza teoriei cunoașterii. Omul deasemenea avea o natură dublă: el avea ceva de la Dumnezeu și era chipul și înfățișarea lui, avea suflet, iar din altă parte el era animal rațional, ființă păcătoasă, sclavul dorințelor și pasiunilor sale. Trupul era ceva josnic și tot ce era trupesc trebuia suprimat și negat. Prin aceasta se lămurește ascetismul care era mod de trai popular în acea perioadă.

- Din teocentrism și creaționism reeasă

**interpretarea simbolică și alegorică** a realității, concepția religioasă obliga de a vedea în toate obiectele și fenomenele lumii înțelepciunea și creația lui Dumnezeu. Spre exemplu, boala era interpretată nu ca proces patologic, ci ca o încercare ori pedeapsă.

- Filozofia medievală purta un **caracter retrospectiv**, principala autoritate era antichitatea și cu cât mai vechi, cu atât mai important. De aici conținutul ei scolastic. Suprema autoritate se considera cărțile sfinte, Biblia și operele părinților bisericii.

- În filozofia medievală maximal **se excludea subiectivitatea** din procesul creației. Ultima se înțelegea ca activitate inspirată de Dumnezeu, subiectul, individualitatea se ignora. Noi nu cunoaștem pe autorii multor icoane, sculpturi, biserici ș.a. Tot ce era subiectiv trebuia dat lui Dumnezeu.

- Filozofia medievală nu era ceva abstract, rupt de realitate, ea avea un **caracter sentențios**, propovăduitor, în ea este exprimat momentul instructiv.

Filozofia medievală există ca o totalitate de idei și concepții care pot fi condițional numite ca filozofia bizantină, arabă, evreiască și occidental-europeană. Bizantina era partea răsăriteană a imperiului Roman, care a scăpat de năvălirile barbare și se dezvoltă specific. În **filozofia bizantină** continue să se dezvolte tradițiile antice, principala orientare a fost neoplatonismul – doctrina sistematizată a lui Platon despre ideile inteligibile ca esențe sinestătătoare și adevărată existență. Principalii reprezentanți a neoplatonismului au fost Plotin (205-270), Iamblichos (245-330), Proclus (412-485). Conform neoplatonismului lumea prezintă un sistem ierarhic cu mai multe trepte unde cea treaptă inferioară se datorează celei superioare. Treapta superioară este Unicul care-i incognoscibil și cauza întregii existențe. A doua treaptă este Rațiunea ca atare și ideile inteligibile, care sunt generate de unicul. A treia treaptă – Sufletul care-i repartizat organismelor vii și este izvorul mișcării, pasiunilor. Cea mai inferioară treaptă sunt corpurile materiale care capătă formă de la suflet. Materia ca substrat al lucrurilor concret-senzoriale este inertă și pasivă. Unicul prin emanație (ca lumina) străbate toate sferele inclusiv și materia și corpurile materiale. Alți reprezentanți a filozofiei bizantine medievale au fost Pseudo-Dionisii Areopagul (sec.V), Ioan Damaschin (sec.VII), Mihail Pselos (sec.XI). Pentru filozofia creștină bizantină sunt caracteristice două tendințe: raționalist-dogmatică și mistico-etică.

**Filozofia medievală occidental-europeană** are apariția sa în creștinismul timpuriu, se dezvoltă simultan cu religia, formează împreună cu teologia un tot întreg, se preda nu numai în școlile și universitățile laice, dar și în mănăstiri și ordine religioase. În dezvoltarea ei deosebită două perioade: patristica (sec. IV – V până în sec. VIII) și scolastica (sec. IX – XV).

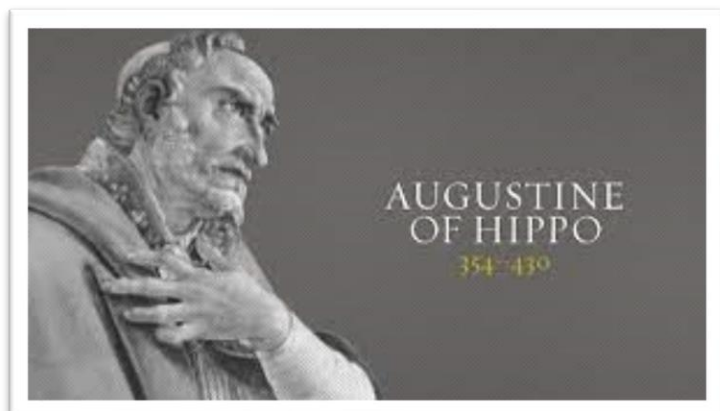
**Patristica** – denumirea generală a literaturii scrise de părinții bisericii ce au pus temeliile dogmatelor creștine și le apărau de păgâni. La patristică se referă Tertulian (150-222), Climent Alexandrinul (150-215), Origen (185-254), Augustin Fericitul (354-430). Toți ei declarau incompatibilitatea credinței religioase cu filozofia antică (care era preponderent materialistă). Tertulian este cunoscut prin maxima “cred pentru că este absurd”, că credința nu

poate fi înțeleasă, fundamentat rațional, el contrapunea filozofia religiei, știința – credinței creștine, contra rațiunii el punea revelația divină. Augustin Fericitul critică scepticismul și concepțiile eretice, filozofia lui este o îmbinare a creștinismului, platonismului și neiplatonismului, Dumnezeu este esența supremă și creatorul lumii. Scopul vieții este fericirea care poate fi atinsă în Unicul – în Dumnezeu. Realizarea fericirii umane presupune cunoașterea lui Dumnezeu și încercarea sufletului. Augustin Fericitul declară prioritatea credinței asupra rațiunii, nu-i cunoaștere și adevăr fără credință. Dumnezeul creștin este inaccesibil pentru cunoaștere, dar poate fi cunoscut prin cărțile sfinte, Biblie și tălmăcirea lor.

**Scolastica** – filozofia medievală creștină care domina în școli și depindea în întregime de teologie. Dacă patristica avea scopul de a sistematiza dogmatica creștină din ceea ce se conținea în cărțile sfinte și a o introduce în mase (a duce lupta cu păgânismul), atunci scolastica trebuia să facă aceste dogme accesibile pentru oamenii neinstruiți și să ducă lupta cu eterodoxia și falsificarea religiei creștine. Scopul scolasticii consta nu în cercetarea și studierea realității, ci în a găsi căi raționale de a demonstra adevărurile declarate de credință. Filozofiei i se atribuia rolul de slujnică a religiei. Ea nu trebuia să caute adevărul, el era dat deacum în revelația divină, filozofia trebuia să expună și să demonstreze acest adevăr cu ajutorul rațiunii și limbajul accesibil al ei. Reprezentanții scolasticii au fost Ioan Scot Eriugena (810-877), Ioan Roscelin, Anselm de Canterbury (1033-1109), P. Abelard (1079-1142), Toma d'Aquino (1225-1274), Ioan Duns Scot (1265-1308), Albertus Magnus (1207-1280), W. Occam (1281-1274) ș.a. Toți ei argumentau unitatea credinței și rațiunii, filozofiei și teologiei, că natura este creată de Dumnezeu, că el este esența supremă, începutul și scopul tuturor lucrurilor, că Dumnezeu este începutul, centrul și sfârșitul cosmosului. Eriugena considera, că adevărul este ascuns în cărțile sfinte sub acoperișul imaginilor care trebuie interpretate de rațiune. În tălmăcirea cărților sfinte rațiunea trebuie să se conducă de părerile și concepțiile autorităților bisericești. Anselm de Canterbury afirma, că credința catolică trebuie să fie denezdruncinat și să se găsească în afară de orice dubiu, nu de aceea trebuie să înțelegi ca să crezi, dar dimpotrivă, trebuie să crezi ca să înțelegi.

Principala problemă în filozofia medievală a fost **raportul dintre credință și rațiune, religie și știință, filozofie și teologie**. Ea s-a rezolvat foarte original – prin formularea **teoriei adevărului dublu**: sunt adevăruri ale rațiunii, filozofiei și adevăruri ale credinței, religiei, ceea ce este adevărat în una poate fi neadevăr în alta și invers. Asta a fost un fel de compromis, împăcare între religie și știință, dacă inițial religia persecuta și ignora știința, atunci cu acumularea cunoștințelor religia a fost nevoită să o recunoască. Dar deși se recunoștea existența adevărurilor rațiunii, adevărurile credinței erau mai presus. Știința se ocupă cu mărunțișuri, cu lucruri trecătoare, pe când religia se ocupă cu valori veșnice, sacre. Ceea ce omul nu poate înțelege cu rațiunea sa el atinge prin credință.

Sistematizatorul scolasticii și definitivatorul teologiei catolice se socoate **Toma d'Aquino**. Bazându-se pe operele lui Aristotel ei sistematizează și



fundamentează dogmatica creștină. Dumnezeu este cauza primară și începutul suprem a existenței. Rațiunea și credința nu se contrazic, credința nu-i irațională, ci suprarățională, rațiunea și știința sunt treptele inferioare a cunoașterii. Treapta superioară a cunoașterii este credința. Toma d'Aquino în explicarea lumii evidențiază patru trepte, cauze a existenței lucrurilor: treapta inferioară – cauza materială, a doua treaptă – cauza formală, a treia – cauza eficientă și treapta superioară – cauza finală, sau forma ca atare, sufletul. El dezvoltă mai departe categoriile posibilitate și realitate, materia și forma. Materia el o privește ca posibilitate, iar forma – ca realitate. În operele sale Toma d'Aquino încearcă de a afirma autonomia rațiunii filozofice, de a corela rațiunea și credința. Toate dogmatele religiei el lea despărțit în rațional concepute (Dumnezeu există, Dumnezeu e unic ș.a.) și de neconceput (crearea lumii, trinitatea lui Dumnezeu ș.a.). Primele sunt obiectul teologiei și filozofiei, celelalte – obiectul numai teologiei. Filozofia, după părerea lui Toma d'Aquino, trebuie să servească credinței, teologiei, fiindcă ea adevărurile religiei le interpretează în categoriile rațiunii și respinge argumentele false contra credinței. El deasemenea a formulat cinci demonstrații a existenței lui Dumnezeu.

Începând cu sec. XI în filozofia medievală se desfășoară lupta între nominalism și realism. Discuția era în jurul noțiunilor universale – sunt ele reale ori numai noțiuni. Reprezentanții realismului au fost Anselm de Canterbury, Toma d'Aquino. **Realism** – concepție conform căreia universaliiile, noțiunile generale există real, precedă lucrurile concrete, singulare. După părerea realiștilor medievali universaliiile există pînă la lucruri ca noțiuni și idei în rațiunea divină, în lucruri ca esențe și după lucruri ca rezultat al cunoașterii. Reprezentanții nominalismului au fost Ioan Roscelin, Ioan Duns Scot, W. Occam. **Nominalism** - concepție care socotește că noțiunile sunt numai numele lucrurilor (nomina), că ele nu au existență de sine stătătoare fără și în afara lucrurilor. Real există numai lucrurile singulare, concret-senzoriale. Nominalismul și realismul au fost concepții filozofice unilaterale, limitate.

## Lecția 2.

### Problematica ontologică în filosofia creștină. Teologie versus Filosofie.

#### **Obiective de învățare:**

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice medievale;
- ✓ să apreciați filosofia medievală în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada medievală.

#### **Subiecte:**

1. Conceptul de filosofie creștină.
2. Coordonate ale modului de gândire creștin.
3. Gândirea creștină și instanțierea principiului creator al lumii.

**Cuvinte-cheie:** teocentrism, creaționism, patristica, scolastica, credința, rațiune, realism, nominalism, Dumnezeu, Toma d'Aquino.

#### **1. Conceptul de filosofie creștină.**

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



rafinată de cuprindere și înțelegere a lumii. Pe scurt, filosofia este circumscrisă domeniului cunoașterii raționale, în timp ce religia este credință, trăire, atitudine și contemplare a orizontului divin; religia este domeniul credinței și revelației divine, în timp ce filosofia aparține domeniului gândirii și cunoașterii raționale, omenești. În consecință, ideea de filosofie creștină pare a fi vidată de conținut.

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

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

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

## **2. Coordonate ale modului de gândire creștin.**

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

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

Dogmele sunt formule de cunoaștere revelate (dezvăluite) de Dumnezeu însuși unor oameni aleși de el pentru a-I propovădui învățătura. Chiar dacă aceste dogme în calitatea lor de adevăruri revelate sunt formulate într-un limbaj logic contradictoriu – de pildă dogma centrală a creștinismului, *dogma trinității* enunță: “Dumnezeu este o ființă în trei persoane” - noi nu putem pune la îndoială adevărul lor pe motiv că nu înțelegem. Dogmele depășesc puterea noastră de înțelegere și de aceea se adresează credinței. Formulele dogmatice conțin în “substanța” lor, în structura lor lăuntrică, adevăruri pe care mintea omenească le-a înregistrat, dar pe care nu ea le-a produs. Faptul ca atare este plin de urmări: dogma este adevăr divin, este expresia în care

divinitatea s-a vrut dezvăluită omenirii și, prin urmare, ea trebuie transmisă cu fidelitate, fără omisiuni sau adăugiri. Prin cunoașterea dogmatică avem acces la Dumnezeu și la Adevăr. Adevărul nu este o proprietate a propozițiilor cum spunea Aristotel. Adevărul se confundă cu ființa divină însăși în conformitate cu expresia biblică: *Eu sunt Calea, Adevărul, Viața*. Cărturarul, necredinciosul ce crede cu trufie în puterea proprie de a gândi și propovăduiește această trufie omenească, nu numai că nu are acces la adevăr dar ratează și mântuirea.

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

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

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

Pentru a înțelege diferența dar și complementaritatea acestor lecturi se recurge de obicei la exemple: “de pildă, untdelemnul, după sensul literal, este uleiul de măsline, folosit ca aliment, cosmetic, medicament, combustibil; după sensul alegoric, uleiul și mirul de ungere cu care sunt consacrați regii sunt o prefigură a harului divin care prin Hristos se va revărsa asupra omenirii; după sensul moral, uleiul, care înmoaie și vindecă, simbolizează blândețea, iubirea; în fine, după sensul anagogic, uleiul combustibil folosit în lămpi trimite la incandescența iubirii de Dumnezeu, care va fi starea sufletelor mântuite”(Pe larg, Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Polirom, Iași, 1999, Cap. *Tradiția răsăriteană*).

3. Lumea nu este constituită din principii raționale, așa cum o înțelegeau filosofii păgâni. Sensul lumii scapă posibilității noastre de cunoaștere. Lumea este o taină întrucât creatorul acestei lumi, Dumnezeu, nu a prezentat oamenilor intențiile sale. Așa se explică de ce cunoașterea lumii este înlocuită cu iubirea față de creator; rațiunea este înlocuită cu credința în Dumnezeu. Cunoașterea reală a ființei divine poate fi realizată prin intermediul intuiției, a trăirilor, printr-o viață de curățenie sufletească. Așadar, este vorba despre o cale afectivă a



cunoașterii divine pe care nu o putem exprima rațional în totalitate. Sunt momente în viață – unele dintre ele, regulate, de exemplu, rugăciunea – în care simțim prezența divinului, dar nu o putem exprima rațional. Experiența lui Pascal de pildă, cel care trăiește revelația este sugestivă. Atunci când își propune să dea seama “rațional” de ceea ce I s-a întâmplat, nu o mai poate face decât într-o formă cu totul aproximativă și oricum nedoveditoare pentru altul. Cum se știe, Pascal apelează la cuvinte de genul: “foc”, “pară” etc.

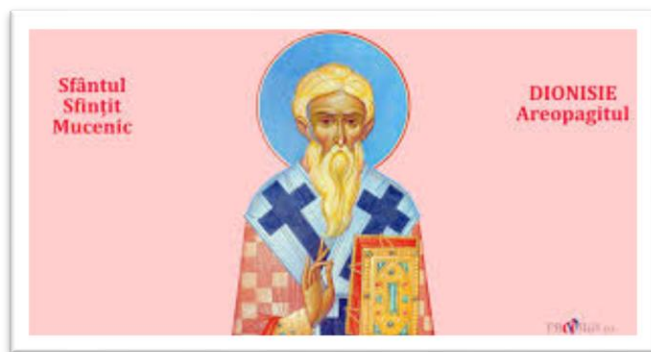
Calea proprie experienței divinului, care implică și “cunoașterea” lui Dumnezeu este calea mistică. (de la gr. *myein*, a închide ochii sau buzele). Mistica înalță spiritual pe om, de aceea ea presupune purificarea, concepută, aproape în toate religiile, ca renunțare la dorințe, la afecte, la răutăți,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

Cercetările naturii devin marginale. Interesante sunt, pentru filosoful creștin, faptele morale și viața interioară a omului. Principala preocupare a vieții nu este cunoașterea abstractă, ci cunoașterea vieții, astfel încât omul să poată dobândi mântuirea. Viața pământească este o sintagmă auto-contradictorie pentru filosoful creștin, întrucât ea este o trecere spre viața veșnică. Ideea de viață este corelată cu ideea de veșnicie, de recuperare a paradisiului pierdut, a stării inițiale în care omul nu trăia între opoziții și stări contradictorii. Desăvârșirea sufletească, reconstrucția lăuntrică în raport cu valorile abstragerii din lume, sunt valorile esențiale ale filosofiei creștine.

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

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

Principiul lumii este conceput de filosoful creștin ca un principiu creator și nu ordonator. Filosoful grec era convins că lumea este dată, că ea este un cosmos, o ordine care își păstrează identitatea de sine, în ciuda manifestărilor aparente ale lucrurilor. Pentru filosoful grec, distincția fundamentală era între fenomen (ceea ce apare) și esență (ceea ce se află în spatele lucrurilor și care întemeiază și condiționează lucrurile aparente). Ceea ce percepem cu simțurile este un mod de manifestare a ordinii lumii la care putem ajunge numai cu ajutorul gândirii. Prin urmare, lumea reală este lumea inteligibilă, cea care are drept atribute ordinea și armonia. Răul nu are existență



ontologică. El este o aparență, de aceea răul înseamnă lipsa binelui, este ceva privativ, nu ceva ce poate fi afirmat. Pentru filosoful creștin lumea este creată. Grecii nu s-au întrebat cine a făcut lumea. Existența lumii era considerată ca ceva de la sine înțeles, ceva ce ține de ordinul evidențelor constrângătoare logic. Filosoful creștin concepe

principiul în ordine creatoare, și nu rațional-ordonatoare. Pentru a înlocui evidențele raționale care întemeiau principiul în vechea filosofie greacă, gânditorii creștini au postulat existența dogmelor. În Noul Testament cuvântul *dogmă* este folosit cu mai multe sensuri: edict sau decret imperial (Fapte 17, 7; Evreii 2, 23); poruncă sau regulă a Legii iudaice (Ef. 2, 15; Col. 2, 14); hotărâre cu caracter obligatoriu pentru credința a comunității apostolice din Ierusalim: “Și când treceau prin cetăți, le predau învățăturile (dogmata) apostolilor și presbiterilor din Ierusalim” (Fapte, 16, 4). În literatura patristică, *dogma* indică învățăturile fundamentale ale creștinismului, cele care au fost primite de la Dumnezeu însuși, iar în vocabularul sinoadelor ecumenice acest cuvânt este sinonim perfect cu norma de credință. Constatăm că *dogma* se corelează intim cu *credința*, ca aversul și reversul într-o medalie. Sensurile credinței sunt fixate de greci prin cuvântul *pistis* iar de latini prin cuvintele, *credens* (credincios) și *fides* (cunoaștere, încredere). În viziune creștină, credința este facultatea omenească capabilă să primească revelația divină, să intre în contact cu lumea supranaturală, (pentru a o “cunoaște”), de a trece într-o altă ordine de existență. Credința este punte de legătură între divin și uman, este “temelia celor nădăjduite, dovada celor nevăzute” (Evr. 11, 1). Pe scurt, prin credință se primesc dogmele, formulele prin care Dumnezeu s-a revelat oamenilor, enunțuri ale căror adevăruri sunt de natură extramundună. Ele nu sunt adevăruri omenești, și, prin urmare, nu pot fi puse sub semnul precarității (al interogației și analizei critice). Dogma este un adevăr relevat, cu originea în principiul creator al lumii și ininteligibil, respectiv, dogma este un adevăr de credință.

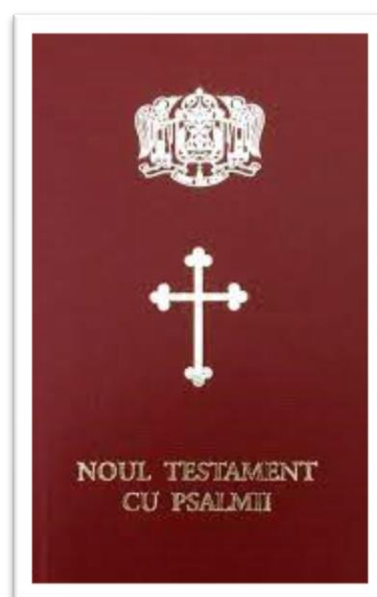
Admiterea principiul creator și a capacității de a comunica cu el prin credință, a schimbat radical idealul de viață al oamenilor reflexivi. Idealul de viață al filosoful grec era unul civic. Reprezentarea paradigmatică a acestui ideal îl găsim în ideea “bunului cetățean” care este dispus să-și sacrifice viața pe “altarul” acestei idei. Socrate este, fără îndoială, personificare acestui ideal. Pentru gânditorul creștin ideal de viață îl reprezintă accesul la principiul creator al lumii, la Dumnezeu. Altfel spus, viața dobânda cu adevărat un sens pentru că toate energiile umane erau îndreptate într-un singur punct: cunoașterea lui Dumnezeu. Dar cum poate fi cunoscut Dumnezeu care în principiu nu poate fi cunoscut? Cum putem cunoaște ființa ce posedă predicate (proprietăți) care semnifică perfecțiunea: lucrul maxim, cauza primă, ființa necesară, lucrul cel mai mare, ființa omniscientă etc.? Cum omul, creatura, ceea ce este imperfect și muritor poate să-l cunoască pe creator? Cum poate fi conceput Dumnezeu, imaginat sau reprezentat într-un fel omenesc, dacă între modul omenesc de a fi, aflat în exercițiul obișnuit al vieții sale, și modul de a fi al lui Dumnezeu se află o distanță infinită? Dionisie Areopagitul afirma că Dumnezeu este cel dincolo de toate, cel care nu ne poate fi dat, ca atare, în nici o experiență a noastră. Cu toate acestea, gânditorii creștini au teoretizat două căi de cunoaștere teologică a lui Dumnezeu. Este vorba despre teologia catafatică (afirmativă, numită și *theologia naturalis*) adică teologia care îl

concepe pe Dumnezeu în categorii sau în descrieri pozitive folosind predicate absolute de tipul: omnisciență, omnipotență etc., și teologia apofatică (negativă; *theologia negativa*), cea care susține imposibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu în vreun fel, în afara căii mistice. Un celebru teolog grec contemporan, Christos Yannaras face distincția între teologia apofatică a esenței, de tradiție occidentală, și teologia apofatică a persoanei, de tradiție orientală. Cea dintâi este rațională și constată doar limitele înțelegerii Divinității prin rațiunea noastră. Cealaltă este radicală, afirmând cunoașterea în necunoaștere a lui Dumnezeu, cunoaștere (în necunoaștere) non-rațională, bazată pe o relație empirică al cărei centru este tot un act cognitiv, ca și în cazul teologiei apofatice a esenței, dar un act cognitiv care coordonează mai multe componente: senzații, inteliecție, judecată, imaginație, abstracție, inducție, sentiment, percepție, intuiție etc.

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

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

Cum se explică apariția și izbânda creștinismului? “Trei factori foarte generali par a-i fi favorizat supremația în raport cu celelalte moduri de raportare la lume: a) Creștinismul ia naștere, în primul rând, într-un climat de universalitate și capătă curând un caracter ecumenic. Dincolo de orice distincție națională, rasială, lingvistică sau culturală, el consideră umanitatea ca alcătuind un singur corp; socotește că destinele ei fac un tot, că istoria ei nu poate fi tratată și înțeleasă decât din unghiul unității și al totalității; b) În al doilea rând creștinismul înțelege să se întemeieze pe o revelație istorică, marcată de o serie de evenimente sacre și consemnate de Cartea Sfântă; c) În al treilea rând, spre deosebire de elenism, lumea este percepută de creștini drept creată odată cu timpul și trebuind să sfârșească odată cu el. Iar creația, timpul intermediar și Judecata ultimă sunt unice. Iar acest univers creat și unic, care a început și se va sfârși odată cu timpul e o lume finită, mărginită la ambele capete ale istoriei sale. Reperul central al creștinismului este venirea lui Iisus. Întruparea este un fapt unic. Cristos nu a murit pentru păcatele noastre decât o dată, o dată pentru totdeauna. Jertfirea sa nu este un eveniment reiterabil, ce s-ar putea produce de mai multe ori. Desfășurarea istoriei a astfel guvernată și orientată de un fapt unic, radical singular. Și, prin urmare, destinul umanității în întregul ei precum și destinul particular al fiecăruia dintre noi, se joacă de asemenea o singură dată, într-un timp concret, de neînlocuit care e cel al istoriei și vieții. Prin urmare, atunci când vorbim de creștinism trebuie să avem în vedere cele trei elemente în corelația lor” (Henri-Charles Pueh, *En quete de la gnose*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 8-9).



## Lecția 3.

### Filosofie și teologie în concepția lui Thoma d'Aquino. Problema dovezilor raționale ale existenței lui Dumnezeu.

#### Obiective de învățare:

La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice medievale;
- ✓ să apreciați filosofia medievală în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada medievală.

#### Subiecte:

1. Preliminarii privind concepțiile lui Toma d'Aquino.
2. Argumente ale existenței lui Dumnezeu.
3. Thoma și demonstrația rațională a existenței lui Dumnezeu.

**Cuvinte-cheie:** teocentrism, creaționism, patristica, scolastica, credința, rațiune, realism, nominalism, Dumnezeu, Toma d'Aquino.



#### 1. Preliminarii privind concepțiile lui Toma d'Aquino.

La începutul Evului Mediu lumea europeană a pierdut, în ordine filosofică, contactul cu marile paradigmatică ale cugetării antice. Prăbușirea marilor orașe ca centre de civilizație datorată invaziei popoarelor migratoare, transmutarea vieții oamenilor de la oraș la sat, pierderile și distrugerile operelor create de antici, ideea că sfârșitul lumii este aproape ș.a., au

influențat contextul filosofic. Prăbușirea orașelor s-a soldat cu pierderea (temporară) a marilor opere filosofice ale Antichității. Astfel, din vechile opere ale Antichității s-au păstrat doxografiile și lucrările ne semnificative. Aristotel, de pildă, era cunoscut numai prin două cărți aparținând corpusului *Organon*: *Despre interpretare* și *Categoriile*. Din Platon se știa doar dialogul *Timaios*. Lucrările lui Platon și Aristotel vor fi recuperate relativ târziu, pe filieră arabă, reintrând în circuitul gândirii filosofice.

Până în secolul al IX-lea, nu putem vorbi într-un mod propriu de activitate filosofică, de reflecție filosofică sistematică. Pe lângă mănăstiri, totuși, intelectualii vremii (exclusiv preoți) au copiat o serie de manuscrise de importanță filosofică minoră și le-au transmis din generație

în generație. Despre marii filosofi ai Antichității se vorbește, în exclusivitate, din perspectiva creștină. Păgânii (filosofii Antichității) erau interesați prin opera lor dacă sprijineau într-un fel sau altul învățătura creștină. Distrugerile provocate de năvălirile migratorilor și căderea Imperiului roman au produs o discontinuitate evidentă în mișcarea culturii și civilizației europene. Acest fapt este evident în filosofie, mai ales că în secolul al VI-lea (529), ultima școală de filosofie (neoplatonică) este desființată din ordinul lui Justinian. Din secolul al IV-lea (313 – Edictul de la Milan), când creștinismul devine religie oficială a Imperiului roman, filosofia devine o preocupare marginală și ancilară (anexă a teologiei).

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

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

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

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

Pe de altă parte, mintea omenească are posibilitatea, până la un anumit punct, să argumenteze, să așeze pe principii raționale omenești, adevărurile obținute prin credință. Prin

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

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

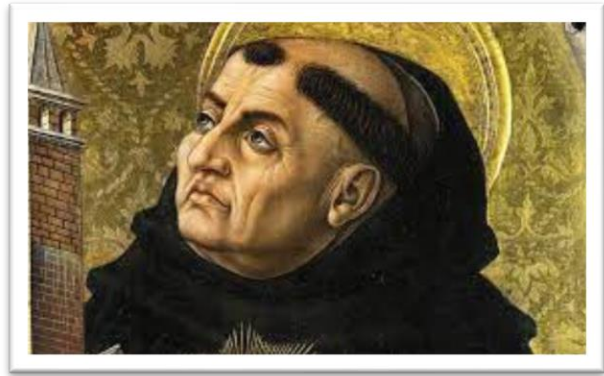
Thoma respinge teza dublului adevăr, utilizând argumentele logicii aristotelice prin punerea în acțiune a principiului bivalenței și al terțului exclus. Raționamentul lui Thoma ar putea fi expus, într-o ordine didactică, astfel: Adevărul este unic. Nu există două adevăruri pentru că, dacă ar exista,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

## 2. Argumente ale existenței lui Dumnezeu.

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

Înainte de a ne prezenta cele cinci argumente (căi) raționale pe care Thoma le aduce în sprijinul credinței în Dumnezeu, trebuie spus că în tradiția teologico-filosofică apuseană se vorbește despre existența, în principal, a trei argumente care probează rațional existența lui Dumnezeu: argumentul ontologic, argumentul cosmologic și argumentul teleologic (argumentul finalității). Propriu-zis, nu este vorba despre câte un singur argument, ci despre un grup de argumente înrudite pentru fiecare tip în parte. Nu există, de pildă, un singur argument ontologic, ci un șir de astfel de argumente care consideră că din proprietățile esențiale pe care le atribuim lui Dumnezeu, cu alte cuvinte din ideea de esență a lui Dumnezeu, deducem existența sa. Astfel, argumentul ontologic este elaborat, într-o primă versiune, de către Anselm în celebrul *Proslogion*, reluat apoi de Thoma, de Descartes în *Meditații metafizice* (*Meditația a V-a*), de către Kant (*Critica Rațiunii Pure*), și mai recent, în spațiul anglo-saxon, de către Norman Malcolm și Alvin Platinga. În spațiul filosofic românesc, argumentul ontologic este

dezbătut, recent, din perspectiva logicii modale de către Adrian Miroiu în lucrarea, *Metafizica lumii posibile și existența lui Dumnezeu*.



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

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

#### a) Argumentul ontologic

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

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

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

#### b) Argumentul cosmologic

Cu toate că Thoma formulează prima variantă sistematică a acestui argument, istoricii filosofiei se opresc la varianta lui Leibniz, poate și pentru a ilustra ingeniozitatea demonstrației.

Leibniz consideră că pentru existența lucrurilor trebuie să existe o rațiune (motivație, temei, cauză) de vreme ce există o rațiune pentru care există un lucru anume și nu un altul. Leibniz mai susține că dacă se realizează una din două posibilități existente, lucrul acesta se datorează unei cauze. Din moment ce posibilitatea ca lucrurile să existe a fost realizată, în detrimentul posibilității de a nu exista nimic, există a cauză a existenței lucrurilor, o cauză a cărei existență nu ar depinde de nimic ce s-ar găsi în afara ei.

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

### c) Argumentul teleologic

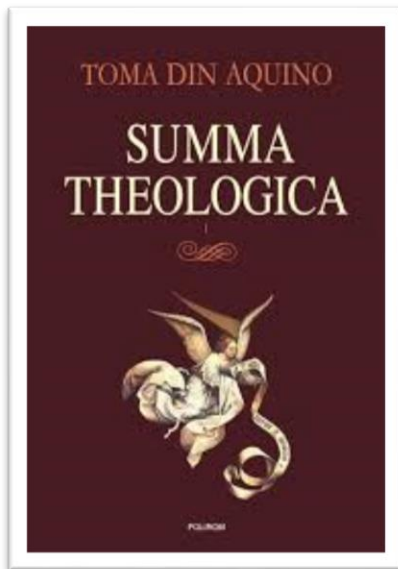
*Télos*, în limba greacă veche însemna, între altele, împlinire, încheiere, scop. Această etimologie dă o bună sugestie privitoare la ceea ce ar putea însemna argumentul teleologic al existenței lui Dumnezeu. Este vorba despre argumentul care, în diferite variante, susține că lumea nu este o îngrămădire haotică de evenimente, ci un cosmos, o ordine și că desfășurarea acestor evenimente se îndreaptă spre o țintă, către un scop final preconstituit sau prestabilit de o inteligență. Prezența scopului în lume, a existenței unui sens în desfășurarea evenimentelor lumii, probează faptul că în “spatele” ei există un proiect hotărât de o inteligență supraumană (supremă), pe care o numim Dumnezeu.

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

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

În vederea argumentării raționale a existenței lui Dumnezeu, Thoma distinge, pe urmele lui Aristotel, între *substanță și accident*, respectiv, între *esență și existență*. Aceste distincții sunt implicate în argumentația sa în sensul în care, de pildă, Thoma susține că numai în ființa divină esența și existența coincid, în timp ce pentru lucrurile individuale existența este ceva

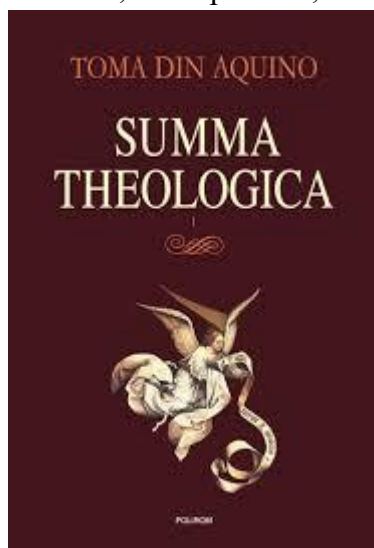




distinct (despărțit) de esență. Iată cum argumentază această distincție: Toate lucrurile care compun lumea se deosebesc între ele și pentru faptul că posedă esențe distincte, adică proprietăți care le fac să fie ceea ce sunt și nu altceva. Nu confundăm, de pildă, un trandafir cu o pisică pentru că ele posedă esențe distincte, adică proprietăți specifice plantelor în primul caz și animalelor în al doilea caz. Dar orice esență poate fi gândită fără să se știe nimic despre existența sa actuală. De exemplu, putem gândi esența omului, faptul de a fi animal rațional, fără să avem indicații că omul există. Pot gândi esența inorogului, cabalină cu corn în frunte, independent de faptul existenței. Deci, esența poate fi gândită separat de existență. Existența nu aparține lucrurilor întrucât ele nu sunt cu adevărat. Lucrurile sunt vremelnice, apar și

dispar, se nasc și mor. Existența lor este dată de ceva din exteriorul lor. Apariția și dispariția lor nu este cauzată din interior, din esență, ci este din exterior. Locul în care existența se întâlnește cu esența poate fi concepută în ființa divină, în Dumnezeu.

Cele cinci căi (argumente) ce probează rațional existența lui Dumnezeu sunt: argumentul schimbării (mișcării), argumentul primei cauze, argumentul necesității și contingenței, argumentul gradației ființelor, argumentul finalității. Trebuie să spunem că primele trei dintre acestea formează substanța argumentului numit cosmologic, cu toate că variante ale lui pot fi detectate, cum spuneam, încă la filosofii greci.



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

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

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

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

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

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

**Întrebări de autoevaluare și teme de reflecție:**

1. Ce e caracteristic pentru perioada medievală?
2. Ce a condiționat apariția filozofiei medievale?
3. De ce în istorie perioada medievală mai e numită „noaptea de o mie de ani”?
4. Prin ce se deosebește perioada patristică de cea scolastică?
5. Ce exprimă teoria dublului adevăr?
6. Ce reprezintă lupta dintre nominalism și realism?

## **Tema 5. Filosofia epocii Renașterii.**

Lecția 1 Caracteristica generală filosofiei Renașterii.

Lecția 2. Gândirea Renașterii și redescoperirea paradigmelor antice de înțelegere și practicare a filosofiei.

Lecția 3. Curente și școli în cadrul filosofiei Renașterii.

# Tema 5. Filosofia epocii Renașterii.

## Lecția 1

### Caracteristica generală filosofiei Renașterii.

#### **Obiective de învățare:**

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în perioada Renașterii;
- ✓ să apreciați filosofia Renașterii în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada Renașterii.

#### **Subiecte:**

1. Filosofia Renașterii – aspecte generale.
2. Problemele principale ale filosofiei Renașterii.

**Cuvinte-cheie:** umanism, antropocentrism, Renaștere, secularizarea, credința, rațiune, arta, Nicolai Cuzanus, Lorenzo Valla, antichitate.

#### **1. Filosofia Renașterii – aspecte generale.**

Epoca Renașterii în Europa a avut loc în sec. XV – XVI și este perioada de trecere de la epoca medievală la epoca modernă, este perioada declinului și crizei feudalismului și instaurării societății burgheze. Noțiunea de Renaștere se folosea inițial pentru a semnifica tendința oamenilor progresivi din acea perioadă de a renaște valorile și idealurile antichității. Renaștere înseamnă și o nouă înflorire a științei, filozofiei, culturii, este restaurarea și adaptarea filozofiei antice la cerințele timpului nou. Renașterea este o nouă concepere a antichității care a fundamentat ideea încrederii în rațiunea umană, a pus temelia unei filozofii libere de dictatul religiei și bisericii. Pentru filozofia Renașterii este caracteristic:

- **Antropocentrism**, orientarea spre om. În centrul cercetărilor filozofice se găsește omul. Dacă filozofia medievală era teocentristă, mai întâi se vorbea despre Dumnezeu și pe urmă despre om, atunci în filozofia Renașterii pe primul plan se pune omul iar apoi se discuta despre Dumnezeu. Se prețuiește omul cu capacitățile lui individuale, activitatea lui de întreprinzător, apare necesitatea în munca intelectuală.
- Concepția despre lume din acea perioadă avea un **caracter umanist**, omul se înțelegea ca ființă liberă, creatorul de sine însăși și a lumii înconjurătoare. **Umanism** – este concepția conform căreia omul este valoarea supremă și trebuie de creat condiții umane pentru dezvoltarea multilaterală și armonioasă a fiecărei personalități. Dacă în epoca medievală omul se asemena cu Dumnezeu, era creat de el după chipul și înfățișarea lui, atunci în filozofia Renașterii omul este zeificat, maximal se apropie de Dumnezeu după activitatea sa creatoare. Dumnezeu i-a dat

omului libertatea voinței iar mai departe el singur își rezolvă soarta sa. Omul este nu numai o ființă naturală, ci și creatorul de sine însăși și stăpîn asupra întregii naturi. În sens îngust umanism înseamnă o mișcare ideologică conținutul căreia este studierea și popularizarea limbilor, literaturii, artei și culturii antice.

- Cu umanismul este legată și altă trăsătură specifică a filozofiei Renașterii – **panteismul** – concepție care consideră că Dumnezeu și natura sunt identice, că Dumnezeu este peste tot locul. Dumnezeul creștin nu se neagă, însă el își pierde caracterul său supranatural. Dumnezeu este coborît din cer și dizolvat în natură, el se contopește cu natura, iar natura se zeifică. Dumnezeu și natura coincid. Calitățile care se atribuiu lui Dumnezeu acum se referă la natură (puterea, creația ș.a.).
- Pentru filozofia Renașterii este caracteristic **secularizarea** – eliberarea treptată a vieții spirituale și societății de sub tutela și dominația religiei și bisericii, trecerea la o viață mai laică.
- Filozofia Renașterii se **dezvoltă împreună cu arta**, se renaște cultul frumuseții. Dacă în filozofia medievală omul avea o natură dublă (el era și creația lui Dumnezeu și ființă păcătoasă) și tot ce era corporal se nega și suprima, atunci în gândirea Renașterii are loc reabilitarea trupului uman. Trupul nu-i păcătoș, viața trupească este o valoare în sine. Arta din acea perioadă (Botticelli, Leonardo da Vinci, Rafael) zugrăveau chipul și corpul uman, proslăveau frumusețea omului.

## 2. Problemele principale ale filozofiei Renașterii.

În centrul filozofiei Renașterii se pun trei probleme:

**1. Problema umanistă** – problema omului și locul lui în lume, unitatea lui fizică și spirituală. Cu această problemă se ocupau scriitorii, poeții, pictorii, publiciștii – Dante Alighieri (1265-1321), Francesco Petrarca (1304-1374), Djovani Boccaccio (1313-1375), Marsilio Ficino (1433-1499), Lorenzo Valla (1407-1457), Pomponazzi (1462- 1525), Pico della Mirandola (1463-1494), M.Montaigne (1533-1592). Umaniștii dezvoltau idei despre libertatea și demnitatea omului, despre valoarea vieții pămîntești, criticau viciile și neajunsurile societății, considerau că filozofia scolastică este inutilă pentru orientarea în viață. Societatea trebuie să formeze un om nou capabil la un comportament binevoitor. Educarea acestui om nou trebuie să se realizeze în procesul instruirii și muncii stăruitoare, în procesul studierii disciplinelor umanitare – gramaticii, retoricii, filozofiei, eticii, literaturii, operelor oamenilor de stat și bisericestii, filozofilor antichității. Mai mult ca atît, studierea operelor lui Platon, Aristotel, Epicur ș.a. trebuie să fie eliberată de amprenta scolasticii și tomismului. Umaniștii argumentau necesitatea luptei cu scolastica și clericalismul.

**2. Problema naturfilozofică** – elaborarea tabloului naturalist-științific al lumii și studierea naturii. Cu această problemă se preocupau Nicolai Cuzanus (1401-1464), Bernardino Telesio (1509-1583), J. Bruno (1548-1600), G. Galilei (1564-1642), Paracelsus (1493-1541). Problema naturfilozofică în epoca Renașterii avea un caracter panteist. Crearea unui nou tablou al lumii și studierea naturii erau în strînsă legătură cu dezvoltarea modului de producție, navigației maritime, noile descoperiri geografice. B. Telesio deschide în Neapole academia studierii experimentale a naturii. Scopul filozofiei, consideră el, constă nu în cunoașterea lui Dumnezeu, ci cercetarea naturii reale. Telesio neagă apelul la autorități și socoate că concluziile științifice și filozofice trebuie să se bazeze pe perceperea nemijlocită și experiență, pe rațiunea proprie.

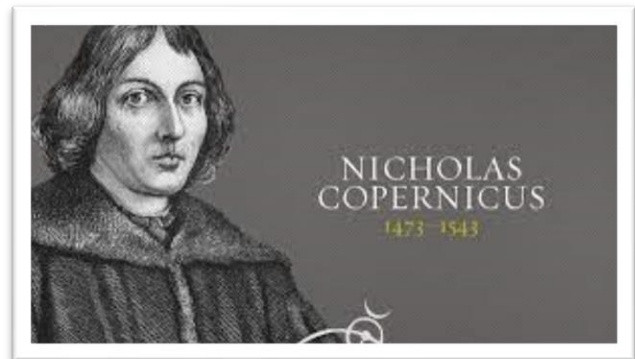


**Nicolaus de Cuza**

N. Cuzanus este preocupat de problema tradițională pentru acea vreme a raportului lui Dumnezeu și lumea, o rezolvă original. El îl apropie pe Dumnezeu cu natura, atribuind naturii calitățile divine. În Dumnezeu coincid finitul și infinitul, centrul și periferia. Dumnezeu este un maximum infinit, iar lumea, natura – maximum limitat. De aceea universul nu poate fi considerat nici finit, nici infinit.

Contopirea divinului și umanului se realizează în Hristos. N.Cuzanus formulează un șir de idei dialectice în înțelegerea naturii – unitatea contrariilor, unicul și multiplul, posibilitate și realitate, finit și infinit. În teoria cunoașterii N. Cuzanus fundamentează noțiunea de metodă științifică, abordează problema creației, posibilitățile nelimitate a omului. El formulează noțiunea de ignoranță conștientă (docta ignoranția), care este conștientizarea disproporției între rațiunea umană limitată și infinitatea în care omul este inclus și spre care tinde. Rațiunea limitată se apropie de infinit, de Dumnezeu, concepându-l ca unitatea contrariilor. Lucrurile finite trebuiesc privite ca legate cu întregul, cu infinitatea. Fiecare lucru, inclusiv și omul, se preintă ca conținând în sine o lume în mod restrâns, ca un microcosm. Cunoașterea lumii se realizează pe fonul incognoscibilității lui Dumnezeu. Problema cunoașterii lumii se concretizează la N.Cuzanus ca problema credinței și rațiunii. Credința el o pune mai sus decât rațiunea. De la credință se începe orice înțelegere. Rațiunea se orientează prin credință, iar credința se desfășoară prin rațiune.

N. Copernic distruge sistemul geocentric a lui Aristotel-Ptolemei conform cărei Pământul este centrul universului nostru și planeta aleasă de Dumnezeu. Ideea geocentrismului se concorda cu experiența obișnuită și bunul simț. N.Copernic formulează concepția heliocentrică conform cărei pământul se rotește în jurul axei sale prin ce se explică



schimbul zilei și nopții și mișcarea boltei cerești. Odată cu aceasta pământul se rotește și în jurul soarelui pe care N. Copernic îl pune în centrul universului. Ideea heliocentrismului a fost foarte fecundă fiindcă stimula depășirea aparenței senzoriale a conștiinței obișnuite și reprezentarea despre cosmosul finit. Și totuși N. Copernic era convins că lumea este finită și un centru a universului există (dacă nu pământul, atunci soarele).

J. Bruno dezvoltă mai departe ideile lui N. Cuzanus și N.Copernic, argumentează unitatea și infinitatea lumii, caracterul ei necreabil și indistructibil. Sistemul nostru solar este numai unul din multiplele sisteme asemănătoare. Pământul nu poate fi centrul cosmosului, fiindcă în lume nu-i nici centru nici periferie. În univers există o infinitate de sori, pământuri care se rotesc în jurul planetelor sale asemănătoare sistemului nostru. Pentru aceste idei și panteism J.Bruno a fost ars pe rug de inchiziție în a.1600.

Un rol important în dezvoltarea științei și filozofiei Renașterii a avut G.Galilei care a pus temeliile mecanicii clasice, are un șir de descoperiri în astronomie, era adeptul studierii experimentale a naturii. El considera că mecanica și matematica stau la baza tuturor științelor. Cartea naturii, afirma G.Galilei, este scrisă în limba matematicii și pentru a o putea citi trebuie de folosit metodele matematice. Până la el metodele cantitative, matematice în știință practic nu se foloseau. G.Galilei era convins că știința va face un salt calitativ în dezvoltarea sa dacă ea a reușit cu ajutorul matematicii să construiască obiecte ideale (ca modele pentru cunoaștere). El a propus ideea experimentului și metoda analizei cantitative în studierea naturii.

**3. Problema sociologică** se referă la crearea teoriilor despre societate și relații sociale, politică și relații politice, stat și formele de guvernare ș.a. Cu această problemă se ocupau N.Machiavelli (1469-1527), Martin Luter (1483-1546), Thomas Morus (1479-1555), J.Bodin (1530-1596), Gugo Grotius (1583-1645), Tommaso Campanella (1568-1639). Printre ideile sociologice merită un interes deosebit concepția lui N.Machiavelli despre statul centralizat. El neagă concepția religioasă conform căreia statul depinde de biserică ca puterea supremă pe pământ. Biserica a destabilizat temelia statului încercând de a lua în mâinile sale puterea laică și spirituală. Fiindcă forțele motrice a activității oamenilor sunt egoismul și interesele materiale reese că numai un stat puternic și centralizat poate să facă regulă în societate, să formeze o concepție juridică la oameni. N. Machiavelli se ocupă și cu problemele politice și relațiilor politice, interacțiunea politicii și moralei. El ajunge la concluzia că pentru a atinge scopurile politice toate mijloacele sunt bune, că scopul scuză mijloacele. Monarhul poate să ignoreze normele morale general-acceptate dacă aceasta va contribui la întărirea ordinii publice și consolidarea puterii de stat. Promisiuni goale, înșelăciuni, mituire, corupție, crime – toate acestea sunt permise în politică și în relațiile politice. Mai târziu așa mijloace antiumane de realizare a scopurilor politice au fost numite machiavellism.

Ideea unui stat puternic este dezvoltată și de Jean Bodin. Interesele statului el le pune mai presus decât religia și biserica. Statul rezolvă problemele familiei, menține inegalitatea patrimonială ce apare pe baza proprietății private. Monarhul este unica și absoluta sursă a dreptului.

Gugo Grotius formulează concepția dreptului natural, că dreptul are origine umană, reese din natura umană. Referitor la clasificarea dreptului Grotius evidențiază dreptul civil și dreptul natural. Dreptul civil apare istoricește și este determinat de situația politică. Dreptul natural este cauzat de caracterul social al omului ce condiționează necesitatea contractului social, care oamenii îl încheie pentru asigurarea intereselor sale.

În perioada formării societății capitaliste apar diferite teorii ce critic reacționează la inegalitatea socială crescândă. Aceste teorii sunt legate de activitatea lui Tomas Munzer – conducătorul mișcării țărăniște din Germania, umanistului englez Tomas Morus – autorul vestitei “Utopii”, filozofului italian Tommazo Campanella – autorul operei “Cetatea soarelui”. Ideile lor geniale, ce argumentau egalitatea socială a oamenilor, aveau un caracter utopist și iluzoriu fiindcă reflectau condiții sociale și forțe inexistente în societatea din perioada ceea.

Filozofia Renașterii ocupă un loc deosebit în istoria filozofiei. Asta-i perioada când în rezultatul schimbărilor social-economice și destrămării societății feudale se formează o nouă concepție despre lume. Filozofia Renașterii a pus temelia filozofiei epocii moderne.

## Lecția 2.

# Gândirea Renașterii și redescoperirea paradigmelor antice de înțelegere și practicare a filosofiei.

### Obiective de învățare:

La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în perioada Renașterii;
- ✓ să apreciați filosofia Renașterii în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada Renașterii.

### Subiecte:

1. Considerații generale privind gândirea Renașterii.
2. Redescoperirea paradigmelor antice.

**Cuvinte-cheie:** umanism, antropocentrism, Renaștere, secularizarea, credința, rațiune, arta, Nicolai Cuzanus, Lorenzo Valla, antichitate.

### 1. Considerații generale privind gândirea Renașterii.

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

Aceste aprecieri globale asupra fenomenului Renașterii se aplică și filosofiei cu toate că nu înregistrăm, sub aspect conceptual, mari inovații în această perioadă care să fi influențat, decisiv, dezvoltarea ulterioară a speculației filosofice. Simplu spus și contrar orizontului obișnuit de așteptări culturale care atribuie Renașterii o schimbare radicală de model cultural în toate domeniile de creație și de exercițiu intelectual, prin raportare la Evul de mijloc, în domeniul filosofiei nu asistăm chiar la o “re-naștere”. Renașterea a însemnat, fără îndoială, și o primenire a discursului filosofic, dar nu a creat o filosofie originală semnificativă într-o “istorie internă” a filosofiei. Producțiile filosofice renașteriste sunt importante doar într-o “istorie externă”, într-o istorie culturală a filosofiei nu într-o istorie filosofică a filosofiei. Renașterea în orizont filosofic este intim legată de Evul mediu și de Antichitatea clasică, de sinteza dublă a celor două moșteniri, elenică și biblică și de abordarea dublă a gândirii: laică și religioasă. Filosofii Renașterii sunt cărturari plurivalenți. Călătoreau de la universitate la alta, țin prelegeri itinerante consta cost, propun conferințe despre arta versificației latine, despre Vergiliu, Horațiu sau Ovidiu ori despre filosofia lui Platon. Erau primiți pretutindeni, cu mai mult sau mai puțină prietenie. Oricum, ei sunt purtătorii unui nou mod de a vedea lumea, unui



nou fel de raportare la ea și la Dumnezeu. Cum s-a mai spus, filosofii Renașterii au contribuit decisiv la laicizarea intelectuală a omenirii. Prin acțiunea lor, universalitatea vieții medievale pe tărâm religios, politic și cultural, care s-a sedimentat într-o economie universală, într-o știință universală (scolastica), într-o jurisprudență și o orânduire socială universală, divizată ierarhic, încep să se descompună într-o diversitate individualistă. Umanismul, îndatorat inițial unui ideal de resurrecție a literaturii și a limbilor clasice, plasează omul în centrul atenției, dezvoltând o nouă relație a omului cu lumea, cu natura în primul rând. Arta Renașterii proslăvește corpul uman și frumusețea lui, literatura și filosofia se axează pe “homo liberalis”, omul cu adevărat liber care se pune în slujba unității dintre Adevăr Bine și Frumos. ( A se vedea considerațiile lui Peter Kampitz, *Între aparență și realitate, O istorie a filosofiei austriece*, Editura Humanitas, București, 1999).

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

### **3. Redescoperirea paradigmelor antice.**

Filosofia Renașterii este eclectică și, prin urmare, originalitatea ei este de natură stilistică. Ea se exersează exegetic și hermeneutic plecând de la textele marilor opere ale antichității recuperate de Europa occidentală, ca rezultat al întâlnirii cu filosofia și cultura arabă. Cum se știe, marile opere filosofice ale antichității necunoscute gândirii scolastice medievale - până la Thoma erau cunoscute doar *Categoriile* și *Despre interpretare*, două dintre cărțile *Organon*-ului lui Aristotel, iar din opera lui Platon se știa doar de *Timaios* – au fost păstrate, traduse și comentate de către gândirea arabă timp de secole. Evident că nu trebuie să privim simplist această relație a filosofilor Renașterii cu modelele consacrate de gândirea antică. Ei nu sunt niște imitatori, ci veritabili hermeneuți. Or, cum se știe, orice act de interpretare este, până la urmă, el însuși un act de creație. Filosofii Renașterii vor să-și rezolve propriile lor probleme intelectuale și sufletești, numai că o fac printr-o raportare permanentă la model. Modelele de gândire antice sunt considerate summa a tot ceea ce a gândit umanitatea. De aceea trebuie plecat de la ele, întrucât sunt, cum am spune noi astăzi, modele de excelență științifică, standarde de realizare a excelenței gândului filosofic omenesc. Operele filosofice sunt percepute și tratate ca modele exemplare în rezolvarea oricăror probleme specifice timpului Renașterii. Astfel, gândirea antică este acum pusă să vorbească limbajul specific Renașterii și să propună soluții la provocările unui nou timp istoric. Trebuie spus că filosofia veche antică

## Lecția 3.

### Curenți și școli în cadrul filosofiei Renașterii.

#### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în perioada Renașterii;
- ✓ să apreciați filosofia Renașterii în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada Renașterii.

#### *Subiecte:*

1. Academia platonice din Florența.
2. Școala din Padova.

**Cuvinte-cheie:** umanism, antropocentrism, Renaștere, secularizarea, credința, rațiune, arta, Nicolai Cuzanus, Lorenzo Valla, antichitate.

#### **1. Academia platonice din Florența.**

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

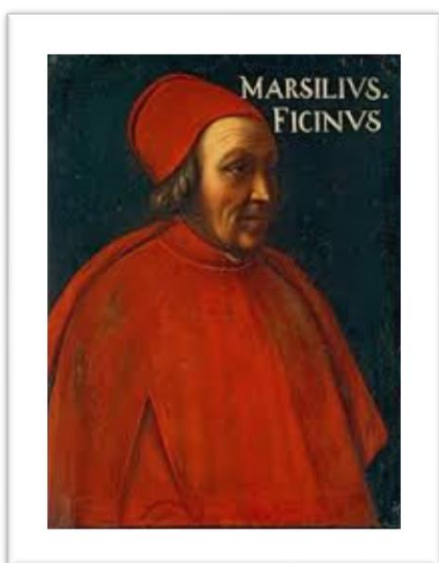
Marsilio Ficino a fost la început un adept al lui Platon. Treptat, sub influența lecturilor din Thoma și din Sfinții Părinți, Marsilio Ficino este tot mai mult preocupat să realizeze o sinteză (împăcare) între Platon (neoplatonici) și creștinism. Această pendulare permanentă a lui Marsilio Ficino între Platon și învățătura creștină nu s-a realizat lin, fără cutremurătoare crize sufletești. Lecturile din Aureliu Augustin îi aduc marea liniște. Pe urmele acestuia,



**Cosimo Medici**

Marsilio Ficino consideră că scriitorii neoplatonici susțineau în fond aceleași lucruri ca și părinții Bisericii. Ei au fost influențați de învățătura lui Hristos și, ca urmare a acestui fapt, neoplatonicii au fost singurii care au înțeles cu adevărat gândirea lui Platon. Totodată se reia acum și legenda (pusă în circulație de filosofii alexandrini, pare-se de Philon) după care Platon însuși și-ar fi extras propriile idei din Vechiul Testament. Așa se explică de ce Marsilio Ficino îl va comenta pe Platon prin neoplatonici, considerându-l ca fiind singurii interpreți ce au înțeles mesajul creștin pe care îl transmite structura de adâncime a gândirii lui Platon. Sau cum spune Marsilio Ficino însuși: “De dumnezeiasca lumină a creștinilor sau folosit platonicii ca să interpreteze pe divinul Platon. Aceasta au arătat-o sfântul Vasile cel Mare și sfântul Augustin, care au dovedit că neoplatonicii au “uzurpat” tainele avanghelistului Ioan. Și eu am găsit cu siguranță că Numenius, Philon, Plotin, Iamblich, Proclus au luat tainele lor de căpetenie de la Ioan, Paul, Ieroteu, Dionisie Areopagitul; tot ce au zis ei mai de minune despre inteligența divină, despre îngeri și despre celelalte lucruri privitoare la teologie, “au uzurpat” de la aceia” (Pe larg, P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, Editura Eminescu, București, 1986, pp. 132-231)

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



logic. Or, învățătura creștină poate arăta, în orice clipă, că sub simbolismul religios se ascunde adevărul care poate fi pus în lumină cu ajutorul rațiunii și argumentelor.

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

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

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

Marsilio Ficino nu dorește să rămână doar la cunoașterea dogmatică a nemuririi sufletului, așa cum se mulțumesc de altfel, toți creștinii de pretutindeni. El este un admirator al dialogurilor lui Platon. El a tradus în latină pentru prima oară în istoria culturii europene *Phaidon* și a rămas impresionat de celebrele argumente ale nemuririi sufletului. Interesant este că el nu reia, cum ne-am așteptat, argumentele lui Platon pentru a le duce mai departe sau pentru a cerceta critic tăria lor. Nicidecum! Ficino preia ideile lui Platon în chestiunea nemuririi sufletului prin interpretare neoplatonică (din motivele cunoscute deja), și le combină cu învățătura creștină convins fiind că astfel dogma nemuririi sufletului iese întărită ca rezultat al aplicării acestui procedeu argumentativ. Iată, de pildă, cum comentează Ficino raportul dintre trup și suflet în ordine creștină, dar având în minte celebra remarcă pe care o face Platon în *Phedon* – sufletul comandă, corpul se supune. “Sufletul face toate acele lucruri care sunt atribuite acțiunii omului; iar corpul le suferă; această înseamnă că omul este numai suflet, iar corpul este acțiunea și instrumentul omului...Așadar dacă sufletul acționează prin el însuși asupra unui lucru oarecare, înseamnă că el există și trăiește fără îndoială prin el însuși...Dacă sufletul există prin el însuși, atunci I se cuvine cu toată dreptatea o existență care să nu fie comună și corpului”. (Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, în vol. Platon, *Banchetul*, Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 139).

Încercarea lui Ficino de al creștina pe Platon, folosindu-se de neoplatonici ca instrument de interpretare, devine evidentă în comentariul pe care îl face la *Banchetul* lui Platon, extinzând ideea platonice de iubire la întregul univers și plasând-o în chiar constituția interioară a divinității. “Iubirea este aceea care face și care păstrează totul...Dorința de ați crește propria perfecțiune este iubirea. Cea mai înaltă perfecțiune se află în puterea cea mai înaltă a lui Dumnezeu. Inteligența divină o contemplă; iar voința divină vrea mai departe să producă în afara ei; și prin această dorința de înmulțire, care este iubire, sunt create toate lucrurile. De



aceea a spus Dionisie: Iubirea divină nu l-a îngăduit Regelui să se oprească întru totul în sine fără a plăsmui ceva din sine” (Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, Ed. cit., p. 127).

## 2. Școala din Padova.

Întemeiată la începutul secolului al XIII-lea, Universitatea din Padova era vestită în Europa prin orientarea sa către medicină, astrologie, astronomie și “științele naturii”. Deschiderea ei către studiul naturii se explică, în parte, prin influența gândirii naturaliste și științifice a lui Aristotel, pe care europenii l-au

redescoperit, cum se știe, prin intermediul culturii arabe. Redescoperirea lui Aristotel a fost solidară, totodată, cu importul unor interpretări arabe celebre a operei Stagiritului, în fruntea cărora se situează Averroes (1126-1198) numele latinizat al filosofului și medicului arab, născut la Cordoba (Spania), Ibn-Roșd, Abul-Valid Mohammed ibn Ahmed Mohammed. Opera lui Averroes este imensă. El a scris numeroase comentarii după Aristotel, eseuri de fizică, tratate asupra inteligenței, trei tratate despre acordul dintre religie și filosofie, lucrări de medicină și politică. Întreaga lui reflecție se revendică de la Aristotel, considerat de Averroes un model de perfecțiune umană. (Pe larg, Claude Cals, *Filosofia islamică*, în *Istoria filosofiei*, II, *Inventarea lumii moderne*, Ed. cit. pp. 101-122).

Averroes s-a simțit și el chemat să rezolve principală problemă a islamului de totdeauna: concilierea rațiunii cu credința. Filosofia europeană reține din filosofia sa, în această privință, de regulă, două mari idei: ideea dublului adevăr și ideea imposibilității învierii corpului. Plecând de la distincția aristotelică a celor trei tipuri de argumente, demonstrativ, dialectic și persuasiv, Averroes stabilește o ierarhie a discernământului, respectiv o ierarhie a modului în care oamenii își întrebuințează “facultățile de gândire” fondate pe aceste tipuri de argumente. Astfel, oamenii demonstrației, filosofii, au capacitatea de a cunoaște adevărul și de a-l transforma într-un bun comunicabil. Astfel, *Coranul*, depozitarul adevărilor divine, este interpretat de filosofi dincolo de sensul aparent, printr-o “cufundare” până la adevărurile ultime ascunse privirii ignorantilor. Oamenii argumentului dialectic sunt teologii. Și ei se avântă în interpretări, dar rezultatele lor stârnesc neliniște și îndoieli. Oamenii persuasiunii, ignorantii, oamenii obișnuiți, nu pot depăși înțelegerea adevărului *Coranului*, dincolo de simboluri și legende. Evident că cei care sunt mai aproape de structura de adâncime a textului coranic, filosofii, sunt și mai aproape de adevăr. Dar de aici nu trebuie să deducem că teologii sau oamenii obișnuiți nu au și ei acces la adevăr. *Coranul* nu-și va dezvălui niciodată în întregime secretele sale și, printr-o minune, el permite toate cele trei lecturi ca fiind la fel de adevărate. Lectura filosofică a lui, cu toate că este “mai adevărată”, nu contrazice în fond adevărul celorlalte lecturi. De aici și teza “dublului adevăr”.

Imposibilitatea învierii corpului și a nemuririi sufletului în înțeles dogmatic creștin și islamic (ambele religii împărtășesc aceleași convingeri privitoare la suflet și la destinația lui după moarte, fiind religii ale *Cărții*) este argumentată de Averroes plecând, firesc, tot de la Aristotel. După Aristotel, lucrurile sunt în același timp sensibile și inteligibile. Ideile nu au o existență separată; universalele au aderență la lucruri. Realul este dat de individuale, de substanțele

prime. Speciile și genurile sunt substanțe secunde care se predică despre individual. Fiecare lucru individual este o sinteză între formă (universalul) și o materie, o unitate între posibilitatea determinată și actul determinat. Actul îi permite să existe, posibilitatea să devină. Sufletul ca substanță primă nu se deosebește de celelalte substanțe. El nu este o substanță inteligibilă, pentru să nu există o lume inteligibilă așa cum susțin Platon și neoplatonicii. Prin urmare, sufletul nu poate fi nemuritor, iar corpul nu poate să reînvie. Cu toate acestea, putem vorbi despre nemurirea sufletului dar nu la nivel individual, ci numai la nivelul speciei umane. Sufletul omenesc posedă în el două funcții distincte: pe de o parte el se confundă cu sensibilitatea noastră, cu trăirile noastre individuale, cu capacitatea de a avea în sine imagini ale lucrurilor iar, pe de altă parte, el posedă o parte activă (intelectul activ) comun cu sufletul pe care îl posedă divinitatea. Partea activă este impersonală în sensul că posedăm cu toții anumite facultăți de gândire și de cunoaștere ca specie, fără ca ele să se particularizeze în noi. De pildă capacitatea de a ne mira sau de a judeca, da a compara aceste judecăți, de a deduce propoziții din alte propoziții, aparține omului generic și nu individului uman. Ca reprezentant al speciei umane este purtător de suflet activ. După moartea lui sufletul individual are aceleași destin cu trupul (dispare), în timp de sufletul activ, impersonal al omenirii este nemuritor. Această teză nu intră, însă, în conflict cu ceea ce spun teologii sau oamenii persuasiunii despre nemurirea sufletului. Teza dublului adevăr ne permite să acceptăm și acest punct de vedere ca adevărat, concomitent cu teza nemuririi sufletului pe despre care vorbesc teologii.

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

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

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

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

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

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

### **Întrebări de autoevaluare și teme de reflecție:**

1. De ce sec. XIV-XVI poartă denumirea de renaștere?
2. Care problemă, după părerea d-voastră, este mai bine argumentată umanismul, naturfilozofia sau cea social-politică? De ce?
3. Care este impactul filozofiei medievale cu cea renașcentistă?

## **Tema 6. Filosofia Modernă.**

Lecția 1. Caracteristica generală a filosofiei din epoca modernă.

Lecția 2. Basarabia și Transnistria în războiul ruso-japonez și primul război mondial.

Lecția 3. Filosofia germană.



## Tema 6. Filosofia Modernă.

### Lecția 1. Caracteristica generală a filosofiei din epoca modernă.

#### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în perioada epocii moderne;
- ✓ să apreciați filosofia modernă în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în epoca modernă.

#### *Subiecte:*

1. Dezvoltarea filosofiei în epoca modernă.
2. Idealismul englez al sec. XVIII.

**Cuvinte-cheie:** gnoseocentrism, idealism, materialism, paradigma ontologică, empirism, raționalism, iraționalism, romantism, știința, natura.

#### **1. Dezvoltarea filosofiei în epoca modernă.**

Epoca modernă cuprinde sec. XVII, XVIII și prima jumătate a sec. XIX. Începând cu sec. XVII se dezvoltă puternic științele naturale, practic aceasta este o explozie informațională, se acumulează o mulțime de fapte și se formulează noi teorii. Torricelli demonstrează presiunea aerului, a inventat barometrul cu mercur și pompa de aer. I. Newton descoperă legile fundamentale ale mecanicii. R. Boyle formulează definiția elementului chimic. W. Harvey descoperă circulația sangvină. Un mare aport în dezvoltarea mecanicii, fizicii și fiziologiei au adus R. Descartes și G. Leibniz. T. Hobbes și G. Grotius dezvoltă teoria dreptului natural. Sec. XVII este nu numai secolul științei și revoluțiilor științifice, dar și secolul revoluției filozofice – pe parcursul a câteva decenii a fost efectuată lovitură decisivă filozofiei scolastice. Au efectuat această revoluție F. Bacon și R. Descartes. În filozofie are loc ruperea definitivă cu scolastica și religia. În lupta cu dogmele religiei și autoritatea bisericii se formulează concepția despre atotputernicia rațiunii și posibilitățile nelimitate a cunoașterii. Temelia gândirii filozofice se transferă din sfera religiei în sfera științei.

Pentru filozofia epocii moderne este caracteristic **gnoseocentrism**, în centrul cercetărilor filozofice devin problemele gnoseologice. Științele experimentale care se dezvoltă foarte puternic în această perioadă pun în fața filozofiei problema justificării și fundamentării metodelor de cunoaștere. În legătură cu aceasta se formează noțiunile **subiect și obiect** a cunoașterii, empirism și raționalism. Pentru filozofia din această perioadă este caracteristic **tendința materialistă și orientarea naturfilozofică** ce se bazează pe știința naturalistă experimentală și panteism.

În această perioadă în societate au loc mari schimbări social-politice și economice. Apar noi forțe sociale care nu-s legate cu proprietatea funciară și biserica. Filozofia epocii moderne

a fost o reacție la aceste schimbări și trebuia să argumenteze necesitatea lor. Filozofia acestei perioade a dat lumii o întreagă pleiadă de gânditori mari și școli filozofice originale. În filozofia epocii moderne se evidențiază două paradigme: ontologică și gnoseologică.

**Paradigma ontologică.** Filozofii epocii moderne considerau, că principala sarcină a științei și filozofiei este de a contribui la mărirea puterii omului asupra naturii. De aceea în centrul cercetărilor filozofice era paradigma ontologică – intenția de a cunoaște existența, structura lumii, legitățile naturii. Însă această paradigmă se formula în diferite moduri la diferiți filozofi.

Întemeietorul materialismului englez **F. Bacon** (1561-1626) reeșea din aceea că la baza lumii se găsește materia multicalitativă. Multitudinea de obiecte apare în rezultatul combinării acestor calități diverse. Materia are formă și mișcare. Mișcarea este o proprietate inalienabilă a materiei, cum este veșnică materia așa-i veșnică și mișcarea. Alt filozof englez **T. Hobbes** (1588-1679) considera materia ca unica substanță a lumii, iar toate lucrurile, fenomenele și procesele - forme de manifestare a acestei substanțe. Gîndește numai materia, iar gîndirea nu se poate separa de materie. T.Hobbes considera, că materia este ceva omogen, ea este lipsită de caracteristici calitative. Acestor concepții moniste filozoful francez **R. Descartes** (1596- 1650) contrapune viziunea sa dualistă. La baza lumii el pune două substanțe – materială și spirituală. Substanța materială are însușirea de întindere, iar cea spirituală – gîndirea. Ambele substanțe există paralel. Substanța materială posedă mișcare, capacitate creatoare, însă cauza primară a fost Dumnezeu, care a creat lumea și menține cantitatea de mișcare introdusă inițial. B.Spinoza (1632-1677) depășește dualismul lui R.Descartes și pune la baza lumii o substanță care are două însușiri – întindere și gîndire. Monismul lui se manifestă ca panteism unde Dumnezeu și natura se contopesc. Lucrurile sunt moduri a substanței materiale. **G. Leibnitz** (1646-1716) explică lumea cu ajutorul monadelor – particule indivizibile și nemateriale, microlumi în miniatură. Monadele sunt veșnice și indistructibile, însușirea lor este mișcarea și activitatea. Orice monadă este unitatea sufletului și corpului.

**Paradigma gnoseologică** era consecința necesității căpătării cunoștințelor adevărate și avea ca scop fundamentarea metodei științifice, metodologiei cunoașterii ș.a. În rezolvarea acestor probleme se formulează două curente: **empirism și raționalism.**

**Empirism** (gr.empeiria - experiență) - doctrină în filozofie cu referire la domeniul cunoașterii ce afirmă că experiența senzorială este unica sau principala sursă a cunoașterii. Toate cunoștințele se bazează pe experiență sau se dobîndesc prin intermediul experienței. Conținutul cunoștințelor se reduce direct la experiență ori este o descriere a acestei experiențe. În dependență de faptul ce conținut se introduce în noțiunea de experiență se distinge empirism materialist și idealist. Empirismul materialist reprezentant de **F. Bacon, Th. Hobbes, J. Locke, materialismul francez din sec. XVIII** consideră că sursa experienței senzoriale este lumea exterioară, în care există obiectiv. Empirismul idealist în persoana lui **G. Berkeley, D. Hume**, reduce experiența la totalitatea senzațiilor sau reprezentărilor negînd faptul că la baza experienței se află lumea obiectivă. Empirismul este aproape de sensualism și opus raționalismului. Contradicția dintre empirism și raționalism rezidă în faptul că empirismul deduce caracterul general și necesar al cunoștințelor nu din minte, ci din experiență. Empirismul subevaluează rolul abstracțiilor științifice, negînd independența relativă a gîndirii.

Trebuie de menționat deosebit concepția lui F.Bacon care foarte înalt aprecia științele experimentale, observația și experimentul. În lucrarea sa “Noul organon” F.Bacon propune noi

metode de cunoaștere științifică – experimentul și inducția. Până la F.Bacon în știință domina deducția, care în principiu nu dă noi cunoștințe ci numai le precizează. Știința trebuie să fie orientată spre cunoașterea naturii, să se bazeze pe experiment și să meargă de la singular la general, de la fapte spre teorie. Rațiunea trebuie să fie curățită de diferite superstiții și erori (cele 4 fantome – peșterii, pieții, teatrului și genului). Cunoașterea este o reflectare pasivă a activității lumii înconjurătoare în creierul uman, cunoașterea în întregime depinde de obiect, de precizia întipăririi lui în memorie.

**Raționalism** (reprezentanții R. Descartes, G.W. Leibnitz, B. Spinoza, I. Kant, L.G. Fichte, F.W. Schelling, G.W.Fr. Hegel) - curent filozofic cu referință la problema cunoașterii care recunoaște conștiința drept bază a cunoașterii și comportării umane, adevărul, deci, se află numai prin rațiune. Izvorul cunoștințelor și criteriul veridicităților se găsește în rațiune, dar nu în lumea exterioară cum considera empirismul. Este contrar empirismului și sensualismului. Raționaliștii supraapreciază excesiv rolul conștiinței în cunoaștere, delimitând-o de experiența senzorială. Totodată cunoașterea senzorială (empirică) *ori se neagă*, ori se privește ca imperfectă. Numai rațiunea poate da cunoștințe veridice.

Momentul inițial al cunoașterii este, după R.Descartes, intuiția și gândirea. Toate ideile el le considera apărute din senzații și înnăscute (ideea despre Dumnezeu, axiomele matematice ș.a.). numai ultimele el le socotea adevărate. Unica metodă veridică de cunoaștere este îndoiala – “Mă îndoiesc, deci cuget; cuget, deci exist” (Dubito, ergo cogito, cogito, ergo sum). Cunoașterea, după R.Descartes, este o activitate intelectuală a subiectului de a reproduce realitatea obiectivă în construcții mintale, în noțiuni. Cunoașterea în întregime depinde de subiect. B.Spinoza evidențiază trei feluri de cunoaștere: cunoașterea senzorială care dă cunoștințe neclare, cunoașterea rațională ce dă cunoștințe despre modurile substanței și cunoașterea intuitivă care ne dă adevărul. G.Leibniz împărțește toate adevărurile în adevăruri necesare



(adevăruri a rațiunii) și întâmplătoare (adevăruri a faptelor). Ca adevăruri necesare el consideră noțiunile substanță, existență, cauzalitate, principiile logice și morale ș.a.

Unii raționaliști au înaintat concepția despre “ideile înnăscute”(R. Descartes, G.W. Leibnitz), ori învățătura despre “a priori” și a “posteriori” (în lat. “din ceea ce se află înainte; “din ceea ce vine după”) (I. Kant). Raționalismul se manifestă în diverse domenii ale cunoașterii. Astfel în *psihologie* pune pe primul loc funcțiile psihice

intelectuale, în *etică* - motivele și principiile raționale ale activității morale, în *estetică* - caracterul rațional (intelectual) al creației, în *teologie* - orientarea spre acceptarea acelor dogme pe care mintea le consideră armonioase cu logica și cu argumentele rațiunii. Raționalismul este în opoziție cu *iraționalismul* (vezi). În filozofia sec. XIX și XX credința în forța nemărginită a rațiunii a decăzut (*pozitivismul, neopozitivismul etc.*). Se dezvoltă o critică a raționalismului clasic de pe pozițiile curentelor iraționaliste (*freudism, intuitivism, pragmatism, existențialism*).



**2. Idealismul englez al sec. XVIII**  
era prezentat de G. Berkeley și D. Hume.

**Berkeley George** (1685-1753) - filozof englez, idealist subiectiv, episcop. În opera sa principală "Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești" (1710) a pus sarcina de a combate materialismul și cu ajutorul argumentelor filozofice de a întări pozițiile religiei. Prelucează în mod

idealismul senzualismul și empirismul lui Locke. G.Berkeley considera, că obiectele înconjurătoare nu există obiectiv, independent de om, ci sunt niște senzații (idei) ale omului. Obiectele există numai în măsura în care sunt percepute. A exista înseamnă a fi perceput (esse est percipi). Logica lui e logica solipsismului, conform căreia în lume există numai subiectul care percepe, iar realitatea obiectivă, inclusiv și oamenii, nu există decât în conștiința "eului" care percepe. Pentru a evita concluzii solipsiste G.Berkeley este nevoit să treacă pe pozițiile idealismului obiectiv și să recunoască, că lucrurile sunt o combinație ale senzațiilor (ideilor) iar izvorul senzațiilor este Dumnezeu. Prin urmare, lumea nu este o reprezentare a "eului" ci consecința unei cauze spirituale supreme. Filozofia lui G.Berkeley e orientată împotriva materialismului și ateismului, între care el vede o conexiune directă, interpretând materialismul ca temelie filozofică a ateismului. Concepțiile lui au fost dezvoltate ulterior în machism, pragmatism și alte numeroase școli idealiste.

**Hume David** (1711 - 1776), filozof, istoric, economist și publicist scoțian. A formulat principiile directe ale agnosticismului european modern; precursorul pozitivismului. Teoria cunoașterii a lui D.Hume s-a format sub influența empirismului lui Locke și Berkeley. El afirmă că toate cunoștințele noastre se prezintă ca o totalitate de "impresii", problema surselor acestora (ale senzațiilor și percepțiilor noastre) nu este însă rezolvabilă, întrucât cunoașterea nu poate depăși limitele "impresiilor". Experiența nu poate demonstra cauza apariției senzațiilor noastre. Dacă J.Locke vedea izvorul senzațiilor în realitate, în lumea exterioară, iar G.Berkeley - în spirit, ori Dumnezeu, atunci D.Hume neagă ambele aceste reprezentări. Noi nu putem demonstra că ele provin din lumea reală, cum susțin materialistii, și nici nu putem demonstra că ele provin din rațiune, cum afirmă idealistii. Categoriile cauzalității și substanței au fost supuse unei critici sceptice din partea lui D. Hume. Cauzalitatea nu este, după el, un fapt obiectiv, ci are un temel pur psihologic. Experiența ne arată numai faptul că un eveniment este urmat de altul, dar nu și faptul că primul îl produce cu necesitate pe al doilea. Într-un mod similar a negat D.Hume și experiența unei substanțe materiale sau a unei spirituale, căutând originea noțiunii de substanță în asociațiile psihologice. D.Hume considera că misiunea cunoașterii constă nu în pătrunderea existenței. Ea este o probabilitate care ne permite să ne orientăm în viața practică. Unicul obiect al cunoașterii autentice îl constituie, după D.Hume obiectele matematicii; toate celelalte obiecte de cercetare se referă la fapte care nu pot fi demonstrate în mod logic, dar care provin numai din experiență. D.Hume și-a extins scepticismul și asupra religiei, afirmând că existența lui Dumnezeu nu poate fi dovedită. La baza eticii lui stă concepția naturii umane neschimbate. Omul, după D.Hume - este ființă slabă predispusă erorilor și capriciilor. Estetica lui D.Hume se reducea la psihologia percepției artistice: frumosul el îl trata preponderent ca o reacție emoțională a subiectului la faptul oportunității practice a obiectului. În sociologie D.Hume a fost adversarul atât a ideii feudal-aristocratice a "puterii de la Dumnezeu", cât și concepțiilor contractuale de proveniență a statului.

## Lecția 2. Filosofia franceză din epoca modernă

### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

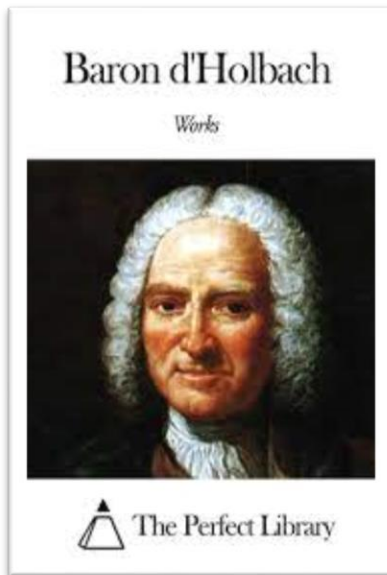
- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în perioada epocii moderne;
- ✓ să apreciați filosofia modernă în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în epoca modernă.

### *Subiecte:*

1. Materialismul francez.
2. *Meditațiile metafizice* și modelul ontologic cartesian. Conceptul substanței la Descartes.

**Cuvinte-cheie:** gnoseocentrism, idealism, materialism, paradigma ontologică, empirism, raționalism, iraționalism, romantism, știința, natura.

**1. Materialismul francez** din sec. XVIII - curent ideologic, o treaptă în dezvoltarea filozofiei materialiste. Pentru materialismul din această perioadă este caracteristic umanismul, lupta cu clericalismul, legătura cu problemele sociale, cu revoluția, enciclopedism și iluminism. Reprezentanții **iluminismului** au fost Voltaire (1694-1778), J.J. Rousseau (1712-1778),



Montesquieu (1689-1775); enciclopedismului – P. Bayle (1647-1706), D. Diderot (1713-1784). Iluminismul este un curent internațional care era orientat contra feudalismului și religiei, credeau în progresul tehnico-științific și pledau pentru popularizarea cunoștințelor. I. Kant definea iluminismul ca capacitatea de a trăi cu mintea sa proprie, de a se folosi de rațiunea sa fără dirijarea din partea cuiva. Problema principală era problema omului, raportului lui cu societatea. Reprezentanții iluminismului considerau, că omul după natura sa este blând și binevoitor. J.J.Rousseau afirma, că numai denaturarea și limitarea începutului natural de către civilizație duce la rău și nedreptate. Ilumiști încearcă de a rezolva contradicția dintre omul individual care are interesele sale și “omul general” – purtătorul rațiunii și dreptății.

Purtătorul rațiunii și dreptății nu-i subiectul individual care-i molipsit de instincte egoiste, ci omul în genere, reprezentantul ideal al speciei, care la I. Kant capătă denumirea de subiect transcendent. Montesquieu în lucrarea “Despre spiritul legilor”(1747) încearcă de a găsi așa principii a orânduirii sociale, care ar garanta o anumită stabilitate socială și ar forma premise pentru dezvoltarea virtuților civile. Voltaire analizează critic filozofia lui R. Descartes și Leibniz și consideră că ea este o armă a rațiunii în lupta cu tot ce-i nerațional, cu orânduirea socială învechită. J.J. Rousseau formulează teoria contractului social conform căreia statul și instituțiile sociale sunt rezultatul înțelegerii între oameni pentru a limita interesele egoiste și



dușmănia dintre oameni. În contractul social omul pierde libertatea sa proprie și dreptul nelimitat la totul, dar capătă libertatea civilă care este mai presus de totul.

Materialismul din această perioadă a fost prezentat de D. Diderot, Holbach, Helvetius, Lamettrie, Robinet ș.a. Ei au redat materialismului o formă contemporană, la ei deacum nu se vorbește

despre substanță ori natură în genere, ci despre materie care are caracteristica atributivă - mișcare, timp și spațiu. Ei dau o definiție gnoseologică a materiei - că materia este tot ceea ce acționează asupra noastră și produce senzații (Holbach), materia se definește în corelație cu conștiința. Lumea nu numai că este materială, există obiectiv, de sine stătător, dar și o interpretează ca un tot întreg, ca un sistem ("Sistema naturii" Holbach), formele superioare căreia sînt rezultatul evoluției, dezvoltării istorice. Mai pronunțat se dezvoltă și se aplică dialectica la interpretarea naturii și omului. Materialismul francez a formulat mai clar contradicția dintre materialism și idealism, dau o critică argumentată idealismului subiectiv. Considerabil au dezvoltat estetica, categoriile ei și interpretarea materialistă a frumosului. Ei afirmă, că lumea, natura este izvorul frumosului. În artă au dezvoltat realismul critic. Cea mai importantă caracteristică a materialismului francez este dezvoltarea ateismului și critica religiei. Și totuși materialismul din această perioadă avea un caracter mecanicist și metafizic. La Mettrie a scris o lucrare "Omul-mașină" (1748) în care interpretează omul ca o mașină, bazîndu-se pe principiile mecanicii el presupunea că studierea mecanicii corpului uman va contribui la descoperirea esenței lui, specificului activității de gândire umane.

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

Întemeietorul gândirii moderne este, în mod incontestabil, René Descartes (1596-1650). Descartes este totodată întemeietorul noului stil de gândire care va avea o continuitate neîntreruptă până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Toată gândirea modernă se integrează unei idei capitale descoperite de Descartes: ideea de subiectivitate. Filosofia lui Descartes este prima mare filosofie a conștiinței. În orizont filosofic, această idee a luat forma întemeierii *Eu-lui* ca gândire și a deducerii sistematice a tuturor consecințelor privitoare la existența lumii din postulatul gândirii.

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

Descartes investighează tăria și adecvarea imaginii noastre despre lume la ceea ce se numește exigențele logice. Pentru aceasta, Descartes își propune să reformeze din temelii cunoașterea pentru a căuta un punct sigur de plecare pe baza căruia să poată reîntemeia toate cunoștințele noastre privitoare la lume. Idealul lui de cunoaștere este unul matematic. Descartes inițiază în filosofie "spiritul geometric" (opus "spiritului de finețe" instituit, ca mod de gândire,



de către Pascal), aflat în căutarea acelei *mathesis universalis*, adică a unei științe care ar avea capacitatea să unifice și să solidarizeze toate strădaniile noastre de cunoaștere într-un singur tot. Ideea de știință universală apare în *Reguli...* și ea are în vedere respectarea unei strategii de cunoaștere care, în esență, trebuie să ia în cercetare numai lucruri atât de simple încât

să putem dobândi o certitudine similară celei obținute în aritmetică și geometrie. Nu este vorba aici de o aplicare a matematicii la filosofie, ci de o aplicare a spiritului ei în filosofie. Matematica reprezintă idealul de cunoaștere pe care trebuie să-l urmeze filosofia pentru a produce, la rândul ei, cunoștințe veritabile. Idealul cunoașterii matematice îl îndeamnă pe Descartes să găsească pentru filosofie temeuri tot atât de solide precum le are geometria cu axiomele sale. Axiomele geometriei euclidiene sunt adevărate prin faptul că sunt evidente prin ele însele. Adevărul lor nu poate fi negat pentru că noi nu putem gândi coerent un enunț contrar enunțului acestor axiome. Prin urmare, axiomele geometriei oferă dovada, și istoria ilustrează acest fapt, că în cunoaștere există certitudini. Trebuie, deci, să preschimbăm modelul întemeietor al geometriei și să restructurăm filosofia plecând de la acest model.

Recursul lui Descartes la modelul matematic care permitea, prin analogie, întemeierea unei științe universale a fost determinat de atmosfera sceptică ce domină gândirea franceză contemporană lui. În conformitate cu gândirea sceptică, se susținea că nu există cunoștințe care să nu poată fi supuse îndoielii (nu există cunoștințe certe, sustrase odată pentru totdeauna din orizontul erorii). Descartes consideră că îndoiala sceptică oferă, dacă este condusă la infinit, certitudini. Îndoiala în calitatea ei de raportarea la sine a minții noastre generează un tip special de metafizică. Ea nu mai este o reconstrucție propriu-zisă a lumii cât, de fapt, o meditație asupra șanselor minții noastre de a înțelege lumea în sine, de a înțelege acel ceva ireductibil în lume. Metafizică, pe urmele celor vechi, trebuia să fie o justificare a Absolutului în fața conștiinței. În această calitate trebuie să răspundă la întrebarea: Cum mintea noastră gândește ceea ce este în sine? Cum gândește mintea noastră ceea ce nu poate să cunoască întocmai? Cum poate mintea să gândească Absolutul care este un nedeterminat, nenăscut nepieritor? Metafizica este în acest caz o garantare a certitudinii și validității conceptelor noastre privitoare la Absolut.

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

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

Drumul de întemeiere al filosofiei este similar cu cel al matematicii. După postularea axiomelor urmează deducerea teoremelor. Axioma fundamentală este *existența gândirii*. Este singura noastră certitudine obținută printr-o intuiție originală. *Cuget deci exist*, nu are nevoie, pentru a fi acceptat ca enunț cert, de nici un fel de întemeiere logică. El constituie o evidență pentru fiecare dintre noi. Riguros vorbind, acest enunț nici nu poate fi argumentat prin procedeul firesc al raționării din moment orice raționament este întemeiat pe el. *Cuget deci exist*, constituie, așadar, pre-condiția tuturor actelor de gândire metodică. Valoarea lui este de principiu – întemeiază toate operațiile logice ale gândirii fără ca la rândul său să fie întemeiat prin aceleași proceduri logice. Temeiul principiului este dat de intuiția originală a evidenței lui *Eu gândesc*. În afară de gândirea noastră, de Eu-l nostru, nu avem nici o altă certitudine. Toate sunt deducții și desfășurări logice ulterioare extrase din gândirea văzută ca temei. Prin urmare, lumea exterioară gândirii, respectiv corpul nostru și lumea exterioară corpului nostru pot fi gândite ca simple iluzii. Nu avem criterii, spune Descartes, pentru a deosebi starea de realitate de starea de vis, atunci când vorbim de realitățile exterioare gândirii. Aceste realități pot fi simple mistificări. Putem postula chiar existența unui geniu rău care ne înșală. În acest univers nu avem certitudini pentru că enunțurile noastre afirmative pot fi negate cu ușurință.

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

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



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

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

Așa au gândit vechii greci de la care Descartes preia modelul naturii sufletului și al raportului dintre suflet și corp, model care, pe filieră creștină, a influențat întreaga cultură și sensibilitate europeană. În fapt, termenii care desemnau sufletul și corpul s-au constituit încă în perioada homerică. Corpul sau trupul era desemnat prin cuvântul *soma*, iar sufletul sau spiritul prin doi termeni distincți, *pneuma* și *psyche*. Începutul reflecției sistematice asupra sufletului și corpului cât și asupra relației între aceste două entități, coincide cu momentul nașterii filosofiei grecești. Chiar lui Thales, I se atribuie, pe lângă celelalte descoperiri, și ideea că întreaga lume este însuflețită. Alți filosofi, cum ar fi de pildă Anaximene, Anaximandros, Anaxagoras sau Archelaos au afirmat că natura sufletului este aerul. Xenofan susținea că sufletul este un abur, iar Parmenide, Empedocle și Democrit că sufletul și inteligența sunt unul și același lucru. La Empedocle apare chiar ideea transmigrației sufletului care trece prin tot felul de forme de animale și de plante. El se exprimă astfel: “Fost-am...și pește”! Există, în viziunea sa, o lege pentru sufletele care greșesc și o altă lege pentru sufletele care și-au păstrat puritatea. Pentru Heraclit sufletul este scânteie de esență stelară. “Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc *logos* are”. (*Filosofia greacă până la Platon*, vol.I, partea 1.) Alături de acești oameni care au trăit în chip înțelept și au depășit în agerimea minții pe ceilalți semeni, trebuie să-I includem și pe membrii Școlii lui Pitagora. Astfel, Hippon din Metapont afirmă: “cu totul altceva este sufletul și altceva corpul; sufletul e treaz și atunci când corpul este amortit; el vede și când acesta orb și trăiește și când a murit. Sufletul este inteligență, știință, opinie și simțire, iar noi înșine suntem înzestrați cu judecată discursivă. Sufletul este nemuritor și se află în continuă mișcare întocmai ca soarele. Sufletul este un fel de armonie, acord al tonalităților, căci armonia este un amestec și o potrivire între contrarii, la fel cum trupul este alcătuit din contrarii”. (*Ibidem*).

Într-o încercare de reconstituire a primelor reprezentări privind corpul și sufletul în cultura greacă veche, trebuie să luăm și mărturia lui Cicero care, invocând tradiția literară, îl amintește pe Pherekydes din Syros, un personaj legendar trăitor în veacul al 6-lea î.d.H, contemporan fiind cu Thales, așadar. Ceea ce s-a transmis prin tradiția literară - relatează Cicero – și anume că sufletele oamenilor sunt veșnice a spus-o prima oară Pherekydes din Syros. Și tot el, deținând cărțile apocrife ale fenicienilor, a introdus cel dintâi teoria cu privire la metempsihoză, adică teoria privitoare la migrarea sufletelor după moarte, susține o altă sursă antică. În treacăt fie amintit, s-ar părea că marele Pitagora a studiat cu acest Pherekydes de la

care ar fi preluat ideea nemuriri sufletului cât și pe aceea a metempsihozei. De fapt, credința într-o migrare a sufletului ce se reîncarnează în diferite ființe este detectabilă în chiar înaintea textele orfico-phytagoreice. Învățătura este foarte veche și își are rădăcini în curentele religioase indo-iranice în care se înfățișa călătoria sufletului prin vămile cerului. O asemenea migrarea devine metempsihoză prelungită în funcție de păcate și purificări. Transmigrația, mitul reîncarnării sufletului îi oprea pe phytagoricieni de a consuma, fapt notoriu, ceea ce este însuflețit.

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

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

Descartes, redeschide problema sufletului încercând să armonizeze perspectiva creștină, a credinței în nemurirea lui, cu paradigma antică, argumentativă, de înțelegere a naturii sufletului. Sufletul este imaterial, este o substanță gânditoare, este simplu și necompus și, prin urmare nemuritor. Sufletul este substanța cugetătoare, în timp ce trupul (corpul) este substanța întinsă. Corpul este un compus și, prin urmare, ca orice lucru compus este muritor. Legile care guvernează funcționarea corpului sunt total independente de ceea ce gândim noi, de legile care guvernează gândirea. Existența principiilor logice ale gândirii, de pildă, nu au absolut nici o legătură cu legile privind starea de sănătate sau de boală a trupului nostru. Trupul își are legile sale interne de funcționare ca și o mașină care are capacitatea de a funcționa prin mecanisme de autoreglare. El poate fi văzut ca o mașină autonomă care nu are decât legături accidentale cu sufletul nostru. Corpul este un fel de “gazdă”, un container care adăpostește sufletul dar fără să-I afecteze în vreun fel esența.

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

## Lecția 3. Filosofia germană.

### Obiective de învățare:

La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în perioada epocii moderne;
- ✓ să apreciați filosofia modernă în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în epoca modernă.

### Subiecte:

1. Filosofia raționalistă germană. Hans Christian Wolff.
2. *Critica rațiunii pure* ale lui I. Kant.
3. G. Hegel și opera sa.
4. Materialismul german. Marxismul.



**Cuvinte-cheie:** gnoseocentrism, idealism, materialism, paradigma ontologică, empirism, raționalism, iraționalism, romantism, știința, natura.

### 1. Filosofia raționalistă germană. Hans Christian Wolff.

Filozofia clasică germană ocupă o perioadă relativ scurtă, care este mărginită cu anii '80 a sec XVIII dintr-o parte și anul 1831 (anul morții lui Hegel) din altă parte. Însă din punct de vedere teoretic ea este culmea dezvoltării gândirii filozofice din acea perioadă.

Reprezentanții filozofiei clasice germane au fost Kant, Fichte, Schelling, Hegel, L. Feuerbach. Până nu demult în filozofia sovietică concepția lui K. Marx și F.

Engels era interpretată ca ceva de sine stătător, ca o etapă calitativ nouă în dezvoltarea gândirii filozofice. Dacă să fim obiectivi, ideile filosofice a acestor mari gânditori întocmai se înscriu în tradiția filosofiei epocii moderne și nu-s altceva decât finalizarea ei.

Cum se știe, întemeietorul raționalismului este Descartes. Sinteza întregii gândiri raționaliste a fost realizată, în spațiul culturii germane, de către Hans Christian Wolff (1679-1754). Din faptul că astăzi gândirea lui Wolff nu se află în centru exegeticii filosofice nu trebuie să deducem că el este un filosof minor. Hegel, de pildă, l-a considerat un "dascăl al germanilor" pentru fapta sa de a scrie filosofie în limbă națională susținând, pe bună dreptate, că „o știință aparține unui popor când acesta o posedă în limba sa proprie; și acest lucru este cel mai necesar când e vorba de filosofie” (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol. II, București, Editura Academiei, 1964, p.523). Cele șaiszeci și șapte de lucrări apărute între 1703 și 1753, și care cuprindeau între altele, ...”reflecții raționale asupra lui Dumnezeu, asupra lumii și asupra sufletului; reflecții raționale asupra omului; reflecții raționale asupra societății;...scrise în germană pentru profani, în latină pentru savanți, care a împânzit țara și apoi țările vecine” (Paul Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981, p. 44),

corecta, completa și îmbunătățea cu idei personale filosofia lui Leibniz, redactată acum într-o manieră tipică spiritului geometric-spinozist: axiome, teoreme, scholii, corolare. ”Wolff este cel care a împărțit filosofia în discipline formale, împărțire care s-a bucurat multă vreme de autoritate... a țesut-o cu determinații ale intelectului, aplicându-I pedant metoda geometrică și ridicând la rang general și dominant, în același timp cu filosofii englezi, dogmatismul metafizicii intelectului, adică un mod de a filosofa care determină absolutul și raționalul prin determinații și relații ale intelectului ce se exclud unele pe altele, de exemplu, ca unu și mulți sau simplitate și compoziție, finit și infinit, raport causal etc” (Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, p. 524). Wolff a fost tradus, studiat și admirat în toate țările europene (regele Neapolelui a introdus prin “patente” sistemul wolffian de gândire în universitate) poate și pentru faptul că a încercat să traducă “pe înțelesul tuturor” principiile abstracte ale unei gândiri care se depărta, prin creația unui Descartes, Spinoza sau Leibniz, de intuitivitatea gândirii comune.

Numai cu ajutorul experienței intuitive survenite din practicarea curentă a vieții nu se pot fi înțelese nici dualismul cartezian și nici ideea spinozistă a unui Dumnezeu-substanță. Pentru a se înțelege mai ușor aceste lucruri, Wolff optează, în stabilirea adevărului enunțurilor filosofice, pentru teoria adevărului – coerență urmând exemplul matematicii. “Este adevărat tot ceea ce nu conține contradicții în sine; claritatea este semnul adevărului, obscuritatea este semnul erorii. Înțelegerea lucrurilor este pură, dacă noțiunea lor nu cuprinde nici confuzie nici umbră; ea este impură dacă conține umbră și confuzie. Pentru el nu realitatea unui fapt conta, ci aplicarea raționamentului la un fapt, suita lui riguroasă, dezvoltarea lui fără greșală; el trebuia tradus nu atât prin corespondența dintre ființă și afirmație, cât prin corespondența dintre diferitele părți ale unei afirmații, o dată ce aceasta a fost făcută” (Paul Hazard, *Op. cit.* p. 45). Prin urmare, Wolff transformă principiul logic al contradicției în principiu “metafizic”, susținând că “a exista” se conjugă cu ceea ce nu se contrazice în sine însuși.

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

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

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

## 2. Critica rațiunii pure ale lui I. Kant.

**Kant Immanuel** (1724-1804) mare filozof și savant german, fondatorul filozofiei clasice germane. S-a născut și a trăit toată viața în or. Königsberg. În 1745 a absolvit universitatea din Königsberg. Activează la această universitate în anii 1755-1770 ca privat-docent, iar din 1770 până în 1796 profesor. În 1794 a fost ales membru al Academiei din Sankt-Petersburg. A citit o mulțime de cursuri (logica, metafizica, geografia fizică, etica, antropologia, fizica, mecanica, matematica, dreptul ș.a.). În activitatea lui K. deosebim două perioade: **precriticistă** și (după 1770) **criticistă**. În prima el se ocupă mai mult cu științele naturii, se manifestă ca astronom, fizic, geograf, scrie un șir de lucrări în care afirmă posibilitatea cunoașterii fenomenelor naturii ce există ca atare. Kant formulează o ipoteză cosmogonică foarte importantă despre apariția planetelor sistemului solar dintr-o nebuloasă primordială conform legilor naturale. Această realizare a astronomiei a respins ideea cum că natura n-are istorie în timp. Cu cercetările sale naturalist-științifice și naturfilozofice Kant fundamentează un nou tablou al lumii – tabloul nemecanicist. În deceniul 60 se începe trecerea de pe pozițiile raționalismului dogmatic la empirismul sceptic și de la el raționalismul critic. În anii '70 el trece de la naturfilozofie la filozofia teoretică. Concepția lui filozofică este numită încă și idealism transcendențial. Multitudinea de probleme ce le abordează Kant se reduc la 4 principale: 1) ce eu pot să știu?; 2) ce eu trebuie să fac?; 3) la ce eu pot să sper?; 4) ce este omul? Răspunsul la prima întrebare are scop de a preciza posibilitățile și limitele cunoașterii umane. A doua întrebare se referă la problemele naturii morale. A treia - la problemele esenței religiei. Aceste întrebări trebuie să răspundă și la a patra - locul și rolul omului în lume.

A doua perioadă a activității lui Kant – **criticistă** – este legată cu publicarea de către el a trei lucrări: “Critica rațiunii pure” (1781), “Critica rațiunii practice” (1788) și “Critica capacității de judecată”(1790). În aceste lucrări el dă o analiză critică filozofiei precedente. Kant socotea că obiectul filozofiei teoretice trebuie să fie nu lucrurile, fenomenele și procesele naturii, ci cercetarea activității de cunoaștere a omului, stabilirea legilor rațiunii umane și limitele ei.

Meritul lui Kant constă în aceea, că baza cunoașterii științifice el o vedea nu în contemplarea esenței inteligibile a obiectelor, ci în activitatea de construire a ei, pe baza căreia se formează obiecte idealizate. Cunoașterea este activitate intelectuală a subiectului, proces de reflectare a lumii în construcții logice. În problema centrală a gnoseologiei – interacțiunea subiectului și obiectului – filozofia prekantiană atenția principală atrăgea analizei obiectului cunoașterii. Kant face obiect a filozofiei specificul subiectului cunoscător, care determină modul cunoașterii și controlează obiectul cunoștințelor. În filozofia prekantiană subiectivitatea era privită ca un obstacol în calea adevăratei cunoașteri, ca ceea ce denaturează starea lucrurilor (teoria despre fantome a lui F.Bacon).

Kant pune problema de a preciza deosebirea dintre elementele subiective și obiective a cunoștințelor în subiect însăși, în diferite nivele și structuri a subiectului. În subiect el evidențiază două niveluri: empiric și transcendențial (ce se găsește dincolo de experiență). Nivelul empiric cuprinde particularitățile individual-psihologice ale omului, specificul organelor de simț, sistemului nervos. La nivelul transcendențial se referă acele noțiuni și categorii universale care apriori se găsesc în intelectul și rațiunea omului. Structura transcendențială formează începutul supraindividual în om.

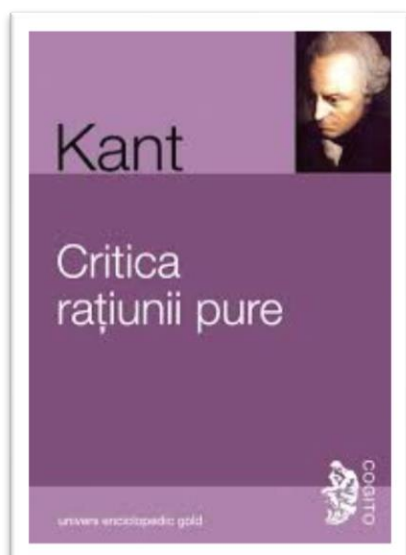
Una din cele mai importante probleme asupra căreia lucra Kant era problema cum sunt posibile cunoștințele științifice veridice? Cunoștințele veridice sunt cunoștințele obiective ce au caracter universal și necesar. Această problemă a veridicității cunoștințelor științifice la Kant se concretizează ca: “Cum e posibilă matematica?”, “Cum e posibilă fizica?”, “Cum e posibilă metafizica?”. El neagă atât sensualismul cât și raționalismul, care în diferit mod priveau izvorul cunoștințelor. Kant considera că cunoștințele se bazează pe experiență, însă nu toate cunoștințele reiesă din experiență, există ceva ce precedă experiența, există pînă la experiență (a priori). În procesul cunoașterii el evidențiază trei etape: 1) sensibilitatea, 2) intelectul analitic, judecata și 3) rațiunea. **Sensibilitatea** este capacitatea senzațiilor și percepțiilor. La sensibilitate se referă spațiul și timpul. **Intelectul** este gîndirea ce operează cu noțiuni și categorii. Aici Kant include categoriile cantitate, calitate, relație și modalitate. **Rațiunea** este proprietatea de a formula raționamente, este cea mai superioară capacitate a subiectului care dirijează și controlează intelectul. Senzațiile noi le primim din experiență interacționînd cu obiectele singulare, dar ele nu au caracterul generalității. Caracter general și universal au noțiunile, dar ele există în noi apriori, sunt date pînă la experiență. Cunoștințele științifice pot fi concepute numai ca sinteza acestor două elemente diferite. Problema constă în aceea cum poate exista această sinteză?

Procesul cunoașterii, după Kant, se realizează în felul următor. Obiectele realității care există ca atare acționează asupra organelor de simț, provocînd o mulțime de senzații. Ceea ce noi reflectăm prin senzații nu constituie lucrurile ca atare așa cum sunt în sine, ci numai cum ele ni se dau nouă. Lucrurile în sine nu pot fi cunoscute. Kant numește lucrul în sine “obiect transcendent” ori noumen (spre deosebire de fenomen pe care noi îl putem cunoaște). Intelectul cu ajutorul categoriilor apriorice grupează și sintetizează reprezentările senzoriale într-o imagine integrală - percepția. Ultima este ceva strict individual și subiectiv. Ca să devină universale aceste percepții individuale trebuie să treacă prin gîndire, intelect, care operează cu noțiuni și categorii. Intelectul formulează categorii și judecăți, construiește obiectele în corespondență cu formele apriorice ale gîndirii. Noi cunoaștem numai ceea ce singuri construim cu ajutorul intelectului. Însă intelectul este dirijat de treapta superioară - rațiune. Ea operează cu judecăți și raționamente și privește lumea fenomenală global. Numai cu ajutorul rațiunii se nasc ideile care sunt călăuze pentru cunoaștere. Deci cunoașterea, după Kant este activitatea intelectuală de construire și reflectare a realității în construcții logice, mintale, după anumite legi proprii gîndirii.

Concepția morală a lui Kant reiesă din convingerea că fiecare personalitate este un scop în sine. Nici o personalitate nu trebuie să fie mijloc pentru realizarea altor scopuri, chiar dacă ele reiesă din intenții nobile. Baza concepției morale o constituie imperativul categoric. Orice faptă este morală dacă în temelia sa conține tendință spre fericire, dragoste, simpatie. Fapta devine morală dacă ea se bazează pe datorie și stima legilor și normelor morale. În caz de conflict moral noi trebuie necondiționat să ne supunem datoriei morale.

În „Introducere“ la *Critica rațiunii pure*, Kant arată că și-a propus să dezvăluie lumii un tratat de metodă și,





totodată, să răspundă la o întrebare capitală pentru creația intelectuală europeană: este posibilă metafizica ca știință? Această întrebare I se impune lui Kant întrucât el constată o disproporție uriașă între pretenția de cunoaștere a metafizicii și rezultatele efective la care ea a ajuns. Am putea spune că el este sensibilizat de disproporția uriașă dintre promisiuni și fapte. Metafizica promite că rezolvă, printre altele, o cunoaștere a Absolutului, respectiv a celor trei probleme tradițional filosofice: *Lumea, Dumnezeu, Sufletul*. Teologia rațională afirmă posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Cosmologia rațională afirmă posibilitatea cunoașterii lumii ca totalitate. Psihologia rațională afirmă că este posibilă cunoașterea sufletului ca atare. De fapt, Kant demontează probele extrem de optimiste a filosofilor numiți de el

dogmatici – adică acei gânditori care au o încredere nemărginită în puterea de cunoaștere a omului, însă fără să indice și îndreptățirea acestei atitudini – care susțineau posibilitatea cunoașterii celor trei entități, *Lumea, Dumnezeu, Sufletul*, fără a întreprinde cercetări prealabile. În ce sens ne livrează metafizica cunoaștere din moment ce grija fiecărui metafizician-filosof este să-I imite pe antecesorii și să-și propună ca adevărat propriul său punct de vedere. Putem vorbi de cunoaștere în condițiile în care nu există unanimitate de vederi privind cele mai importante probleme ale noastre? Dar mai înainte de acesta n-ar trebui să ne întrebăm ce este cunoașterea? Știm oare cu adevărat ce este cunoașterea? Pentru a răspunde la aceste întrebări Kant propune o construcție teoretică extrem de complexă și greu de reprodus fără apel la propriul său limbaj conceptual. Cu toate acestea (simplificând dramatic arhitectura conceptuală interioară gândirii kantiene) lecția filosofică kantiană – subliniem, într-o perspectivă ce urmărește logica didactică – ar putea fi expusă astfel:

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

Vom înțelege această strategie filosofică dacă recompunem sintetic, în aceeași logică didactică, modul în care Kant se interoghează asupra pretenției de cunoaștere a metafizicii. În funcție de această pretenție – metafizica poate cunoaște prin derivarea unor concepte din alte concepte, deci pur, independent de raportare la orice experiență posibilă, natura și structura lumii, esența ființei divine ori nemurirea sufletului etc. – putem stabili și puterea, întinderea și limitele cunoașterii noastre. Revenind, pentru a răspunde la întrebarea dacă metafizica este

posibilă ca știință, trebuie să știm mai înainte ce este o știință. Kant se vede obligat să deschidă astfel un nou câmp de cercetare și să răspundă la întrebarea: Cum este posibilă știința?

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

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

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

Revenind la logica internă a argumentării kantiene, știința nu există însă în genere, întrucât ea se configurează în anumite domenii. Or, standardele de excelență științifică erau realizate în fizica teoretică, numită de Kant fizică pură și în matematică, numită matematică pură.

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

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



### Teoria judecării în Critica rațiunii pure

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

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

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

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

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

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

Kant consideră că marea lui descoperire teoretică constă în descoperirea unui nou tip de judecăți care se numesc judecăți sintetice a priori și care, rezumând experiența, au în același timp și proprietatea de a fi necesare și universale. Aceste judecăți sunt chiar în corpusul științei. Oamenii de știință le-au folosit fără să aibă conștiința deplină a acestei întreprinderi. Pentru matematică de pildă, Kant utilizează exemplul de judecată sintetic a priori „ $7+5=12$ “, iar pentru fizica teoretică „*Toate corpurile au o cauză.*“

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

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

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

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

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

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

*Sensibilitatea* posedă două substructuri numite *intuiții pure a priori* sub reprezentarea *spațiului* și a *timpului*. Aceste substructuri sunt constitutive contactului cu obiectele experienței

în calitate de forme ale lor. Acestea ordonează datele haotice ale contactului nemijlocit cu mecanismele senzoriale proprii ființei omenești. Pe de-o parte ele sunt *ideale* în sensul că sunt structuri a căror existență nu depinde de lumea exterioară și în același timp sunt *reale* pentru că în ele sunt amplasate obiectele lumii.

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

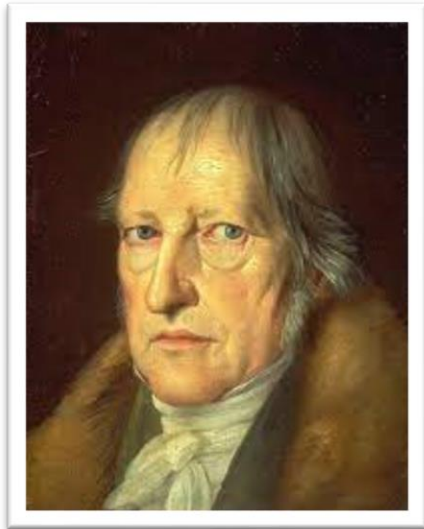
*Rațiunea* nu este propriu-zis o facultate de cunoaștere pentru că funcția ei nu este constitutivă ci regulativă, în sensul că ea indică drumul pe care trebuie să-l urmeze cunoașterea. Și această facultate este structurată intrinsec de ceea ce Kant numește Ideile rațiunii. Spre ele este orientată gândirea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

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

### 3. G. Hegel și opera sa.

**Hegel Georg Wilhelm Friedrich** (1770-1831) - filozof idealist obiectiv și dialectician, cel mai mare reprezentant al filozofiei clasice germane. La începutul activității sale filozofice Hegel a fost adeptul lui Kant și Fichte ca mai apoi, sub influența lui Schelling, să treacă de la idealismul transcendent, subiectiv la cel absolut, obiectiv. Concepția lui este cea mai profundă și multilaterală dezvoltare a metodei dialectice de gândire și concepere a lumii. Marele merit a lui Hegel constă în aceea, că el pentru prima dată a prezentat toată lumea naturală, istorică și spirituală în formă de proces, în permanentă mișcare, schimbare și dezvoltare și a încercat de a stabili legăturile interne a acestor schimbări.

Hegel a creat sistemul idealismului obiectiv original la temelia căruia a pus teza despre identitatea dintre existență și gândire, despre lume ca o manifestare a ideii absolute. Iar aceasta înseamnă, că existența este gândire, că tot ce-i real este rațional și tot ce-i rațional este real. Conform concepției lui Hegel baza lumii o constituie ideea absolută, spiritul universal care după natura sa e contradictoriu și de aceea se află într-o permanentă automișcare, autodezvoltare. Ideea absolută, potrivit lui Hegel, nu-i altceva decât rațiunea, gândirea, substanța ce formează esența și baza primordială a tuturor lucrurilor, ea există veșnic și conține în sine o formă potențială toate determinările fenomenelor naturale, sociale și spirituale.



“Logica”, “Filozofia naturii” și “Filozofia spiritului” sunt trei părți componente a “Enciclopediei științelor filozofice” care prezintă un scurt eseu a sistemului filozofic a lui Hegel.

În procesul dezvoltării sale ideea absolută trece prin diferite etape, iar dezvoltarea ca atare are forma de triadă: teză, antiteză și sinteză. Prima în dezvoltarea ideii absolute e etapa logică, când ideea există în starea sa pură, înaintea naturii, în “stihia gândirii pure”. La această etapă ea se desfășoară prin așa categorii ca existență, esență, noțiune. La a doua etapă ideea absolută se transformă în natură, care este o “exteriorizare a ideii absolute”. Ideea se obiectivizează în natură, se înstrăinează de la adevărata sa esență și se manifestă în formă de obiecte corporale singulare. A treia etapă a dezvoltării ideii este filozofia spiritului ce se realizează prin spiritul subiectiv, spiritul obiectiv și spiritul absolut. Spiritul subiectiv reflectă esența omului, lumii lui spirituale, dezvoltarea conștiinței lui. Spiritul obiectiv cuprinde sfera vieții sociale, se manifestă ca o integritate supraindividuală și se realizează prin drept, morală și stat. Spiritul absolut este activitatea spirituală comună a mai multor generații și se realizează prin artă, religie, filozofie. În filozofie ideea se cunoaște pe sine însăși și cu acestea procesul dezvoltării se termină.

Momentul progresiv în filozofia lui Hegel este metoda dialectică, interpretată de el ca teorie universală a dezvoltării și conexiunii universale. Hegel a formulat legile cele mai generale ale dezvoltării, principiile fundamentale și categoriile dialecticii. Dar dialectica lui Hegel purta un caracter idealist, deoarece la temelia dezvoltării și conexiunii universale, potrivit lui Hegel, se află ideea absolută.

În ansamblu filozofia lui Hegel este contradictorie. Contradicția dintre sistemul filozofic metafizic, conservativ și metoda dialectică progresivă, revoluționară îl făceau pe Hegel să cedeze permanent în favoarea sistemului, sau a metodei. Încă în secolul trecut filozofia lui Hegel a fost criticată atât de materialism (L. Feuerbach, K.Marx) cât și de idealism și iraționalism (A.Schopenhauer, S.Kierkegaard, F.Nietzsche).

În teoria cunoașterii Hegel s-a manifestat împotriva agnosticizmului, acceptând cognoscibilitatea lumii. Dar cunoașterea la el e orientată în trecut, deoarece prin lucruri omul cunoaște ideea absolută.

Hegel continuă, din multiple puncte de vedere, programul kantian al criticii metafizicii. Mai precis, Hegel este adeptul unei filosofii critice în condițiile în care însăși filosofia critică kantiană este supusă unei analize critice. Procedura aceasta de critică filozofică a unei criticii anterioare are, de regulă, scopuri constructive și amintește (păstrând proporțiile) de celebra lucrare a lui Averroes *Respingerea respingerii* îndreptată împotriva tratatului lui Al-Gahzālī (1058-1111) *Respingerea filozofiei*. Ca și Averroes altădată, Hegel critică proiectul kantian al criticii metafizicii, sesizând faptul că întreaga lui construcție se sprijină pe un paradox: cum poate rațiunea, acuzată de Kant de neputință metafizică, de imposibilitatea de a cunoaște lucrul în sine, să se distruge pe sine însăși? Or, rațiunea constituie singura cale a adevărului, susține Hegel, și pentru aceasta ar trebui să-I dăm o altă întrebuintare, să-I folosim cu metodă puterile ei interne ce par a fi infinite. De aceea Hegel, într-un autentic spirit modern,

își îndreaptă ostenele teoretice către căutarea unei noi metode filosofice de producere a adevărului. Astfel, cu Hegel se încheie modalitatea modernă de a face filosofie, modalitate ce și-a dobândit o configurație originală de la Descartes la Hegel prin privilegierea ideii de metodă.

Noua metodă filosofică de atingere a adevărului pe care a propune Hegel se numește metoda dialectică și are în vedere mersul real al gândirii constructive (speculative) ce realizează la tot pasul sinteze contradictorii. Astfel, în mod real, atunci când afirmăm un lucru, negăm, cel puțin implicit, contrariul său. Când enunțăm, de pildă: “Toți studenții de la Universitatea de Artă sunt absolvenți de liceu”, în mod implicit negăm propoziția “Nici un student de la Universitatea de Artă nu este absolvent de liceu”. Prin urmare, în mod real, dinamica gândirii este asigurată de principiul contradicției: orice afirmație este negația negației acestei afirmații și, în final, sinteza amândurora. Propunând o idee, noi afirmăm o *teză*, dar în același timp negăm negația ei, *antiteza*. Din această contradicție, din ciocnirea tezei și antitezei, rezultă, prin compararea lor, o depășire a contradicției inițiale într-un nou enunț, *sinteza*. Vom exemplifica modul în care Hegel, cu o ingeniozitate remarcabilă, aplică această metodă în metafizică. Nu înainte, însă, de rememora înțelesurile istorice ale dialecticii.

### Sensuri ale dialecticii în istoria filosofiei europene

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

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

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

Platon, în schimb, definește dialectica în calitate de adevărată știință în opoziție cu opinia. El critică *eristica*, disputa verbală ce are în vedere mai degrabă cuvintele decât

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

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

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

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

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

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

Prin Hegel, dialectica va căpăta un sens radical nou, întrucât ea este gândită ca un proces de autoreproducere a adevărului și cunoașterii absolute, plecând de la o înlănțuire de contradicții care au un ritm ternar: afirmația sau teză, negația sau antiteza, și negația negației sau sinteza. Prin Hegel așadar, dialectica încearcă să reproducă, în plan conceptual, mișcarea reală a gândirii.

### **Reconstrucția dialecticii în filosofia hegeliană**

Hegel, numește metoda sa cu termenul de dialectică sau cu expresia de metoda speculativă și o opune metodei metafizice (metoda vechii metafizici). Metoda dialectică este o metodă interioară filosofiei și, respectiv, obiectului ei de studiu: Absolutul. “Metoda nu este altceva decât structura întregul înfățișat în pura sa esențialitate” (Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, 1965, p 33). Toate celelalte metode, consideră Hegel, erau exterioare obiectului filosofiei, Absolutului; erau abstracte și metafizice. Metoda dialectică este o metodă concretă care vrea să reproducă în planul minții mișcarea reală a gândirii. Dialectica este, cum susține Hegel, o metodă care admite, în mod constitutiv, contradicția. Vom glosa pe

marginea ideii de principiu urmând spiritul argumentației hegeliene, pentru a ilustra, pe un exemplu filosofic, care este demersul dialectic al gândirii. Astfel, ontologia sau metafizica, pune problema Ființei în sine a principului. Dar ce este Ființa în sine? Ea este ceea ce este, ea este și nu poate decât să fie. Dar această afirmație – “Ființa este ceea ce este” – este o judecată de tip analitic ( în sens kantian). Prin această judecată este afirmată Ființa pură, Ființa fără determinării, fără proprietăți. Ea este o judecată tautologică. Desfacem explicit într-o judecată ceea ce deja știm; anume că este ceea ce este. Prin urmare, spunem că ființa este dar nu și cum este. Avem, spune Hegel, un concept abstract asupra ființei în sine. În paranteză fie spus, abstract, în sens hegelian, înseamnă acel concept care posedă (conține) note, însușiri sau determinării mai sărace (puține) prin raportare la un alt concept subordonat logic lui. De exemplu “animal” este un concept abstract pentru faptul că el conține mai puține însușiri decât conceptul “om” pe care îl include în sfera sa. Prin raportare la conceptul “om”, conceptul “animal” are o sferă mai largă, cuprinzând și alte noțiuni în extensiunea lui. În schimb, “animal” are un conținut mai sărac decât conceptul “om”. A fi abstract sau concret depinde de felul în care conceptele se raportează unele la altele în funcție de sfera și conținutul lor. Evident că cel mai abstract concept este “ființa”, întrucât el le cuprinde toate celelalte concepte fără ca la rândul său să fie cuprins de un concept de o mai largă generalitate. Ființa se conține doar pe sine. Despre ființă nu putem spune decât că este. În schimb despre om, în calitate de concept concret, cu multe însușiri, putem spune extrem de multe lucruri: că este o ființă rațională, bipedă, că vorbește, râde etc.

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

Devenirea asigură, așadar, legătura între afirmație și negație, între ființă și neființă, între ceea ce este și ceea ce nu este. Ea este o sinteză; caracteristicile ei posedă ceva din natura ființei dar și din cea a neființei. Ea face trecerea de la abstracția ființei la concretul lucrurilor.

Abstract este începutul. Concretul este întregul, totalitatea. De aici se deduc și celelalte categorii hegeliene: ceva (calitatea), cât (cantitatea), multiplu, fenomen etc.

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

Pe scurt, raționamentul lui Hegel este următorul: Lumea posedă raționalitate, o ordine, un mod ordonat de a fi. Ea nu este o îngrămădire haotică de obiecte. Ea este în permanență mișcare și dezvoltare. Totul este dat de la bun început. Totul are o finalitate. Ce a fost la început? Nu putem răspunde pentru că dacă admitem că lumea are un început suntem constrânși logic să răspundem la întrebarea: dar ce a fost mai înainte? Lumea există dintotdeauna, susține Hegel, și legitim este să ne întrebăm cum este ea și care este forma ei elementară, originară, abstractă, pură. Hegel este de acord că Platon a avut cea mai bună intuiție când a susținut că trebuie să concepem lumea în unitatea ei originară ca Idee. Ne reamintim că în sens vechi grecesc, *eidōs* înseamnă formă și, prin urmare, lumea poate fi văzută ca fiind ceva ce există ca o formă care se conține pe sine. Tot ceea ce există este în lume, în forma lume, este în *eidōs*-ul ei. Ea este în mod originar, IDEEA ABSOLUTĂ. Tot ceea ce există în lume este o expresie a Ideii, a ceea ce a fost la început.

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

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



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

### **Programul filosofiei ca sistem metafizic și știință a logicii**

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

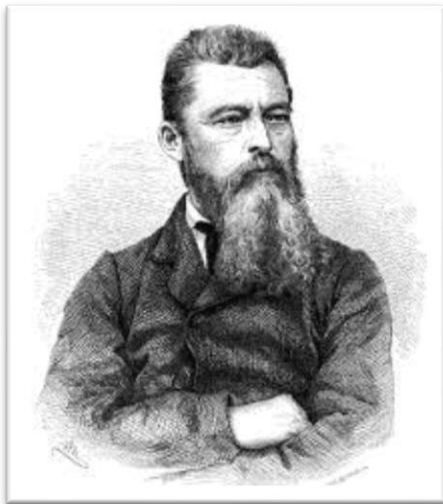
Încă de la greci, filosofia și-a propus să determine natura ființei. Ființa este tot una cu principiul lumii pe care filosofii l-au identificat cu diverse elemente cosmologice ale lumii (apă, aer, foc, atomi, vid, homeomerii etc.), în obiecte ideale (numărul sau armonia la Pitagora), Ideea la Platon,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

Dimpotrivă, epoca modernă, odată cu Descartes, pune problema radical diferit. Singura certitudine este ceea ce există în interiorul nostru, cum am remarcat, gândirea noastră. Nu există o altă certitudine. Existența, exteriorul, lumea externă este “dedusă” din gândire. Prin urmare, acum avem de-a face cu o **metafizică a subiectului**, a interiorității. Programul lui Descartes este radicalizat de către Kant în cele trei *Critici*. Ne reamintim că în *Critica Rațiune Pure*, Kant susține că metafizica este posibilă doar ca filosofie transcendentală, ca metafizică a subiectului, a interiorității. Nu putem spune nimic despre lucru în sine, despre exterioritate. Or, cum mai spuneam, Hegel este omul sintezelor. El a propus o metafizică a unității între subiect și obiect, între subiectiv și obiectiv, între interioritate și exterioritate, între nemijlocit și mijlocit. Unitatea aceasta a subiectivului cu obiectivului este numită de el Absolut sau Idee Absolută. Metafizica sa este așadar, una a Ideii. Dacă aplicăm acum metoda dialectică, vom înțelege că metafizica sa este una a Ideii care devine prin ea însăși. “În concepția mea, care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuși, totul revine la a înțelege și exprima adevărul nu ca s u b s t a n ț ă dar tot atât ca s u b i e c t”. (Hegel, *Fenomemologia spiritului*, Editura Academiei, 1965, p. 17) “Adevărul este întregul. Întregul este însă numai esența care se împlinește prin dezvoltarea sa. Trebuie spus despre Absolut că este în esență r e z u l t a t, că el este numai la u r m ă ceea ce el este cu adevărat; și în aceasta tocmai stă natura sa de a fi ceva real, subiect, adică devenirea lui însuși”( *Ibidem* p. 18). Dialectica permite permanente treceri de la obiectiv la subiectiv, de la natură, la istorie și spirit. De aceea, Hegel critică filosofia kantiană pentru că a considerat că metafizica nu este posibilă ca știință despre lucrul în

sine, despre suprasensibil. Ea nu poate rămâne la ceea ce prescria Kant: la cercetarea critică, la ideea de filosofie transcendentă care investighează condițiile apriori ale cunoașterii. Restrângerea obiectului de studiu al metafizicii la cercetarea subiectivității umane și la lumea fenomenelor a fost criticată de Hegel în lucrarea *Credință și Știință* apărută în 1802. ”Prin faptul că esența ei este aceea de a fi idealism critic, filosofia kantiană mărturisește direct că principiul său este principiu al subiectivității și a gândirii formale...”(G.W.Fr. Hegel, *Studii filosofice, A se vedea, Credință și Știință sau Filosofia Reflexivă a Subiectivității în formele ei complete ca Filosofie Kantiană, Jacobiană și Fichteiană*, p. 19-124).

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

În concepția lui Hegel, filosofia este o știință a Absolutului. Ea încearcă să-l cuprindă,



să-l cunoască. Marea problemă a filosofiei constă în încercarea de răspuns la întrebarea: Cum gândim Ființa în sine? Ființa ca principiu al lumii a fost gândită numai ca ceva obiectiv, ceva care există în afara minții noastre: ca apă, ca foc, ca substanță etc. Dar noi trebuie să privim lucrurile și din perspectiva noastră, a felului în care ne poziționăm noi mintea pentru a cunoaște. Altfel spus, trebuie să ne întrebăm ce tipuri de structuri de gândire comune tuturor (de facultăți cum se spunea în limbajul vremii) mobilizăm atunci când cunoaștem. Astfel, lecția kantiană este integrată (creator) și dusă mai departe din punctul în care ea a rămas. Așadar, cum gândim noi Ființa în sine, Absolutul, și, mai ales, cum o explicăm?

Hegel susține că Ființa în sine nu poate fi cuprinsă dar poate fi descrișă, iar metodele acestei descrieri este dialectica. Ea constă în a descrie mișcarea reală a gândirii, numită de el “fenomenologia spiritului”, care încearcă să surprindă mecanismele logice de trecere de la abstract la concret, de la principiul abstract al lumii, Absolutul, la ceea ce reprezintă rezultatul final al devenirii lui, Spiritul Absolut.

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

#### 4. Materialismul german. Marxismul.

**Feuerbach Ludwig** (1804-1872) - filozof materialist și ateu german. Concepțiile filozofice ale lui s-au format sub influența filozofiei lui Hegel, adeptul înflăcărat al căruia a fost la începutul carierei sale, ca mai apoi în cartea “Contribuții la critica filozofiei

hegeliene”(1839) să supună unei critici serioase idealismul lui Hegel ca bază teoretică a religiei. În alte lucrări - “Esența creștinismului”(1841); “Teze preliminare cu privire la reforma filozofiei”(1842); “Principiile filozofiei viitorului”(1843) L. Feuerbach argumentează, că religia și idealismul au o temelie comună, unele și aceleași rădăcini: atribuire gândirii umane o esență de sine stătătoare, care numai în fantezie și nu în realitate pot fi rupte de om și contrapuse lui. Idealismul este pentru el o construcție speculativă despre suprasenzorial, iar religia este un idealism raționalizat.

L. Feuerbach consideră, că obiectul filozofiei trebuie să fie nu spiritul contrar naturii și nu natura contrară spiritului, ci omul în unitatea esenței sale corporale și spirituale. În centrul filozofiei trebuie să fie **omul**, sau filozofia trebuie să fie antropologie. Toate enigmaticele idealismului vor dispărea dacă noi vom înțelege natura lor – absolutizarea și zeificarea capacităților umane.

În concepția lui L. Feuerbach cât pozitiv, atât și negativ. El critică idealismul lui Hegel, dar n-a putut păstra pozitivul, împreună cu idealismul L. Feuerbach a înlăturat și dialectica din filozofia hegeliană. El este materialist, dar materialismul lui este metafizic și mecanicist. Pune în centrul filozofiei sale omul, dar îl privește ca ființă biologică (și nu socială), ca individ abstract. Omul este o ființă naturală și relațiile între oameni sunt tot naturale. L. Feuerbach critică religia, arată rădăcinile ei sociale și totodată propune o nouă religie care trebuie să zeifice omul, să se bazeze pe iubirea generală și interacțiunea dintre “Eu” și “Tu”. Tendința omului spre fericire ca forță motrică a voinței umane duce inevitabil la conștientizarea datoriei morale, deoarece “Eul” nu poate fi fericit și exista fără “Tu”. Tendința spre fericirea personală depășește limitele egoismului, ea este nerealizabilă în afara comunității umane.

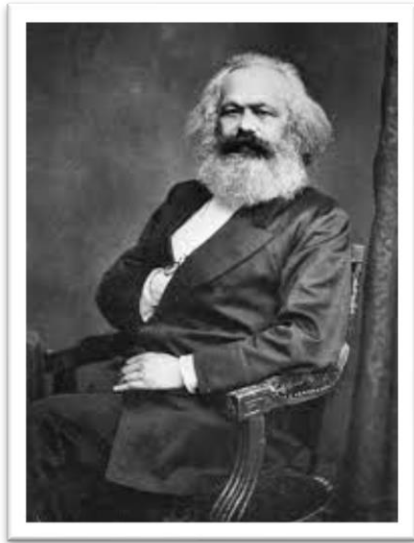
În teoria cunoașterii L. Feuerbach s-a pronunțat în calitate de adept al empirismului și senzualismului, afirmând cognoscibilitatea lumii și criticând agnosticismul lui Kant. Dar ca și materialismul în întregime, teoria cunoașterii lui L. Feuerbach purta un caracter metafizic, contemplativ.

În interpretarea fenomenelor sociale el a rămas pe pozițiile idealismului. L. Feuerbach afirma, că orînduirile sociale se schimbă odată cu schimbarea formelor religiei, iar societatea este doar o comunitate de numeroși indivizi, uniți între ei prin legături naturale.

**Marxismul** este totalitatea de idei filozofice, economice și social-politice, formulate inițial de Marx și Engels și dezvoltate mai departe de către V. Lenin. În marxism se abordează un șir de probleme extrem de importante referitor la existență, conștiință, legitățile dezvoltării și funcționării societății. Pentru prima dată a fost dată interpretarea materialistă a istoriei și societății, se formulează dialectica materialistă, ideea practicii. Apariția marxismului a fost condiționată de următoarele premise:

- Social-economice –generalizarea mișcării revoluționare din acea perioadă (răscoalele din Silezia, Lion, mișcarea ciartistă).
- Naturalist-științifice – formularea teoriei celulare, legii conservării și păstrării energiei și teoria evoluționistă a lui Darwin.
- Izvoarele teoretice – socialismul utopist francez, economia politică engleză și filozofia clasică germană.

Dezvoltarea societății conform marxismului are loc ca rezultat al luptei de clasă și contradicțiilor modului de producție. Lupta de clasă duce la lichidarea societății cu clase



antagoniste și respectiv lichidarea exploatării, la eliberarea proletariatului. V.Lenin completează marxismul cu ideea posibilității revoluțiilor socialiste în țările înapoiate, predominant agrare. Ideile lui Lenin au stimulat revoluțiile și schimbările sociale în țările subdezvoltate ca Rusia, China, Iugoslavia, democrațiile populare ș.a. Marxismul a influențat puternic dezvoltarea gândirii filozofice, economice și social-politice a sec.XX.

Astăzi există o multitudine de păreri referitor la esența și rolul marxismului și aceasta este condiționat de aceea, că marxismul nu-i o concepție omogenă, nu-i numai o construcție teoretică, ci și un sistem de idei conceptuale și abordări ideologice. Aici se referă marxismul clasic, ideile formulate de K.Marx și F.Engels. Aici se referă și interpretarea și dezvoltarea marxismului de către Lenin și aplicarea lui la realitatea rusă. Tot aici se include și varianta totalitaristă a lui Stalin. Mai există varianta social-democratică a marxismului precum și neomarxismul. Deci dacă criticăm marxismul, atunci trebuie să avem în vedere anumite idei concrete ce s-au învechit și nu corespund realității.

### **Întrebări de autoevaluare și teme de reflecție:**

1. Ce este caracteristic pentru gândirea filozofică din această perioadă?
2. Care sunt deosebirile între paradigma ontologică și gnoseologică?
3. Care sunt curentele de bază în paradigma gnoseologică?
4. Evidențiați deosebirea dintre metoda inductivă și cea deductivă?
5. Care sunt momentele tangențiale și diferențiale în filozofia modernă și cea renescentistă?
6. Prin ce se deosebește filozofia lui Bacon de cea a lui Descartes?
7. Ce subînțelege teoria solipsismului la Berkeley?
8. Cum este concepută ființa umană de către Hume?
9. Ce este caracteristic pentru materialismul francez?
10. Pe ce se bazează iluminismul francez?
11. Ce perioadă cuprinde filozofia clasică germană?
12. Ce reprezintă „nomen-ul” la Im. Kant?
13. Care sunt treptele cunoașterii la Im. Kant?
14. Care sunt părțile componente ale sistemului filozofic la Hegel?
15. Ce este omul în viziunea lui Feuerbach?
16. Ce reprezintă marxismul?

## **Tema 7. Filosofia Contemporană: orientări și stiluri de gândire.**

Lecția 1. Orientările principale ale filozofiei occidentale contemporane.

Lecția 2. Criza metafizicii tradiționale. Ludwig Wittgenstein.

Lecția 3. Heidegger – metafizicianul secolului al XX-lea.

## **Tema 7. Filosofia Contemporană: orientări și stiluri de gândire.**

### **Lecția 1. Orientările principale ale filozofiei occidentale contemporane.**

#### ***Obiective de învățare:***

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filozofice în perioada contemporană;
- ✓ să apreciați filosofia contemporană în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filozofice în perioada contemporană.

#### ***Subiecte:***

1. Caracteristica generală a filozofiei contemporane.
2. Orientările și curentele scientismului.
3. Orientările antropologice.
4. Curentele filozofico-religioase.

***Cuvinte-cheie:*** positivism, existențialism, neospiritualism, filosofia vieții, scientism, empiriocriticism, neopozitivism, pragmatism, fenomenologie, antropologie filozofică.

#### **1. Caracteristica generală a filozofiei contemporane.**

Există mai multe păreri despre începutul filozofiei contemporane. Unii socot, că filozofia contemporană este o filozofie neclasică și se începe după filozofia clasică germană. Alții admit începutul filozofiei contemporane la sfârșitul secolului trecut, începutul secolului nostru, după primul război mondial, alții chiar și după al doilea război mondial. Diversitatea asta de păreri este legată, în primul rând, de aceea că nu se poate aplica o demarcație cronologică strictă. În al doilea rând, în filozofia contemporană sunt unele curente filozofice elaborate anterior (tomism, kantianism, hegelianism), dar care au o înfățișare nouă. Și în al treilea rând, majoritatea curentelor filozofice ale filozofiei contemporane (pozitivismul, existențialismul, neospiritualismul, filosofia vieții ș.a.) au premisele sale filozofice situate în jurul jumătății secolului trecut. Probabil corectă este părerea conform căreia se poate admite drept intrare în filozofia contemporană a doua jumătate a secolului trecut.

Filozofia clasică interpreta lumea ca un sistem unic rațional de pe pozițiile paradigmei subiect și obiect, admiteau că rațiunea este capabilă să cunoască lumea, credeau în progresul științei, înaintau cerința de a cunoaște lumea cu scopul de a o transforma rațional, că cunoașterea este accesibilă fiecărui individ. Însă deacum în concepțiile lui A Schopenhauer, F Nietzsche și succesorilor apare un scepticism, o convingere că cunoașterea și procesul de căpătare a

adevărului sunt accesibile nu fiecărui individ, că lumea nu-i un sistem unic rațional, că progresul științelor a dus la consecințe groaznice pentru omenire.

Filozofia occidentală contemporană este o filozofie neclasică, se prezintă ca ceva extrem de eterogen, ea are o dinamică specifică, se caracterizează printr-o problematică nouă, prezintă tendințe noi și totodată pune într-o lumină nouă problemele tradiționale. Filozofia contemporană este concepută ca analiza logică a științei, ca reflecție asupra trăirilor personale, ca imagine a lumii obiective, ca antropologie, ca metafizică. Cu alte cuvinte filozofia contemporană prezintă o multitudine de orientări, curente, sisteme ce interacționează și înregistrează împreună o dinamică. Filozofia nu se dezvoltă liniar. În filozofia contemporană sunt puse un șir de probleme, care au un caracter general-uman: lumea și locul omului în ea, esența omului și menirea lui în lumea contemporană, individul și omenirea, soarta civilizației umane, unitatea și multitudinea culturii, problemele globale și supraviețuirea omenirii ș.a. dar trebuie să facem o deosebire într-o oarecare problemă și interpretarea ei într-un sistem filozofic, deoarece asta nu-i unul și același lucru.

Filozofia occidentală contemporană are următoarele trăsături:

- A înregistrat o “cotitură lingvistică” în urma căreia domeniul comunicării, al limbii este abordat ca un mediu fundamental al existenței, cunoașterii și acțiunii.
- Abordează finitudinea existenței umane ca un reper fundamental al existenței și caută să reconstruiască întregul tablou al lumii pornind de la acest reper.
- Abordează sensul cunoștințelor și acțiunilor ca o problemă cheie a cunoașterii și activității.
- Abordează tehnica ca un domeniu important al vieții (cultul rațiunii tehnico-științifice).
- Logica și teoria științei se află în centrul meditației filozofice. Pe baza reflexivității tinde să devină metafizică și să se concentreze devalorizarea asupra condițiilor formale ale raționalității cunoștințelor și acțiunilor.
- Tendința către misticism și iraționalism. Criza spiritualității și normelor și principiilor morale, care periodic au loc în societate, duc la răspîndirea curentelor mistice și iraționaliste. În sec.XX au căpătat o largă răspîndire teoria psihotransmutației a lui G.I.Ghiurdjiev, misticismul cosmic a E. Blavatscaia, neocreștinismul lui D. Merejcovschi, renașterea spirituală a lui H. Keyserling.
- Scientism și antiscentism.

Filozofia clasică se baza într-o măsură oarecare pe știință, avea un optimism gnoseologic. Gîndirea științifică era un etalon, model al gîndirii filozofice. În filozofia contemporană se abat de la acest principiu. **Scientismul** apare ca o consecință a RTȘ și este o absolutizare necritică a științei, încredere că știința poate să rezolve absolut toate problemele sociale. La scientism se referă neopozitivismul, raționalismul critic, neorealismul, postpozitivismul ș.a. Antiscentismul dimpotrivă supune criticii știința și tehnica și pune sub semnul întrebării capacitatea lor de a asigura progresul social. Cere de a limita expansia socială a științei și de a o egala cu alte forme a conștiinței sociale – religia, morala, arta ș.a. La antiscentism se referă existențialismul, antropologia filozofică, curentele filozofico-religioase.

Care trebuie să fie atitudinea noastră față de filozofia occidentală contemporană? Pînă nu demult în analiza acestei probleme noi ne conduceam de paradigma marxistă – că filozofia occidentală contemporană este reflectarea crizei generale a capitalismului și că în ea predomină orientările idealiste. Dacă să fim obiectivi, atunci teza despre criza generală a capitalismului nu



s-a adeverit și filozofia occidentală nu poate fi redusă numai la cercul școlilor idealismului. Orice filozofie adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei, este un tip specific de gândire. Din aceste considerente cu cât mai multe tipuri de gândire există, cu atât mai bine este pentru dezvoltarea spirituală și socială a omenirii. Filozofia exprimă și totodată

modelează conștiința critică a unei epoci, desemnează și proiectează perspectivele acesteia. Deci atitudinea noastră către filozofia occidentală contemporană trebuie să fie obiectivă, critică, trebuie să evidențiem problematica respectivă, soluționarea ei și locul acestei filozofii în viața spirituală.

## 2. Orientările și curentele scientismului.

**Pozitivism** - curent în filozofia contemporană întemeiat de August Comte (1798-1857), John Stuart Mill (1806-1873) și Herbert Spencer (1820-1903). Apare la mijlocul secolului trecut ca reacție la dominația naturfilozofiei, ce pretindea la rolul științei științelor și nu mai putea juca rol progresiv în dezvoltarea spirituală. Filozofia pozitivistă neagă rolul filozofiei ca concepție generalizată despre lume și se limitează la științele concrete (empirice), confirmate de experiență. Principala problemă în pozitivism este raportul dintre filozofie și știință. Pozitiviștii contrapun știința filozofiei și socoteau că adevărata știință este știința concretă, experimentală. Problemele filozofice le priveau ca fără sens, ca speculații metafizice ce nu pot fi verificate experimental. Pozitiviștii reșeau din faptul, că în epoca modernă s-au obținut succese în cunoaștere și dezvoltarea tehnico-economică prin cercetarea metodică pe baza experienței, deci prin cercetarea pozitivă. Caracterul pozitiv al preciziei științifice a fost luat ca bază pentru o filozofie pozitivistă.

După A. Comte istoria societății se desfășoară pe o linie ascendentă pe care se succed "epoci organice" în care se menține ordinea socială tradițională și "epoci critice" în care se destramă ordinea tradițională. A. Comte considera că marea criză politică și morală a societății actuale este rezultatul unei anarhii intelectuale. Filozofia pozitivistă este preocupată de a afla temelia pentru consensul social. A. Comte afirma, că izvorul dezacordurilor sociale se află în metafizică care domină mințile oamenilor și pune întrebări ce nu pot fi soluționate într-o manieră nesusceptibilă de contradicere. Știința ar fi această modalitate, căci concluziile ei se sprijină pe fapte și sunt unanim acceptate.

A. Comte socotea, că progresul social este determinat de progresul intelectual. Spiritul uman în dezvoltarea sa trece trei etape: 1) stadiul teologic, în care rațiunea umană caută esența ascunsă a lucrurilor și recurge în explicații la forțe supranaturale; 2) stadiul metafizic în care rațiunea umană caută aceeași esență, dar recurge în explicații la entități abstracte; 3) stadiul pozitiv în care spiritul uman se dedică descoperirii de legi cauzale pe baze strict experimentale. Până în sec.XVII-XVIII predomina capacitatea teologică a rațiunii, iar în societate religia. În sec.XVIII o dezvoltare capătă metafizica, ce duce la dominația filozofiei, a însăși metafizicii, iar în sec.XIX capacitatea pozitivă a rațiunii duce la dominația științei.

În dezvoltarea sa filozofia pozitivistă a trecut trei etape:



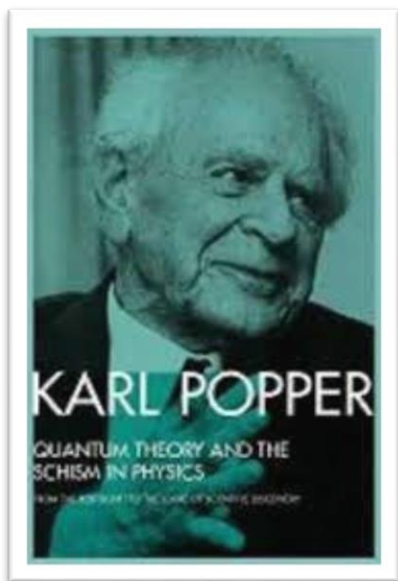
I etapă - **pozitivismul clasic** a lui A. Comte, J.S. Mill, H. Spencer. El neagă rolul filozofiei, valoarea cognitivă a cercetării filozofice. După părerea lor problemele și tezele filozofiei, care au un caracter abstract, nu pot fi nici controlate, nici rezolvate cu ajutorul experienței, deatăta le declară false ori lipsite de sens. A.Comte și-a pus scopul de a vindeca cunoștințele filozofice de boala artificialității abstracte. Pentru asta trebuia de restructurat principiile creației filozofice și scientizat filozofia. Un lucru n-a luat în seamă Comte, că această încercare putea să ducă la transformarea filozofiei în știință, ori ridicarea ei deasupra științei în calitate de sintezator a cunoașterii științifice, ori lichidarea filozofiei ca fenomen sociocultural. Transformarea filozofiei în știință presupunea conștientizarea naturii și funcțiilor științei. A Comte considera că scopul științei constă nu în explicarea faptelor, ci numai în descrierea lor.

II etapă - **empiriocriticismul**, curent întemeiat în a doua jumătate a sec. XIX de către E. Mach și R. Avenarius (cunoscut încă sub numele de “al doilea pozitivism”). Noțiunea de empiriocriticism înseamnă “critica experienței”. Ca filozofie are scopul de a curăți experiența de orice elemente “metafizice” și de a formula o filozofie a științelor moderne ale naturii care să depășească opoziția dintre materialism și idealism. Principalele idei a empiriocriticismului sînt teoria “elementelor neutre” ale experienței, care stau la baza lumii (formulată de E.Mach) și teoria “coordonării principale”, conform căreia obiectul nu poate exista fără subiect, iar subiectul fără obiect (formulată de R.Avenarius). Empiriocriticismul la sfîrșitul sec. XIX - începutul sec. XX s-a manifestat ca “idealismul fizic”.

III etapă - **neopozitivismul**, apare în anii 20 a secolului nostru ca cercul de la Viena și cuprinde o mulțime de diverse teorii ce au la baza sa teoriile logice ale lui B.Russel (1872-1970) și L.Wittgenstein (1889-1951). Principalii reprezentanți – R. Carnap, M. Schlick, N. Reichenbach, G. Ryle, G. Moore, I. Austin, A. Ayer sunt logicieni, matematicieni, reprezentanți ai științelor naturii. Ei au încercat de a formula o filozofie după analogie cu logica cu un caracter riguros. Neopozitivii înlocuiesc filozofia cu analiza logică a limbajului științei și consideră științifice numai acele probleme care au o soluționare experimentală, ori logică, ori logico-experimentală. Ei socot că atît materialismul, cît și idealismul sînt speculații metafizice, lipsite de sens. Neopozitivismul, ca și celelalte varietăți a pozitivismului, a avut o influență asupra multor fizicieni, logicieni și altor oameni de știință.

**Pozitivismul logic** a fost fondat de Moritz Schlick (1882-1936) și Rudolf Carnap (1891-1970). Trăsătura lui principală a fost încercarea de a dezvolta și sistematiza empirismul cu ajutorul echipamentului conceptual oferit de cercetările moderne din logică și matematică, mai ales de lucrările lui Russell și Wittgenstein. Pozitivismul logic interpretează cunoașterea ca descriere a formelor și calcul al acestora. Consideră că problemele tradiționale ale filozofiei și-au pierdut sensul. Filozofiei îi revine sarcina elucidării sensului enunțurilor, ea nu mai este un sistem de cunoștințe, ci o activitate de analiză logică a limbajului. Prin filozofie enunțurile se clarifică, prin știință ele se verifică. Un cuvînt are semnificație numai dacă propozițiile elementare în care el intră sunt reductibile la propoziții protocolare, care la rîndul lor sunt raportate la datul nemijlocit.

**Postpozitivism** - o totalitate de concepții metodologice a filozofiei științei, care au venit în schimb metodologiei pozitivismului logic. S-a format în anii 60-70 a secolului nostru sub influența ideilor lui K. Popper (1902-1994). El pune problema deosebirii științei de pseudoștiință și consideră că teoriile științifice nu sunt adevărate ci numai verosimile. K. Popper critică intențiile neopozitivistilor de a apela la experiență și inducție și le consideră



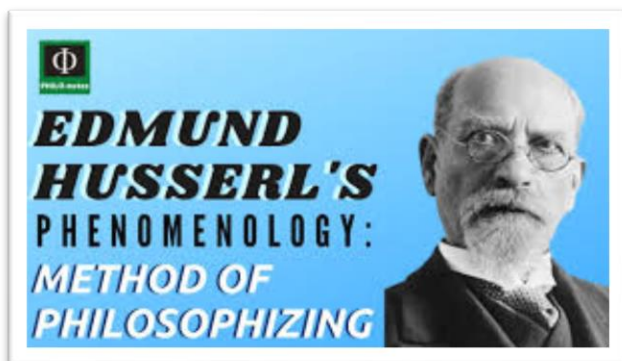
insuficiente pentru a deosebi știința de pseudoștiință, arătând că o verificare experimentală poate să reziste cele mai neverosimile prognoze astrologice. Deci criteriul științei este nu verificabilitatea, ci falsificabilitatea – proprietatea unui enunț ori a unei teorii de a putea fi respinsă de experiență.

Trăsătura principală a postpozitivismului este diversitatea imensă de concepții metodologice și critica lor reciprocă. Printre ele sînt falsificaționismul lui K. Popper, concepția revoluțiilor științifice a lui T.S. Kuhn, metodologia programelor de cercetări științifice a lui I. Lakatos, concepția cunoștințelor neevidente a lui M. Polanyi, concepțiile lui S.E. Toulmin, D. Agassi, U. Sellars ș.a. Pentru postpozitivism este caracteristic: îndepărtarea de la logica simbolică și adresarea la istoria științei; schimbarea problematicii cercetărilor metodologice (dacă pozitivismul vedea problema

sa principală în structura cunoștințelor științifice și limbaj, postpozitivismul - în înțelegerea cunoștințelor științifice), refuzul de la dihotomia strictă dintre empiric și teoretic, știință și neștiință, știință și filozofie care sînt caracteristice pentru pozitivism; tendința de a se baza pe istoria științei, pe istoria apariției, dezvoltării și schimbării concepțiilor științifice; pun sub semnul întrebării ideea acumulării cunoștințelor, ei preferă să vorbească nu despre acumularea cunoștințelor, dar despre schimbarea lor (această idee este dezvoltată mai departe de filozoful american Thomas Kuhn, care consideră că evoluția științei nu-i altceva decît schimbul paradigmelor). În jurul anilor '80 discuțiile pe problemele postpozitivismului au intrat în impas, iar postpozitivismul își pierde actualitatea.

**Pragmatism** (din l.gr. pragma - “acțiune”) curent în filozofia contemporană, răspîndit mai mult în SUA. A fost întemeiat în anii 70-80 al secolului trecut de Ch. Peirce (1839-1914) și dezvoltat de W.v. James (1842-1910) și J. Dewey (1859-1952). Ei au dezvoltat mai multe idei - o teorie a realității, a cunoașterii, a silogismului, a semnificației. Ca și pozitiviștii atenția principală o concentrează asupra problemelor logicii și teoriei cunoașterii. Reprezentanții pragmatismului au ajuns la concluzia, că viața este baza cunoașterii, cunoașterea este activitate, adevărul unei judecăți depinde de reușita acțiunii pe care o orientează. Cunoașterea presupune trecerea de la starea de îndoială la obținerea unei convingeri. Convingerea este o stare conștientă, duce la lichidarea îndoielii și formează un mod de comportament. Diferite convingeri se deosebesc prin felurile de comportament. Deci adevărul nu este o reflectare a realității obiective, ci o convingere subiectivă care în rezultatul activității aduce folos. O variantă a pragmatismului este instrumentalismul - concepție filozofică dezvoltată de J. Dewey. El socotea că noțiunile, categoriile, legile și teoriile științifice nu reflectă realitatea, ci sînt instrumente pentru efectuarea unor activități și transformarea realității.

**Fenomenologie** – studiu descriptiv al unei totalități de fenomene, metodă propusă de E. Husserl (1859-1938). Pînă la dînsul (Lambert, Kant, Hegel) se înțelegea ca o cercetare descriptivă. Husserl, fiind logician, încearcă să descrie operațiile spiritului, să degaje esențele pe care individul le percepe. El și-a pus scopul de a construi o știință a științei, de a dezvălui lumea vitală, lumea vieții cotidiene ca temelie a cunoașterii. Husserl considera că a începe studiul lumii vitale trebuie de la conștiință, fiindcă realitatea este accesibilă oamenilor numai



prin conștiință (existentul fundamental incontestabil). Important este nu realitatea ca atare, dar aceea cum ea se percepe și înțelege de către om. Principala caracteristică a conștiinței este orientarea ei permanentă la obiecte, intenționalitatea ei. Conștiința ca și cum ar construi lumea, introducând în ea sens. Toate tipurile de realitate cu care are de a face omul se

explică din actele conștiinței. Realitate obiectivă în afară și independent de conștiință pur și simplu nu-i. Fenomenologia lui Husserl, care a fost mai întâi o logică, se dezvoltă într-o filozofie a spiritului ca pe urmă să devină o filozofie a vieții.

### 3. Orientările antropologice.

**Antropologie filozofică** – în sensul larg al cuvântului, ramură a filozofiei care studiază esența și perspectivele omului, concepție despre om. Problema omului foarte diversă, aflată în centrul reflexiei filozofice din cele mai vechi timpuri, a fost abordată de pe cele mai diferite poziții (materialistă sau idealistă, umanistă sau antiumanistă, optimistă sau pesimistă, religioasă ori ateistă) și din diverse perspective (biologică sau sociologică, ontologică sau axiologică). Antropologia filozofică este concepută ca o știință sintetizatoare, generalizând atât datele științelor particulare, cât și cele ale disciplinelor filozofice care privesc omul: etica, teoria culturii și a valorilor. Omul apare astfel ca o individualitate biopsihică și ca realitate socială.

În sensul îngust al cuvântului, antropologia filozofică este un curent în filozofia occidentală contemporană care s-a început în lucrările lui M. Scheler (1874-1928) și dezvoltat mai departe de A. Gehlen, G. Plessner, E. Rorhacker, N. Hengstenberg ș.a. Esența acestui curent constă în încercarea de a determina bazele și sferile existenței umane, individualității umane, posibilitățile creatoare a omului, reeșind din om și prin el însuși de a explica atât propria lui natură, cât și a sensului și semnificației lumii înconjurătoare. Fondatorul acestui curent M Scheler considera, că în principiu toate problemele fundamentale ale filozofiei pot fi reduse la o singură întrebare: ce este omul? După părerea lui, mulțimea științelor despre om mai mult că încurcă decât clarifică concepția despre esența omului. Din aceste considerente antropologia filozofică trebuie să fie o știință obiectivă, care să restabilească imaginea filozofică integrală a omului și să se deosebească de concepțiile metafizice apriori și speculative a filozofiei din trecut. Pentru antropologia filozofică este caracteristic un pluralism metodologic care a dus la apariția unor concepții antropologice de sine stătătoare (biologice, culturale, religioase, pedagogice ș.a.).

**Filozofia vieții** - grupare de școli filozofice de la sfârșitul sec.XIX și începutul sec.XX, care încearcă înțelegerea fenomenului cunoașterii și al culturii în legătură cu viața, exagerând rolul factorului biologic. Reprezentanții acestui curent sunt F.Nietzsche (1844-1900), W.Dilthey (1833-1911), H. Bergson (1859-1941), G. Simmel (1858-1918), O. Spengler (1880-1936), E. Spranger, H. Keyserling. Ei încep de la noțiunea "viață" ca realitate primară, proces organic integral, care precede separării materiei și spiritului, existenței și conștiinței. Viața este o noțiune polisemantică și nedefinită, care permite diferite interpretări – în aspectul biologic (Nietzsche), cosmologic (Bergson) și cultural-istoric (Dilthey, Simmel, Spengler).

În concepția voluntaristă a lui Nietzsche realitatea vitală primară se exprimă în forma “voinței către putere”. În teoria lui Bergson viața este ca un “elan vital” cosmic, esența căruia este conștiința ori supraconștiința. La Dilthey și Simmel viața este un torent de retrăiri determinate cultural-istoric. Cu alte cuvinte viața este un proces integral de dezvoltare creatoare



permanentă în contradicție cu lumea neorganică, mecanică, devenită încremenită. Procesul vieții nu poate fi cunoscut de către rațiune, care este ruptă de viață. Cunoașterea rațional-mecanicistă și științele care se bazează pe ea pot să cunoască numai relațiile dintre obiecte, dar nu însăși obiectele. Cunoașterea rațională este menită să satisfacă numai interesele practice, utilitare. Acestei cunoașteri se opune cunoașterea aintelectuală intuitivă, cunoașterea imaginativ-simbolică a realității vitale iraționale. Cel mai adecvat mod de cunoaștere și exprimare a vieții este produsul artei, poezia și muzica. Metodele raționale sunt înlocuite de intuiția estetică. Din aceste considerente filozofia vieții o deosebită atenție atrage momentului intuitiv-inconștient, mitului.

Societatea este concepută ca un șir de sisteme culturale închise, unice, irepetabile, care trec în dezvoltarea sa procesul, asemănător ciclului biologic a organismului viu de la naștere pînă la moarte. Apariția crizei în societate Nietzsche vedea în răspîndirea raționalismului, creștinismului, care afirmă și apără instinctele “turmei”, “valorile celor slabi”. De aici ia naștere nihilismul lui Nietzsche, care chema la reevaluarea radicală a normelor și valorilor general acceptate de pe pozițiile vieții naturale, cultul supraomului, unicul exponent al valorilor adevărate a vieții. La Spengler după perioada de înflorire a culturilor apare perioada apusului, declinului, unde masele populare se transformă în gloate cu forme de comportament respectiv. Unele idei ale filozofiei vieții au fost ulterior folosite de către ideologii fascismului.

**Existențialism** – orientare în filozofia contemporană care se ocupă de problema existenței concepută ca fondul lăuntric ascuns, autentic ființării umane. Într-un spirit radical subiectivist și pesimist dezvoltă filozofia morală a lui Pascal, Kierkegaard (1813-1855), Nietzsche, Dostoevski (1821-1881). Existențialismul apare în Germania după primul război mondial ca o reacție antiintelectualistă, explorînd sfera subiectivității umane, cu elemente de critică romantică a societății capitaliste, a tehnicii care anihilează personalitatea K. Jaspers (1883-1969), M. Heidegger (1889-1976). În timpul și după al doilea război mondial s-a constituit existențialismul francez J.P. Sartre (1905-1980), A. Camus (1913-1960), G. Marcel (1889-1973), cu vădite tendințe etice și umaniste. Existențialismul și-a găsit remarcabile expresii literar-artistice în operele lui Kafka, Sartre, Camus ș.a. ca și în teatrul absurdului.

Principiala problematică a existențialismului este ontologia, teoria despre existență. M. Heidegger, de pildă, promovează o ontologie-fundamentală, înțeleasă ca ontologie a ființării umane (ontologie într-un sens mai îngust). Însă, după cum afirma încă Kierkegaard, existența nu poate fi exprimată în gândire, este impenetrabilă pentru gândirea științifică. După părerea lui M. Heidegger existența este ceva mistic, este ceva intern, inaccesibil senzațiilor și rațiunii. Rațiunea nu clarifică existența, ci o întunecă. De aceea metoda științifică este inutilă în autocunoașterea omului. Existența, după părerea existențialiștilor, nu trebuie redusă nici la

ceva material, nici la ceva spiritual. Existența este ceva intern care permanent trece în extern, în existența obiectuală. Existența obiectuală nu-i adevărata existență a omului și pentru atingerea adevăratei existențe omul trebuie să facă o alegere hotărâtoare prin trecere de la existența contemplativ-senzorială (determinată de mediul exterior) la sine însăși, unicul și irepetabilul.

Existențialistii încearcă să exprime universul făcând o întoarcere spre interioritate, spre formele concrete ale trăirilor psihologice (grija, facticitatea, autenticitatea, proiectul, libertatea). O realitate “în sine” nu există, realitatea există numai ca parte componentă a ființei umane. Existența umană deasemenea nu este de sine stătătoare, ea are un caracter intermediar, este dependentă de ceva, cu alte cuvinte ea este inter-esse (ceva intermediar, intenția de a fi).

Ființarea umană, existența înseamnă “a-fi-în-lume”. Ființarea umană și lumea coabitează, se presupun reciproc, ca părți componente. Deci “a-fi-în-lume” presupune a fi împreună și a ființa umană împreună, a ființa mereu împreună cu ceilalți avînd același mod de ființare. Ființarea umană în lume nicidecum nu prezintă un subiect individual, nici un subiect general. Ea are ca subiect un “neutrum”, ceva impersonal. Nu ființăm noi însăși, ci prin noi ființăm ceva impersonal. Acest impersonal face ființarea umană inautentică. Dar omul dotat cu nevoia comunicării și solidarității este în stare prin proiectul său liber să-și transforme ființarea sa în ceva autentic, să devină el însuși.

Pentru atingerea existenței autentice M.Heidegger propune două determinări originare: “simțirea” lumii, felul în care ne simțim cu ea și “comprehensiunea”, modul în care ajungem să o înțelegem (care sunt determinate de vorbire și de limbaj). Unul dintre modurile “simțirii” este frica, care dezvăluie un dat fundamental al ființării umane – faptul de a fi “aruncat” în lume, de a fi ființă a cărei existență este permanent în joc. Frica în înțelegerea existențialistă nu este ceva psihologic, ceva un fenomen fizic, ci o groază metafizică – capacitatea omului de a-și da seama de ceva zguduitor. Existența apare ca ceva zguduitor, ca o prăpastie fără fund, despre care el nici nu-și dă seama. La existența adevărată poate să ducă nu numai frica, dar și alte fenomene și stări de limită, ca “alarma existențială”, “greața”, “plictiseala”, sau cînd omul este pus în fața pericolului. Deasemenea moartea este un eveniment de maximă profunzime și gravitate. Conștientizarea morții este condiția dobîndirii unității și autenticității ființării specifice umane. Omul este ca un proiect care trăiește, se desfășoară, realizează ori nu se realizează. Procesul atingerii ființării umane autentice de către individ are loc pe parcursul întregii lui vieți, nepirzîndu-și actualitatea, tensiunea și dramatismul acestui proces.

În explicarea realității existențialistii evidențiază trei niveluri: lumea empirică sau obiectuală, existența și transcendența. La Kant transcendent înseamnă aceea ce se găsește dincolo de posibila experiență. La existențialisti – este ceva supranatural, ceva ce se găsește dincolo de capacitățile naturale de cunoaștere și îl pune pe om dependent de puterea, grația divină, în legătură cu asta în existențialism nu există teoria cunoașterii. De teoria cunoașterii are nevoie empiristul și raționalistul. Pentru existențialisti principalul este intuiția, ea este ultima instanță în cunoaștere și criteriu al adevărului. În lumea empirică există orientarea, iar în existență și transcendență – înseninarea, intuiția. Adevărul ca și existența nu pot fi constituite, cunoscute, ele pot fi numai dezvăluite, descoperite, concepute intuitiv. Adevărul este creația liberă a subiectului pentru sine însăși.

În privința moralității la existențialisti se observează un relativism moral. Ei neagă semnificația normelor și cerințelor morale și afirmă că izvorul moralității omului este “eul”

individual, egoist. Existențialiștii inspiră fiecare o idee foarte importantă și utilă – responsabilitatea individuală a omului față de sine însuși și alți oameni despre tot ce se petrece.

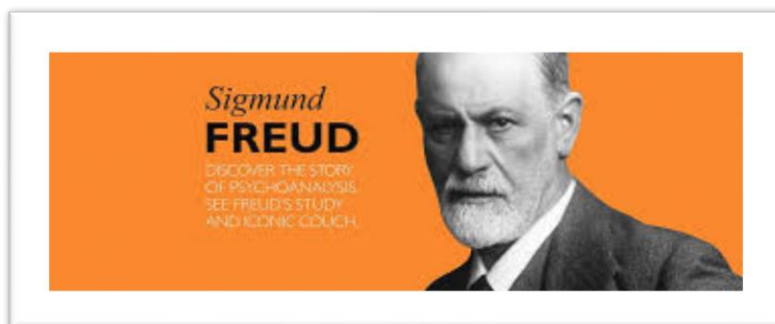
Deosebim două ramuri a existențialismului: existențialismul religios (K. Jaspers, G. Marcel, M. Buber ) și ateu (M. Heidegger, J.P. Sartre, N. Abbagnano). Existențialismul religios este ca o varietate a filozofiei creștine, care se desfășoară în condițiile existenței și dezvoltării ateismului. Ei cheamă omul să se întoarcă spre Dumnezeu, spre autoaprofundare, care permite de a atinge o nouă dimensiune a existenței – transcendența. Existențialismul religios afirmă, că Dumnezeu există pentru acei ce cred, pentru cei ce nu cred – Dumnezeu nu există. După expresia lui G.Marcel – Dumnezeu este prietenul cel mai apropiat și intim, care nu te minte niciodată. Existențialismul ateu este filozofia nihilismului total, este o concepție ce a dus la extremism și terorism.

**Structuralism** – o serie de orientări în filozofia contemporană care absolutizează metoda structurală. Noțiunea de structură se folosește în matematică, psihologie (geștaltism), lingvistică (de către F. de Saussure(1857-1913), în fizică (Schrodinger), chimie, biologie Bertalanfy (1901-1972). Structuralismul pătrunde și în științele sociale – etnologie, sociologie, economie, istoria, critica literară și de artă, exprimând tendința acestor științe spre formalizare și matematizare, spre găsirea unui limbaj și a unor metode cât mai exacte, obiective, analoge celor ale științelor naturii.

Structuralismul consideră obiectele ca sisteme, ansambluri organizate de elemente. O structură se prezintă ca un tip sau un model ideal (o totalitate de raporturi și relații care unesc componentele obiectului) independent de natura lor substanțială. După părerea structuraliștilor, structura este noțiunea principală și primordială, ea determină atât obiectele și realitatea, cât și gândirea umană. Scopul principal a structuralismului este descoperirea structurilor universale a realității sociale și gândirii umane. În acest sens structuralismul a realizat unele succese nu numai în lingvistică, psihologie, dar și în etnologie, în studierea societății primitive Levi-Strauss (n.1908), al raporturilor subconștientului și inconștientului Lacan (1901-1981), al unor probleme de filozofie a culturii Foucault (1926-1984).

Levi-Strauss considera că gândirii mitologice și gândirii științifice îi sunt caracteristice unele și aceleași structuri, că ele se supun unor principii logice comune. Noi gândim despre diferite conținuturi, iar forma, structura gândirii este aceeași. Tot Levi-Strauss afirma, că conștiința apare numai la intersecția multor structuri inconștiente a spiritului uman, cărora le corespunde anumite structuri a realității sociale. Neajunsul multor concepții etnologice constă în aceea, că ele sunt prelucrate numai la nivelul conștiinței și se ignorează nivelul inconștient (care nu pot fi observate direct, nemijlocit).

Alt reprezentant al structuralismului Lacan formulează ideea asemănării, analogiei structurilor limbajului și mecanismelor manifestării inconștientului. Studiind limbajul cu structurile sale (în care se manifestă simbolicul și semnificația) noi putem pătrunde în tainele inconștientului. Inconștientul se manifestă simbolic în limbaj, activitate, creație. Simbolicul absolut domină asupra realului și imaginativului, fiindcă realul ca atare nouă nu ni se dă, iar imaginativul este iluzoriu și subiectiv. Inconștientul este condiția necesară studierii obiective a conștiinței – inconștientul este aceea ce se găsește în afara conștiinței și ne dă acces la conștiință.



În anii 70 – 80 în Franța și SUA apare un nou curent – poststructuralism, care încearcă să facă o critică și să depășească neajunsurile structuralismului – absolutizarea structurii, caracterul aistoric și

reducționismul lingvistic.

**Psihanaliza** - concepție psihologică a lui S. Freud (1856-1939) cunoscută încă sub numirea de freudism, metodă psihoterapeutică și teorie despre rolul inconștientului în viața omului și dezvoltarea societății. A întreprins o tentativă de a da o lămurire unitară și integrală a psihicului și conduitei umane, să dezvăluie mecanismele activității psihice, să evidențieze rolul diferitor nivele ale psihicului și raporturile dintre conștient, inconștient și subconștient. Psihanaliza preconizează studierea mecanismelor ascunse a sufletului uman. Conform psihanalizei, psihicul uman este format din trei niveluri: “eul ambigen”(id), “eul” (ego) și “supra-eul” (super-ego). “Eul ambigen” prezintă totalitatea fenomenelor inconștiente ca diferite instincte, dorințe și pasiuni. “Eul” este nivelul conștient și mediatorul dintre eul-ambigen și lumea exterioară. “Supra-eul” (cenzura) este nivelul superior care conține diferite imperative a cuvenitului și interdicții socio-culturale. Fenomenele inconștiente tind să se realizeze, însă ele vin în conflict cu normele sociale și cu principiile morale ale individului. Ca rezultat “eul” se găsește între diferite contradicții, viața spirituală a omului permanent este zguduită de diferite conflicte. De obicei aceste conflicte se încep în frageda copilărie și în mod fatal determină soarta lui, aducând la diferite neuroze și psihoze. Rezolvarea acestor conflicte este legată de anumite mecanisme psihologice de protecție, care contribuie la adaptarea la realitatea socială.

În viața sa omul se conduce de două principii: 1) principiul plăcerii care este un program de funcționare a psihicului în limita cărui dorințele și pasiunile inconștiente sunt orientate spre a atinge plăcerea maximală; 2) principiul realității care corectează desfășurarea proceselor psihice în dependență de cerințele și posibilitățile mediului, care ar evita zguduiri și conflictele. Mecanismele psihologice de protecție pot într-o măsură oarecare să preîntâmpine conflictele individului cu mediul înconjurător, dar nu întotdeauna pot rezolva conflictele interne, condiționate de realitatea psihică. În cazurile date are loc procesul de refulare a dorințelor și pasiunilor social inadmisibile în sfera inconștientului, de unde ele tind să reapară sub o formă mascată. S.Freud socotește că anume acest proces de refulare și reapărere sub altă formă a dorințelor este cauza neurozelor și proceselor patologice. Boala cu simptomele sale este o manifestare denaturată a proceselor refulate. Tratamentul, după părerea psihanalizatorilor, se poate efectua prin diminuarea procesului de refulare și conștientizarea acestor impulsuri.

Rezolvarea conflictelor interne trebuie să fie prin obținerea conștientă a dorințelor, satisfacerea lor nemijlocită ori sublimarea lor. Prin descifrarea simptomelor, visurilor și altor acțiuni, psihanaliza trebuie să ajute la transferarea inconștientului în conștient. Metoda psihanalitică preconizează pentru analiza psihologică a cauzelor îmbolnăvirii și pentru tratamentul neurozelor (psihozelor) procedeele asociațiilor libere, bolnavul trebuie să relateze neîntrerupt și fără ocol toate stările emotive, reprezentările, ideile care-i trec prin minte. Psihoterapia psihanalitică presupune participarea bolnavului la tratamentul său, având scopul să

aducă în conștiință motivele ascunse ale comportamentului său, impulsurile și emoțiile refulate și să-l facă pe pacient să devină stăpîn pe comportamentul său.

Existența omului este dominată de două instincte - vieții (Eros) și morții (Tanatos), care se găsesc într-o luptă permanentă. S.Freud susținea existența unei sexualități infantile, desfășurînduse de la vîrsta sugarului și pînă la maturitate. În copilărie în dependență de mediul social și relațiile familiale, se pot forma unele complexe psihice, care au un caracter afectiv și pot influența ulterior viața psihică a individului (spre exemplu, complexul lui Oedip). Toate problemele social-culturale sînt interpretate de către psihanalisti prin prisma acestor instincte. Inconștientul poate să fie o forță nu numai creatoare, dar și distrugătoare. Nu numai majoritatea activităților umane, dar și toate fenomenele istorice culturale depind de dorințele inconștiente profunde, ce se realizează mai întîi de toate în religie, artă, filozofie. Dar există un antagonism între componentul biologic (natural) și cultura cu normele și idealurile ei, ele se contrazic. Cultura negativ acționează asupra omului. Exagerînd rolul sexualității psihanalistii afirmă, că cultura, morala reprimă dorințele sexuale ale omului. Ei compară cultura, morala cu creșterea nevroselor, pun problema “nevroselor colective”, “culturii nevrotice”, a comportamentului antisocial a individului și maselor.

**Hermeneutica** – curent în filozofia contemporană care are ca obiect teoria și practica interpretării textelor, lumii psihologice, istorice și sociale, înțelegerii lor. A fost întemeiată de către Schleiermacher (1768-1834) și Dilthey (1833-1911), dezvoltată mai departe de Gadamer (n.1900), Ricoeur (nominalism1913), Habermas (n.1929). În antichitate hermeneutica era măiestria explicării, tălmăcirii, traducerii textelor. În epoca medievală – metodă de interpretare a textelor biblice. O bună parte din hermeneutica actuală are originea sa nemijlocită în fenomenologia lui Husserl, existențialismul lui Heidegger, pozitivismul logic a lui Wittgenstein. Acești filozofi nu odată au subliniat, că multe pseudoprobleme apar din cauza că savanții nu se înțeleg între ei, că realitatea, lumea ni se prezintă nouă ca diferite sensuri și semnificații. Pozitivismul logic pentru rezolvarea acestei probleme (înțelegerea și exprimarea) a propus să perfecționeze limbajul, să formuleze un limbaj perfect din punct de vedere a logicii. Principala problemă de care se ocupă hermeneutica – înțelegerea și interpretarea. Dar aici apare o dificultate care constă, după expresia lui Gadamer, în existența “cercului hermeneutic”: pentru a înțelege este nevoie de interpretare, iar pentru a interpreta este nevoie de înțelegere. Cu alte cuvinte, cunoașterea este condiționată de un prealabil, de natura înțelegerii de sine a omului și a realității. Hermeneutica își propune să elucideze acest prealabil, să răspundă la întrebarea cunoașterii cum în genere e posibilă înțelegerea, care-s condițiile realizării ei.

Dilthey afirma, că există deosebire principială între științele naturii, bazate pe experiența exterioară și științele despre om, bazate pe experiența interioară. În științele despre om se concentrează spiritul care nu poate fi cunoscut rațional, dar numai înțeles. Înțelegerea este o procedură irațională, este reconstruirea vieții spirituale a trecutului codificată în texte. Înțelegerea presupune momente logice, dar nu se reduce la ele. Noi înțelegem mai mult, decît știm.

Metoda hermeneutică presupune rezolvarea următoarelor întrebări:

- Ce a spus autorul în textul respectiv?
- Ce a gândit autorul cu acel text?
- Este adecvat ceea ce autorul a spus și a gîndit cu acel text?



Exprimarea în forma limbajului nu numai că-i imprecisă și permanent trebuie perfecționată, dar cât de perfectă n-ar fi ea niciodată nu dovedește și nu atinge aceea ce o trezește la viață. În adâncimile vorbirii este prezent un sens ascuns, care poate să se manifeste ori să dispară imediat cum i s-a dat o formă de exprimare. Noi întotdeauna avem o părere preconcepută. Acel care vrea să înțeleagă textul trebuie să fie gata să mai perceapă și altceva la text. A înțelege înseamnă, mai întâi de toate, a ne lămuri în ceva și în al doilea rînd, a putea separa părerea altuia, a concepe aceea ce a presupus altul. Deci, o condiție necesară a hermeneuticii este înțelegerea obiectuală, situația care apare atunci cînd eu și altul avem de aface cu unul și același lucru.

Gadamer consideră, că interpretatorul privește trecutul de pe pozițiile contemporanității, el ca cum s-ar privi pe sine în oglinda trecutului și vrînd nevrînd vede în textele trecutului posibilitatea de a înțelege mai bine problemele contemporanității. De aceea el inconștient substituie sensurile din trecut, necunoscute cu ale sale proprii. Interpretatorul nu atît înțelege, cît interpretează; nu pătrunde în profunzimea gîndurilor străine, ci le dă o tălmăcire proprie. Înțelegerea fenomenelor cultural-istorice s-a dovedit a fi nu reconstruire, ci construire. Noi nu pătrundem în culturile străine, ci le construim pe ale noastre reeșind din imperativele zilei. Nu există nici un sens obiectiv, sensul întotdeauna se construiește și reconstituiește din nou. Din aceste considerente reprezentanții hermeneuticii subliniază mai departe, că textul trebuie înțeles reeșind din el însuși fără a substitui conținutul lui cu diferite cauze și condiții social-economice și cultural-istorice.

Hermeneutica nu este însă o alternativă a științei. Dimpotrivă, ea subliniază rolul acesteia în spiritualitatea contemporană, punînd în evidență o altă modalitate de ființare a sensului, decît știința. Experiența pe care o pun în discuție arta, filozofia, istoria, depășește experiența științifică fără s-o excludă însă. Hermeneutica a contribuit nu numai la lărgirea problematicei, conținutului filozofiei, dar și a formulat importante precizări asupra corelației dintre acestea și alte forme de spiritualitate: arta, morala, religia, politica, știința.

#### **4. Curentele filozofico-religioase.**

Interacțiunea dintre filozofie și religie este diversă și istoricește schimbătoare. Dacă materialismul se contrapunea întotdeauna religiei, atunci idealismul tinde spre sinteza filozofiei și religiei, spre a forma noi concepții originale. Cauza acestei tendințe sunt dificultățile în explicarea realizărilor științei contemporane. Papa de la Roma nu odată sublinia, că succesele fizicii contemporane direct demonstrează existența lui Dumnezeu, iar teologii interpretează Biblia în așa mod ca ea să fie compatibilă cu știința contemporană. Altă cauză este criza de valori. Două războaie mondiale în secolul nostru, pericolul unui război termonuclear, epuizarea resurselor naturale și altele nu au putut să nu stimuleze pe filozofi și teologi în căutarea noilor valori și idealuri de care trebuie să se conducă oamenii.

Filozofia religioasă este un compartiment al filozofiei ce are drept obiect analiza și interpretarea noțiunilor principale a religiei: credința religioasă, Dumnezeu, soartă, păcat, mîntuire ș.a. Ea se ocupă deasemenea și cu evidențierea locului și rolului problemelor ce le abordează religia. Filozofia religioasă nu-i religie, ci filozofie cu o totalitate de principii ontologice, gnoseologice și antropologice despre existență, cunoaștere și apreciere a lumii. Ea cuprinde o mulțime de curente și orientări ce se referă la problema corelației credinței și rațiunii, științei și religiei, posibilităților sintezei filozofiei, teologiei și științei prin rolul determinant a

teologiei. Scopul acestor curente filozofico-religioase de a demonstra necesitatea existenței religiei și utilitatea ei, acțiunea ei benefică asupra omului. Religia se străuie să folosească concepțiile filozofice pentru a argumenta propriile concepții și de a avea o influență mai puternică asupra maselor, de a se îndreptăți activitatea sa. Papa Ioan Pavel II în 1994 a recunoscut, că biserica a comis un șir de păcate în trecut și nu-i fără păcate în prezent. În trecut acestea sunt scindarea creștinilor, războaiele religioase, activitatea inchiziției. În prezent - lipsa de pietate, uitarea valorilor morale, atitudinea necritică către totalitarism, toleranța către manifestarea nedreptății. Pentru filozofia religioasă este caracteristic:

- Actualizarea și reînnoirea concepțiilor creștinismului timpuriu și sistemelor filozofico-teologice medievale (augustinism, tomism)
- Apariția noilor curente ca încercarea sintezei ideilor filozofice (personalism, teilhardism)
- Combinarea ideilor filozofico-religioase cu alte curente a gândirii filozofice (existențialism teologic, pozitivism teologic ș.a.).

Orice religie se bazează pe credință. Credința este convingerea despre existența lui Dumnezeu, este atitudinea emoțională personală către lume prin care cunoștințele despre ea se acceptă de către individ fără demonstrarea lor. Specific pentru credința religioasă este nu numai admiterea existenței unei forțe supranaturale, dar și atribuirea ei unui sens deosebit: că lumea supranaturală este adevărata lume, că ea este primordială și determină lumea naturală și socială. Lumea supranaturală, ori divină, dirijează cu dezvoltarea naturii, vieții umane. Toate fenomenele și procesele realității erau explicate de pe pozițiile acestei concepții. Credința religioasă poate fi înțeleasă și ca retragerea personalității de la problemele de toate zilele (cum des zic credincioșii – fie în voia lui Dumnezeu!).

Principala problemă în filozofia religioasă este **problema omului**. Cum omul se atîrnă către Dumnezeu? Care este misiunea omului în istorie? Care-i sensul existenței omului, sensul mîhnirii, răului, morții și altor fenomene atît de răspîndite? Omului trebuie de arătat valorile veșnice și cele apărute, de ajutat să le înțeleagă corect și să le asimileze. Această problemă este legată nemijlocit cu problema cunoașterii lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu se realizează prin cunoașterea de sine. De aceea teoria despre Dumnezeu se manifestă ca teoria despre om (antropologie). El poate exista ca “adevărat” – credincios și “neadevărat” – necredincios. Omul necredincios se găsește în lumea aparentă, viața lui este alarmantă și pătrunsă de frică. Din starea de alarmă și frică poate să-l scoată numai religia.

La filozofia religioasă se referă următoarele curente a catolicismului – neotomism, neoaugustinism, teilhardism, personalism. Din protestantism fac parte neoprotetantism, teologia liberală, teologia crizei, teologie radicală nouă. În ortodoxism avem curentele filozofiei academice, metafizica unității totale, noua conștiință religioasă.

**Neotomism** – curent în filozofia contemporană care reînvie doctrina scolastică a lui Toma d’Aquino (1225-1274), declarată de papa Leon al XIII în 1879 filozofie oficială a bisericii catolice. După părerea teologilor, Toma d’Aquino a reușit să creeze un sistem teologic cel mai bine adaptat la cerințele și necesitățile bisericii catolice. Este cel mai răspîndit curent filozofic – se întîlnește în Franța, Belgia, Anglia, Italia, Austria, America latină, Germania, SUA ș.a. Principalii reprezentanți sunt J. Maritain (1882-1973), E. Gilson (1884-1913), A. Schweitzer (1875-1965), I. Bochenski (n.1902) ș.a. După forma sa neotomismul este o concepție raționalistă, care tinde să formeze o teorie integrală armonioasă, unind principii absolut contrare – rațiunea și credința, știința și religia.

În teoria despre existență neotomismul formulează o concepție bazată pe ideea stratificaționismului. Lumea este creată și structurată ierarhic. Cea mai inferioară treaptă este lumea neorganică, care-i rezultatul unirii materiei cu forma activă. Mai departe urmează lumea organică, vegetală, animală, omul, lumea spiritelor pure ș.a. Dumnezeu este treapta supremă a acestei lumi, el este privit ca suma infinită a posibilităților existente în univers. Existența este unică și are două laturi: prima este existența potențială, este existența adevărat spirituală, sau existența divină ce este baza lumii, a doua – existența actuală, existența în prezent.

Principiul fundamental al neotomismului este armonia credinței și rațiunii. Credința și rațiunea nu-s contrare, ci două modalități de a cunoaște pe Dumnezeu. Forma superioară a credinței este revelația divină. Credința, după expresia lui Toma d'Aquino, este o însuflare (șoptire) divină. În teoria cunoașterii neotomismul evidențiază trei trepte, trei modalități de atingere a adevărului: prima treaptă senzorială, ori cunoașterea obișnuită, rezultatele căreia se acumulează în știință, a doua treaptă – cunoașterea rațională, de ea se ocupă filozofia, a treia treaptă – credința, revelația, adevărurile sacre care se acumulează în religie. Din principiul armoniei credinței și rațiunii reiese recunoașterea a două tipuri de adevăr – a rațiunii și credinței (în epoca medievală asta se formula ca teoria adevărului dublu). Adevărurile religiei sunt adevăruri supreme despre veșnic și sacru. Știința se ocupă cu lucruri trecătoare, obișnuite. Știința și filozofia capătă un anumit sens numai datorită religiei. Știința se ocupă cu lumea naturală, religia – cu lumea supranaturală, divină. Adevărurile științei, filozofiei și religiei vorbesc despre unele și aceleași lucruri, numai că din diferite puncte de vedere. Știința se limitează numai la sfera experienței nemijlocite, conceperea adevărurilor absolute și sacre este accesibilă numai revelației. Filozofiei îi revine funcția explicativă a adevărurilor credinței. Din aceste motive neotomiștii consideră, că filozofia trebuie să fie slujnică religiei.

Omul în neotomism este înțeles ca o substanță compusă din trup și suflet. Sufletul este principiul de formare și baza personalității. Începutul corporal este legat de individualitate. Scopul universal și sensul existenței personalității este contemplarea virtuții divine și tendința spre absolutul divin. Atributele personalității – libertatea, autoconștiința, capacitățile creatoare – capătă un sens oarecare numai în corelație cu Dumnezeu. Omul creează lumea sa cultural-istorică inspirat de Dumnezeu. El este elementul principal al existenței, prin om se desfășoară istoria, care duce la treapta superioară de dezvoltare a societății – “cetatea divină” fundamentată pe valorile moral-religioase.

**Personalism** – curent religios în filozofia contemporană care recunoaște personalitatea și valorile ei spirituale sensul suprem al civilizației. A apărut în SUA la sfârșitul sec.XIX, reprezentanții sunt Bowne, Hocking, Brightman, Flewelling. În Franța personalismul a fost dezvoltat de Ch. Renouvier, E. Mounier, I.M. Domenach. Categoria supremă a personalismului – persoana umană este privită ca subiectivitate, ca ceva irepetabil, unic, orientată spre crearea societății umane. Personalitatea poate fi înțeleasă numai în coraportul ei cu Dumnezeu. Esența personalității este sufletul care acumulează în sine energia cosmică. Sufletul este autoconștient și autonom. Dezvoltarea societății se desfășoară ca un proces unilateral de dezvoltare a începutului personal în om. Persoana umană este concepută ca o entitate autonomă și creație divină, este privită în afara determinărilor social-istorice.

Cercetările principale ale personalismului sunt problemele etico-religioase, mai concret libertatea și educația personalității. Oamenii trăiesc singuri și des cad în egoism, altă extremă – colectivismul care nivelează personalitatea, o dizolvă în masă. Personalitatea este caracterizată

prin trei trăsături, care se găsesc într-o interacțiune dialectică: exteriorizarea, interiorizarea și transcendența. Exteriorizarea este autorealizarea individului în exterior, interiorizarea este autoconcentrarea internă a individului asupra lumii lui spirituale. Și interiorizarea și exteriorizarea sunt în strânsă legătură cu transcendența, care este orientată spre valori supreme, divine – frumosul, adevărul, virtutea. Personalistii subliniază rolul educativ al filisofiei personale, văd în ea o pedagogie orientată spre trezirea începutului personal în individ. În acest sens o mare atenție se atrage problemei comunicării personale ca scop și predestinație a existenței umane. Individul devine personalitate în procesul comunicării, dialogului activ cu alți oameni. Fiecare individ este scop în sine și în același moment în toți. Întîlnirea “eu” cu “tu” în “noi” creează o experiență personală specifică – comunicarea spiritelor. Societății ca totalitate de forme de activitate comună a oamenilor istoricește constituite personalistii îi contrapun o comunitate personalistă.

**Evoluționismul creștin** (teihardism) – curent filozofico-religios fondat de P.Teilhard de Chardin, care considera că la baza concepției despre lume trebuie să fie evoluționismul filozofico-religios. El considera că evoluția pătrunde toate sferile naturii. În evoluția lumii se evidențiază patru etape: naturii neorganice (previtală), materiei organice (viața), lumii spirituale (rațiunea, noosfera) și Dumnezeu (supravitală). În istoria lumii, după Teilhar de Chardin, au avut loc următoarele momente critice – vitalizarea (aparitia vieții), hominizarea (aparitia omului) și spiritualizarea (aparitia și dezvoltarea spiritului). Procesul evoluției se începe în punctul alfa și se termină în punctul omega – în Dumnezeu. Noosfera și punctul omega sunt momentele finale a evoluției cosmice creștine. Teilhar de Chardin critică materialismul și idealismul ca concepții limitate despre lume și încearcă de a realiza o sinteză a rațiunii și mistici, de a crea o religie a științei.

La sfîrșitul sec. XVIII – începutul sec. XIX în limitele filozofiei ortodoxe apare filozofia academică, metafizica unității totale, noua conștiință religioasă (dezvoltate de profesorii academiilor teologice din Moscova, Kazan, Sankt Petersburg, Kiev - F.A. Golubinski, M.I. Karinski, P.D. Iurkevici, V.S. Soloviov, P.A. Florenski, S.L. Frank, N.A. Berdeaiev, ș.a.). Aceste curente consideră, că filozofia trebuie să ajute credincioșii de a asimila principiile creștine, de a face religia centrul vieții spirituale, de a reînvi ortodoxismul pe baza ecumenismului.

Teologul protestant german R.Bultmann (1884-1976) este autorul concepției **demitologizării religiei**. După părerea lui, concepția mitologică despre lume ce se conține în Noul Testament, s-a învechit deplin și este absolut străină omului contemporan care este martorul succeselor științei și tehnicii și care nu mai crede în minunile biblice. R.Bultmann propune de a demitologiza creștinismul, de a da o nouă interpretare religiei și de a o traduce din limba bibliei în limba contemporană. Sensul miturilor nu este de a da un tablou obiectiv al lumii, ci în mai mare măsură exprimă aceea cum omul se înțelege pe sine în lume. Mitul trebuie interpretat nu cosmologic, dar antropologic, sau mai corect, existențial.

## Tema 7. Filosofia Contemporană: orientări și stiluri de gândire.

### Lecția 2. Criza metafizicii tradiționale. Ludwig Wittgenstein.

#### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în perioada contemporană;
- ✓ să apreciați filosofia contemporană în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada contemporană.

#### *Subiecte:*

1. Etapele creașii lui L. Wittgenstein.
2. Filosofia matură a lui L. Wittgenstein.

**Cuvinte-cheie:** positivism, existențialism, neospiritualism, filosofia vieții, scientism, empiriocriticism, neopozitivism, pragmatism, fenomenologie, antropologie filozofică.

#### **1. Etapele creașii lui L. Wittgenstein.**

Alături de Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) reprezintă celălalt pilon al gândirii filosofice în secolului al XX-lea. Despre Wittgenstein se spune de obicei că ilustrează, atât prin operă cât și prin personalitate, natura însăși a filosofării: dificilă și profundă. Cu toate acestea, numelui său a trecut dincolo de granițele filosofiei, fiind menționat, ca și Heidegger, într-o mare varietate de contexte. Scrierile sale, în ciuda dificultăților teoretice generate de faptul că Wittgenstein își îndreaptă totdeauna gândirea spre rădăcina lucrurilor, printr-o serie năucitoare de întrebări fără răspuns – în paranteză fie spus nu de puține ori el a fost considerat un filosof pentru filosofi – ei bine, în ciuda dificultăților de înțelegere despre care vorbeam, scrierile sale au devenit cu timpul o permanentă sursă de aforisme. Wittgenstein, pare-se, nu voia să-I convingă pe alții de justetea argumentelor sale, cât mai degrabă să se convingă pe sine, întrucât problemele filosofice sunt trăite de Wittgenstein ca probleme personale, mai mult chiar, ca boli ale sufletului. Acest fapt devine cu atât mai vizibil dacă avem în vedere felul în care, într-un mod cu totul neconvențional, Wittgenstein înțelegea să fie profesor. Iată ce relatează un discipol despre felul în care Wittgenstein ținea prelegerile în perioada de docență de la Oxford. “Wittgenstein stătea pe un scaun obișnuit în mijlocul încăperii. Aici, el ducea o luptă vizibilă cu propriile lui idei. Observa adesea că nu gândea clar și o spunea cu voce tare. Uneori se îndoia, cu glas tare că își va putea continua prelegerile, cu toate că nu e prea corect să numim aceste întâlniri prelegeri. În primul rând, pentru că Wittgenstein făcea el însuși cercetări în timpul acestor întâlniri. În al doilea rând, pentru că aceste întâlniri constau în mare parte din discuții. Wittgenstein punea întrebări unuia sau altuia dintre cei prezenți și reacționa la răspunsurile lor. Dar uneori când încerca să emită o idee, interzicea cu o mișcare hotărâtă a mâinii toate întrebările și observațiile. Adesea existau pauze lungi de tăcere, întrerupte uneori doar de murmurul lui Wittgenstein, în vreme ce toți ceilalți așteptau într-o concentrare tăcută. În timpul



acestor pauze, Wittgenstein era extrem de încordat și de activ. Privirea îi era intensă, fața însuflețită; mâinile sale făceau mișcări fascinante; expresia feței era încordată. Știam că aveam cu toții în față extrema seriozitate, concentrarea încordată și cea mai puternică constrângere spirituală”.

Așa cum au remarcat aproape toți comentatorii, Ludwig Wittgenstein este, fără îndoială, una dintre cele mai independente minți care s-au exercitat vreodată în domeniul filosofiei. Ca nici una dintre operele reprezentative pentru marea tradiție a filosofiei occidentale, opera lui Wittgenstein ilustrează în mod exemplar, două moduri esențial diferite, în multe privințe incompatibile, de a înțelege și practica filosofia. Prima lui scriere, *Tractatus Logico Philosophicus*, de fapt singura carte apărută în timpul vieții (1921), conține filosofia lui timpurie. Gândită de Wittgenstein drept sfârșitul filosofiei în general – în sensul că argumentează imposibilitatea de a spune ceva despre subiecte considerate, prin tradiție, ca aparținând filosofiei, această scriere se va dovedi până la urmă doar o experiență de gândire, a cărei depășire va favoriza un nou început. Este vorba despre filosofia târzie a lui Wittgenstein, filosofie ce a fost recompusă postum din manuscrisele rămase nepublicate în timpul vieții autorului. Această nouă filosofie este inaugurată de lucrările *Caietul Albastru și Caietul Brun*, de o serie de convorbiri păstrate și publicate de prietenii săi fiind desăvârșită în capodopera sa de maturitate, rămasă în manuscris și apărută postum, *Investigații filosofice*.

Filosofia lui Wittgenstein nu poate fi înțeleasă, dacă nu avem o cât de sumară reprezentare asupra stilului analizei logice a filosofiei, stil dominant în spațiului de gândire anglo-american și constituit la începutul veacului al XX-lea sub influența decisivă a operei logice și filosofice a lui Bertrand Russel (1872-1970) și a lui G.E. Moore (1873-1958) autorul unui important tratat despre etică, *Principia Ethica* (1903), dușmanul tuturor formelor de speculație metafizică nesustținute pe o bază logică riguroasă. Împreună, Moore și Russel, și-au concentrat critica asupra doctrinei idealismului britanic reprezentat de Francis Herbert Bradley (1824-1924) și J.M. Mc. Taggart (1866-1925), acuzați de faptul că în argumentația lor există mari confuzii logice. Metafizica, așa cum este prezentă la cei doi filosofi, nu este falsă ci lipsită de sens, susține Russel, pentru că se face o confuzie logică între “este” al predicăției și “este” al identității. Nu putem confunda, de pildă enunțul “Luceafărul de dimineață este Luceafărul de seară” în care “este” indică identitatea logică, cu propoziția “ “Artistul acesta este talentat” în care “este” indică predicăția sau cu propoziția “Colo departe este o colină verde” în care “este” indică existența.

Vrând să elimine această confuzie, Russel se va concentra asupra analizei propozițiilor de predicăție, etapă în creația sa numită mai târziu atomismul logic în care se încadrează, de altfel, și Wittgenstein cu lucrarea *Tractus logico-philosophicus*. Atomismul logic elaborat de Russel este în fapt o interpretare filosofică a lucrării *Principia Mathematica*, apărută în trei volume (1910-1913) și elaborată împreună cu A. Whitehead (1861-1947), lucrare în care se face trecerea de la logica clasică a lui Aristotel la logica propozițiilor, numită și logica matematică sau simbolică. Ea cuprinde logica simbolică standard, expusă într-un imens

inventar de teoreme logice și matematice și, totodată, programul logicist care argumentează că matematica este o parte a logicii, mai precis, o logică aplicată. Russel, își exprimă convingerea că structura noii logici matematice poate oferi un model perfect al întregii cunoașterii umane. Cum? Simplu, răspunde Russel. Dacă plecăm de la premisa că a cunoaște înseamnă a formula propoziții cu sens, al căror adevăr poate fi stabilit printr-o relație de corespondență cu stările de fapt pe care le exprimă, atunci trebuie, pentru a avea o cunoaștere autentică, să stabilim la ce se referă aceste propoziții, ce denotă ele, ce referință posedă. Pentru a realiza această operație trebuie mai întâi, susține Russel, să procedăm la o standardizare a limbajului natural după regulile stabilite de *Principia Mathematica*. De exemplu, enunțul “Caius Cezar este dictator roman”, poate fi transpus într-o schemă propozițională elementară de tipul  $F(x)$ , în care  $F$  este dictator roman iar  $(x)$  este Iulius Cezar. Aceste scheme pot deveni adevărate sau false în funcție de interpretarea asociată. Cum se știe, limbajul natural este plin de imprecizii și ambiguități și, prin urmare, structura lingvistică maschează de multe ori adevărul logic. Rezumând, prima operație în cercetarea adevărului constă într-o analiză logică a limbajului, astfel încât ambiguitățile structurii limbii naturale să fie eliminate pentru a se pune în evidență, cu toată claritatea, structura logică a unei propoziții. Russel, face distincția dintre propozițiile atomare și propoziții moleculare. Primele, propozițiile atomare sunt cele mai simple propoziții și, în această calitate, ele nu pot fi descompuse în alte propoziții mai simple. De exemplu, “Cazar este student” este o propoziție atomară al cărui adevăr sau fals poate fi stabilit pentru că ea se referă, prin subiectul ei, la un nume propriu, “Cezar”, iar prin predicatul ei, “student”, la o însușire a acestuia. Dacă și numai dacă, subiectul denotă un lucru individual (sau un nume) iar predicatul o însușire (caracteristică) a lui, atunci propoziția atomară furnizează informații asupra lumii, fiind deci un enunț care ne dezvăluie că lumea este alcătuită din fapte și că acestea sunt atomare (nedecompozabile). Pentru a judeca care sunt stările reale ale lumii, faptele ei, trebuie să punem într-o relație de corespondență faptele atomare cu propozițiile atomare. În schimb, propozițiile moleculare sunt derivate și deduse din propozițiile atomare, dar ele nu mai adăugă informații despre stările de fapt. Adevărul lor este stabilit prin reducerea lor la propozițiile atomare.

Consecințele filosofice ale analizei lui Russel sunt dintre cele mai importante. Filosofia, este limpede pentru oricine susține Russel, nu se referă la fapte și propoziții atomare, ci la propoziții generale care nu descriu fapte. Ca atare, propozițiile filosofiei sunt lipsite de sens întrucât nu sunt nici adevărate nici false. Lucrul acesta este evident, susține Russel, dacă facem distincția capitală între **forma gramatică** și **forma logică** a unui propoziții. De exemplu, enunțul fundamental al metafizicii creștine “Dumnezeu există” este simptomatic pentru ceea ce înseamnă confuzia între cele două forme. Dacă sub raport gramatical “Dumnezeu” este subiectul și “există” predicatul, sub raport logic, tocmai “Dumnezeu” este predicat. “Este” din forma logică îndeplinește nu funcția de predicat, ci de *cuantificator logic*  $\exists (x)$ , referindu-se la o clasă indeterminată de lucruri, exprimând o vagă generalitate. Funcția logică pe care o îndeplinește “este” în calitate de cuantor este similară cu aceea de pronume indefinit “ceva”, “cineva”. Logic enunțul “Dumnezeu există” ar putea fi tradusă în propoziția “ceva indefinit posedă un set de proprietăți”, pentru că Dumnezeu nu constituie propriu-zis un *nume*. Russel asociază la aceste distincții și o teorie a descripțiilor, care se referă la relație dintre un nume și cuvintele care-I pot fi asociate, teorie pe care nu o prezentăm pentru că înțelgerea ei presupune cunoștințe avansate de logică.

Reținem, prin urmare, că Russel a inaugurat tradiția unei gândiri analitice pentru care clarificarea conceptelor de bază este nu numai o condiție a filosofiei ci, cum vom vedea mai târziu, chiar activitatea filosofică prin excelență. Pasul acesta îl va face într-un mod decisiv Wittgenstein în prima lui etapă de gândire, în *Tractatus logico-philosophicus*.

Filosofia de tinerețe a lui Wittgenstein a fost expusă în *Tractatus logico-philosophicus*, lucrare apărută în 1922. Influența cărții a fost considerabilă. Ideile din această lucrare au constituit principalele surse de inspirație a două curente filosofice: pozitivismul logic și filosofia analitică engleză. Lucrarea de dimensiuni modeste și scrisă într-un limbaj aforistic, îl înșeală pe amatorul de filosofie fără o temeinică pregătire logică. Ea a determinat apariția unei serii întregii de comentarii, întrucât Wittgenstein mai degrabă pune probleme filosofice decât le rezolvă, ceea ce a determinat comentarii inegale și contradictorii. Modul de expunere al lucrării amintește *Etica* lui Spinoza și spiritul geometric spinozist, care prezintă gândirea sub formă de axiome, definiții, corolari etc. Wittgenstein, avertizează asupra dificultății înțelegerii acestei lucrări chiar în introducere. “Probabil că această carte va fi înțeleasă numai de către acela care a meditat cândva el însuși asupra gândurilor exprimate aici, sau cel puțin la gânduri asemănătoare” (*Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 35.). Prefața la *Tractatus logico-philosophicus* exprimă totodată și intențiile lucrării exprimate limpede de către Wittgenstein. “Cartea tratează probleme filosofice și dovedește, după părerea mea, că formularea acestora se bazează pe înțelegerea greșită a logicii limbajului nostru. Întregul sens al cărții poate fi exprimat în cuvintele: ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă. Cartea urmărește deci să traseze gândirii o limită, sau, mai degrabă, nu gândirii, ci expresiei gândurilor; căci pentru a trasa o limită gândirii ar trebui să gândim ambele părți ale acestei limite (ar trebui să gândim ceea ce nu se poate gândi). Limitele vor fi trasate, așadar, în cadrul limbajului, iar ceea ce se află de cealaltă parte a limitei va fi pur și simplu absurditate” (*Ibidem*).

Dar în ce constă demonstrația efectivă a lui Wittgenstein? Vom reproduce pe scurt o variantă prescurtată și simplificată a înțelesului acestei lucrări imposibil de comentat simplu fără apel la limbajul logicii propozițiilor.

Potrivit *Tractatus*-lui – așa cum sugerează și fragmentul citat din *Introducere*, tot ce poate fi gândit poate fi și spus. Limitele limbii sunt, totodată, limitele gândirii, iar toate problemele metafizice iau naștere din dorința de a spune ceva ce nu poate fi spus. O analiză adecvată a structurii termenilor folosiți în această încercare va arăta ca lucrurile stau astfel și, în felul acesta, fie va rezolva fie va dizolva problema. Ce este atunci structura limbii? Wittgenstein, pe urmele lui Russel, împarte toate propozițiile în enunțuri moleculare (complexe) și enunțuri atomare (atomice), afirmând că primele se formează din celelalte prin reguli de formare care pot fi complet interpretate în termenii logicii lui Russel și Whitehead din *Principia Mathematica*. Propozițiile atomare sunt acelea care folosesc structurile primitive ale limbii, numele elementare și predicatul, care sunt și ele nedefinibile și servesc la selectarea sau descrierea faptelor atomare. Numai aceste propoziții sunt susceptibile de a fi adevărate sau false și numai ele ne spun ceva despre starea lumii. De aici urmează că nu poate exista un constituent mai profund (fundamental) al lumii decât acela care corespunde propozițiilor atomare. Acest constituent este faptul atomic, iar lume este prin urmare, totalitatea acestor fapte.

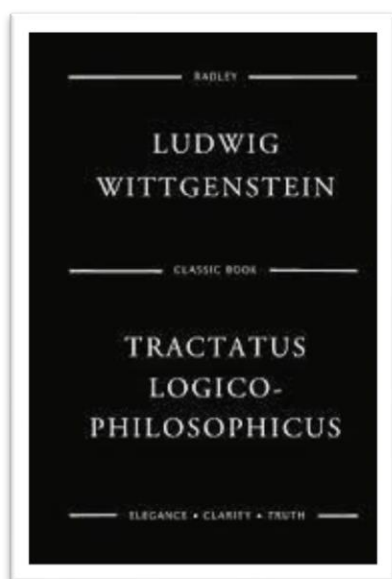
Faptele moleculare (complexe) corespund propozițiilor complexe și pentru a înțelege complexitatea acestor fapte, trebuie să înțelegem complexitatea limbii pentru a le exprima.



Complexitatea acestor propoziții este dată complet în logica lui Frege și Russel. Plecând de la premisa că întreaga cunoaștere este abordată în termeni de “construcție logică”, iar legăturile logice dintre propoziții sunt cele fondate de funcția de adevăr a propozițiilor atomare, Wittgenstein susține că toate propozițiile matematicii și logice, în calitatea lor de propoziții complexe, sunt tautologice. Cu alte cuvinte, aceste propoziții păstrează funcția de adevăr a propozițiilor atomare datorită nu adevărului lor, ci **formeii** lor. Ele sunt deducții valide ținând cont numai de forma lor și făcând totală abstracție de conținut. Ele nu transmit informații asupra lumii, ci sunt structuri logico-sintactice care au menirea de a fi un instrument de cunoaștere.

Prin raportare la atomismul logic propus de Russel, Wittgenstein aduce mai multe elemente de originalitate. Între altele, Wittgenstein elaborează în *Tractatus*, o teorie a cunoașterii numită a imaginii (tabloului). ( A se vedea pe larg, Ludwig Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura Politică, București, 1981, a cărui prezentare a gândirii lui Wittgenstein o urmărim, în acest segment, îndeaproape). Wittgenstein susține că lumea ar fi în întregime descrisă dacă toate faptele atomare ar fi cunoscute. Noi ne facem imagini, tablouri ale faptelor, susține Wittgenstein, iar imaginea este un model al realității, întrucât există o echivalență între structura propozițiilor limbajului ideal și structura faptelor descrise. Structura lumii devine un fel de proiecție matematică a structurii limbajului formal al logicii matematice, pe baza ideii de izomorfism. Cum spunea, Wittgenstein pleacă de la premisa că există o structură izomorfă între stările de fapt atomare și propozițiile atomare. Unor limbaje diferite le-ar corespunde proiecții diferite, tot așa cum o figură geometrică poate fi proiectată în mai multe feluri, dar proprietățile originale ale figurii proiectate rămân neschimbate, independent de procedura utilizată. Tocmai aceste proprietăți proiective, susține Wittgenstein, le în comun propoziția și faptul atunci când propoziția afirmă un fapt; de aceea ne facem un tablou al faptelor. Limbajul ideal ar constitui o imagine a unei porțiuni a lumii, prezentând analogie cu o hartă. Tot așa cum, vrând să știm dacă orașul A este în Scoția, la nord de orașul B, putem apela la o hartă, în virtutea echivalenței structurii categoriale, a elementelor ei componente cu structura terenului descris, tot astfel, limbajul ideal ne oferă un tablou al realității – unde pentru fiecare *subiect logic* în limbaj există în realitate o entitate corespunzătoare, pentru fiecare *predicat* o însușire corespunzătoare și pentru fiecare *relație* între elementele tabloului raporturi corespunzătoare. Tabloul pe care îl înfățișează limbajul ideal, cuprinzând doar cuvinte, este izomorf cu faptul reprezentat, altfel spus, prezintă analogii structurale cu originalul, dar nu este absolut identic cu acesta, fiind prin excelență un “tablou logic”. Ceea ce este comun propoziției și faptului nu poate însă să fie la rândul său *spus* într-un limbaj, ci doar *arătat*. O propoziție este incapabilă să spună ceva despre ceea ce ea trebuie să aibă în comun cu realitatea pentru a o putea reprezenta, întrucât pentru a putea reprezenta forma logică ar trebui ca noi să putem să ne situăm în afara logicii, adică în afara lumii.

Distincția dintre *a spune* și *a arăta* constituie, cum sublinia Russel, pivotul teoretic al concepției lui Wittgenstein și are consecințe importante pentru filosofie. Considerând că propozițiile filosofiei (îndeosebi cele care vizează ontologia și etica) nu se referă direct la fapte, ci la modul de a vorbi despre ele, la ceea ce faptul și imaginea au în comun, Wittgenstein arată că tot ce este propriu-zis filosofic aparține domeniului despre care nu poate fi *spus* nimic cu sens, domeniul care poate fi doar *arătat*. De unde ar rezulta că nimic corect nu poate fi exprimat în filosofie, că propozițiile filosofice nu sunt nici adevărate nici false, ci “lipsite de sens”, deoarece pretind să spună ceea ce poate fi doar arătat. Wittgenstein, propune prin aceasta un



program de reformă a filosofiei, cerându-I să-și îndrepte atenția nu spre investigarea naturii lucrurilor, ci spre structura discursului nostru despre lucruri. Ea trebuie să se ocupe de o clarificare logică a limbajului; ea nu poate fi o teorie, o “vedere” a faptelor, ci o activitate de lămurire și clarificare a limbajului. În cuvintele lui Wittgenstein: “Filosofia nu este o teorie ci o activitate. O operă filosofică constă esențialmente din elucidări. Rezultatul filosofiei nu este de a furniza un număr de propoziții filosofice, ci de a clarifica propozițiile”. Metoda pe care o propune Wittgenstein noii filosofii este rezumată la finalul *Tractatus*-ului: “Singura metodă justă a filosofiei ar fi, pe scurt, următoarea: a nu spune nimic decât ce se poate spune, deci propoziții ale științelor naturii – deci ceva ce n-are nimic de-a face cu filosofia – și apoi, de fiecare dată când cineva vrea

să spună ceva de domeniul metafizic, să-I demonstrezi că n-a dat semnificație unor semne din propoziții. Această metodă nu ar fi satisfăcătoare pentru celălalt – el n-ar avea sentimentul că îl învățăm filosofia – dar ea ar fi singura riguros justă”. *Tractatus*-ul lui Wittgenstein se încheie cu următoarea frază: “Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”.

## 2. Filosofia de maturitate a lui Wittgenstein.

Apariția *Tractus logico-philosophicus* a avut o influență considerabilă asupra gândirii filosofice. De pildă, celebrul grup de filosofi grupați în *Cercul de la Viena*, au continuat într-un program propriu, mai multe distincții propuse de Wittgenstein. Cu toate acestea, Wittgenstein trecea, după primul război, printr-o puternică criză spirituală abandonând studiul filosofiei. Este interesat de evangheliile și teologie, de scrierile religioase ale lui Tolstoi. Se retrage din viața publică și științifică. Timp de opt ani duce viață modestă. Se reîntoarce în lumea științei după anul 1930. Se retrage apoi, timp un an, pentru a redacta lucrarea *Investigații filosofice*. Între timp, își trece doctoratul în filosofie, iar în 1939 este numit succesorul lui Moore la catedra de filosofie la Cambridge.

Filosofia de maturitate a apărut postum și este compusă din capodopera sa *Investigații filosofice*, din cursuri publicate de foștii lui studenți și prieteni, din însemnări răzlețe rămase în manuscris și adunate spre publicare. Așa cum susțin toți comentatorii, Wittgenstein este singurul gânditor care a considerat că filosofia sa de tinerețe este o rătăcire și că eforturile gândirii ar trebuie să fie îndreptate spre a altă direcție contrară direcției inițiată chiar de el însuși. Această orientare de maturitate, sau cum se mai spune, cea de-a doua filosofie a lui Wittgenstein, nu are antecedente sistematice în istoria gândirii europene. Așa cum spunea și H. von Wright, un elev al lui Wittgenstein: “*Tractatus*-ul aparține unei tradiții bine determinate în filosofia europeană care se întinde înapoi, dincolo de Frege și Russel, cel puțin până la Leibniz. Așa numita “filosofie mai târzie a lui Wittgenstein, așa cum o văd eu, este cu totul diferită. Spiritul ei nu seamănă cu nimic din ceea ce cunosc în gândirea occidentală și, în multe feluri, scopurilor și metodelor filosofiei tradiționale” (Pa larg în Mircea Flonta, *Notă introductivă*, la *Caietul albastru*, Editura Humanitas, București, 1993).

Cuvintele lui von Wright au darul de a surprinde ținta celei de-a doua filosofii a lui Wittgenstein: critica spiritului metafizic tradițional și a rătăcirilor filosofilor în frunte cu Platon, în primul rând critica perspectivei esențialiste în filosofie. Ne reamintim că odată cu Platon și Aristotel, în filosofia europeană s-a instaurat, între altele, și distincția dintre esență și aparență, distincție care nu a fost supusă unei analize critice de nimeni. Toți filosofii împărtășeau convingerea că lucrurile individuale de un fel comun împărtășesc ceva în comun. Generalul este ascuns în particulare ca element esențial, din care se împărtășesc lucrurile de același fel. Esența este, așadar, ruptă de existență și subzistă ca ceva de-sine-stătător, ceva ce poate fi perceput doar cu gândirea. Esența și fenomenul implică acceptarea existenței a două lumi: o lume coruptă, a simțurilor, a ceea ce apare doar ca semn pentru ceva mai adânc, o lume a copiilor, cum ar spune Platon, și o altă lume invizibilă și incoruptibilă, o lume care subzistă, o lume a esențelor pure și intangibile. Cunoașterea pleacă de la această structură ontologică. Numele redă lucrul, ceea ce există, iar sensul prinde esența lucrului. Cunoașterea reflectă, așadar, lumea pentru că limbajul dispune de realitate. Tot astfel, gândirea antică face distincția între spirit și corp. Spiritul, se considera, este altceva decât corpul posedând o esență imaterială a lui proprie. Gândurile par autonome față de cuvintele prin care se exprimă; la fel și sensul (înțelesul) față de expresia căreia îi dă viață. Toate aceste convingeri erau atât de înrădăcinate în sistemele de gândire ale filosofilor tradiționali, încât erau considerate ca veritabile axiome.

Wittgenstein arată în lucrările din cea de-a doua etapă a gândirii sale, că toate aceste distincții generatoare de probleme și obstacole insurmontabile, își au originea în concepția greșită sau în folosirea greșită a limbajului. Problemele filosofice, spune Wittgenstein, apar atunci când limbajul pleacă în vacanță. Prin urmare, pentru a rezolva, dar mai ales a formula corect, probleme filosofice, trebuie să cercetăm funcționarea limbajului. În caz contrar, filosofii vor fi prinși ca muștele într-o sticlă. Wittgenstein remarcă: “Care este țelul tău în filosofie? Să-i arăt muștei ieșirea din sticlă”. Astfel, Wittgenstein întreprinde o analiză a funcționării limbajului făcând distincția dintre “gramatica de suprafață” și “gramatica de adâncime”. Este vorba aici, evident, nu de gramatică pur și simplu, ci de logica internă a funcționării limbii. Ce constată Wittgenstein? Că dacă observăm lucrurile de același fel, nu au, toate, un substrat comun, o esență comună, ci o mulțime de asemănări încrucișate. Individualele nu sunt reprezentări ale aceluiași general, lucrurile nu participă, pe grupe și categorii, la câte o Idee cum spune Platon. Existențele nu sunt de loc autonome la ambianță; fiecare lucru este ceea ce este doar într-un context anumit; ambianța unui lucru face parte din însăși esența sa.

Wittgenstein constată, totodată, că în această privință mintea omenească este cuprinsă de o sete de generalitate care conduce la multiple confuzii filosofice, între care cea mai importantă ar fi “tendința de a căuta ceva comun tuturor lucrurilor pe care le subsumăm în mod obișnuit unui termen general...Idea că un concept general este o însușire comună a instanțelor particulare este legată de alte idei primitive, prea simple, despre structura limbajului. Ea este comparabilă cu ideea că *însușirile* sunt *ingrediente* ale lucrurilor care au aceleași însușiri; de exemplu că frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase tot așa cum alcoolul este un ingredient al berii și al vinului și că, prin urmare, am putea avea frumusețe pură, nedenaturată de nimic din ceea ce este frumos”. (*Caietul albastru, ed. cit. p. 52*).

Această “gramatică de adâncime” neconștientizată poate explica de ce vechii filosofi puneau întrebări greșite privind esențele. Întrebări privind esența limbajului, a propozițiilor, a gândirii, a sufletului ne duc într-un întineric complet, susține Wittgenstein. Cine pune astfel de

întrebări deschide un drum fără răspunsuri, fiind vrăjit de propriile structuri gramaticale, de logica internă a propriului limbaj.

Wittgenstein neagă că filosofia trebuie să caute esențe, să analizeze ceea ce este ascuns și în spatele limbajului. Filosofia, spune Wittgenstein în *Investigații*, așează pur și simplu totul în fața noastră. Ea nu explică și nici nu deduce nimic. De vreme ce totul se află la vedere, nimic nu este de explicat. Ceea ce se află la vedere, spune Wittgenstein, este că limbajul nu este un singur lucru uniform, ci o mulțime de activități diferite. Folosim limbajul pentru a descrie, a relata, a informa, a afirma, a da ordine, a pune întrebări, a spune povești, a juca teatru, a cânta, a dezlega ghicitori, a face glume, etc. Toate aceste activități sunt numite de Wittgenstein “jocuri de limbaj”. Ele sunt destinate să scoată în evidență că *vorbirea* unei limbi este parte a unei activități, sau a unei forme de viață. “Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă doriți să studiem problemele adevărului și ale falsității, ale acordului sau dezacordului cu realitatea, ale naturii aserțiunii, presupunerii și întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate”.

Concluzia unei astfel de proceduri este exprimată de Wittgenstein în *Investigații* în următorii termeni: “Problemele sunt dezlegate nu prin producerea unei noi experiențe, ci prin punerea laolaltă a ceea ce este de mult cunoscut. Filosofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbajului nostru”.

## Tema 7. Filosofia Contemporană: orientări și stiluri de gândire.

### Lecția 3. Heidegger – metafizicianul secolului al XX-lea.

#### Obiective de învățare:

La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice în perioada contemporană;
- ✓ să apreciați filosofia contemporană în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice în perioada contemporană.

#### Subiecte:

1. Premisele gândirii heideggeriene.
2. Conceptul de *Dasien* și coordonatele ontologiei fundamentale.
3. Despre unitatea ființei și problema adevărului.
4. Filosofie și hermeneutică în secolele XX – XXI.

**Cuvinte-cheie:** positivism, existențialism, neospiritualism, filosofia vieții, scientism, empiriocriticism, neopozitivism, pragmatism, fenomenologie, antropologie filozofică.

#### 1. Premisele gândirii heideggeriene.

Gândirea lui Heidegger nu poate fi înțeleasă în absența influențelor intelectuale care s-au exercitat asupra sa în perioada formativă. Acestea au fost asumate conștient și creator de către Heidegger, cel puțin în ceea ce privește metoda sa filosofică. Lucrarea fundamentală a lui *Ființă și timp* (1927) este dedicată lui Edmund Husserl (1859-1931), filosoful care l-a recomandat pe Heidegger pentru a-l succeda la catedra de filosofie a Universității din Freiburg im Bresgau, de numele căruia se leagă și proiectul reconstrucției fenomenologice a filosofiei.



Husserl l-a perceput pe Heidegger ca pe un succes al ideilor și metodei fenomenologice. Semnalăm acest fapt pentru că altfel, în absența ideii de fenomenologie și hermeneutică, nu putem înțelege complicata construcție filosofică a lui Heidegger, construcție ce pare a nu fi fost înțeleasă, până acum, de nimeni în întregime.

După Hegel, obiectul de studiu al filosofiei, Absolutul, nu există ca un obiect exterior gândirii. El este reconstruit chiar prin operațiile acestei gândiri, iar metoda fenomenologică înseamnă la Hegel, descrierea logicii interne a minții aflată în acest proces de construcție (dialectic) a obiectului filosofiei, a Absolutului.

Husserl înțelege însă cu totul altceva prin fenomenologie și metodă fenomenologică, fiind inspirat, la rândul său, de lucrarea *Psihologia dintr-o perspectivă empirică* (1874) semnată de psihologul și filosoful german Franz Brentano (1838-1917).

Fr. Brentano a fost interesat de problema cunoașterii, încercând să răspundă la întrebarea: ce anume cunoaștem când nu sunt prezente conținuturile conștiinței sau, altfel spus, cum se poate deosebi cel care cunoaște de ceea ce este de cunoscut. Pentru a răspunde, Brentano reintroduce în filosofie conceptul scolastic de *intenționalitate a gândirii*. Fiecare stare mentală sau eveniment mental este caracterizat, spune el, prin “referirea la un conținut” sau “direcția înspre un obiect”, și, de aici, evenimentul mental poate fi caracterizat prin “intenție” sau “scop intern”. Dacă eu cred, spune Brentano, atunci există ceva în care eu cred, dacă urăsc există ceva ce urăsc; dacă văd există ceva ce văd. În fiecare caz de felul acesta, “conținutul” sau “obiectul” e caracterizat de anumite trăsături particulare. El poate fi nedefinit; poate să nu existe de fapt; sau poate fi altul decât ceea ce cred eu că este. Cea mai bună cale de a descrie acest fenomen de intenționalitate constă, spune Brentano, în a relua o altă distincție scolastică, anume, distincția între “obiectul material” și “obiectul intențional” al unei stări mentale. Când văd o stafie ceea ce văd ca “obiect material” este o bucată de pânză fluturând, în timp ce “obiectul intențional” este chiar o stafie. Obiectul intențional e acela care “se află în conștiință” și căruia s-ar putea să nu-I corespundă nici unei realități materiale. Posibilitatea aceasta de non-corespondență explică specificitatea obiectului intențional. Ele (obiectele intenționale) pot fi de mai multe tipuri logice: propoziții (obiecte ale credinței), idei (obiecte ale gândirii), indivizi (obiecte ale iubirii și urii). Ele pot fi nedeterminate (studentul) sau determinate (studentul din fața mea). În fiecare caz, aceste obiecte nu au o existență independentă de starea mentală care “se referă la”, sau e “îndreptată înspre ele”. Nu există o “relație reală”, de pildă, între frică și obiectul ei intențional din moment ce acestea două nu pot fi gândite ca existând separat. În rezumat, Brentano propune o altă filosofie a minții, a conștiinței, în care ideea de intenționalitate este pivotul central al “vieții” mentale.

Husserl a fost elevul lui Brentano și a preluat această idee a conștiinței intenționale teoretizând-o, prin investigații personale, în ideea metodei fenomenologice pure. Gândirea lui Husserl se concentrează asupra a două premise de bază. Mai întâi, el reafirmă esența poziției filosofice a lui Descartes în lucrarea *Meditații carteziene*. Ca și Descartes, Husserl susține ideea unei cunoașteri sigure care își are originea în interiorul stărilor noastre mentale. Cu alte cuvinte, cunoașterea care provine din propriile noastre stări mentale conștiente se constituie într-o bază sigură pentru înțelegerea naturii acestora, sub condiția de a izola ceea ce este intrinsec stării mentale și de a le separa de tot ce este străin acestora. În al doilea rând, Husserl, pe urmele lui Brentano, asociază intenționalității stărilor mentale ideea de “referință” sau “înțeles”. Acestea (înțelesul, referința) caracterizează fiecare act mental. Lumea devine inteligibilă prin această descriere a “înțelesului” pe care conștiința intențională îl “donează” faptelor lumii.

Așa cum Descartes a încercat să separe “ideea clară și distinctă” din stările mentale cu care ea era amestecată, tot astfel, și Husserl propune o metodă prin care să izoleze produsele pure ale conștiinței din contextele concrete în care ele apar. Aceasta este metoda “reducției fenomenologice” sau a “punerii între paranteze” a contextului în care apar produsele pure ale conștiinței. Tot ce se referă la ce e susceptibil de îndoială sau mediat de reflecție, trebuie exclus din descrierea oricăror stări mentale. De pildă, frica. Nu trebuie să presupunem că *obiectul intențional* al fricii există independent de frica mea, cu toate că putem presupune că *obiectul*

*material* al fricii să nu existe. Starea de frică nu garantează existența *obiectului material* al fricii, ci numai “îndreptarea “sa către acest obiect. Ar trebui să îndepărtăm, în analiza naturii fricii, *obiectul material* (să-l punem între paranteze). Dar *obiectul intențional* rămâne: nu putem elimina din frică ideea de obiect, din moment ce acesta este conținut în starea mentală și este imediat prezent în conștiința omului care se teme. Ce rămâne, așadar, după procesul punerii între paranteze? Rămâne, “actul mental”, “procesul direcției însăși”, care într-un fel constituie esența fricii. Metoda specifică fenomenologiei este că ia acest “act mental” drept noțiune fundamentală de la care trebuie să plecăm atunci când vrem să înțelegem ceva, în cazul nostru, natura fricii.

Husserl credea că a creat, astfel, o știință a minții (numită de el filosofia ca știință riguroasă) centrată pe identificarea actelor mentale fundamentale care produc sens. Înaintea oricăror descrieri, clasificări sau operații pe care trebuie să le întreprindă psihologia științifică în cercetarea faptelor mentale, trebuie să trasăm harta “stărilor mentale pure” care generează sensul lucrurilor. Lumea e prezentă în conștiința noastră numai prin producerea actelor de sens care nu sunt rezultate, la rândul lor, din contactul cu lumea. Kantian vorbind, sensul este o condiție de posibilitate a experienței lumi. De fapt, lumea în care trăim este o lume de sensuri creată de sine nostru .

Înțelegerea noastră determină esențele lucrurilor, fixând modul prin care ele sunt cunoscute. Prin urmare, fenomenologia oferă nu o cunoaștere a faptelor, ci a esențelor, a pre-condițiilor de sens în care ele ne sunt date.

Această din urmă idee este preluată de Heidegger și, din acest punct de vedere, el este un fenomenolog. Numai că forța creatoare a lui Heidegger este atât de puternică încât în “mâinile sale” metoda fenomenologică este îndreptată spre altceva, spre hermeneutică. Rămânând în marginile fenomenologiei, Heidegger însuși spune că metoda cu care el lucrează este fenomenologia și că esența ei poate fi rezumată în expresia: “Lucrurile dau seamă”! un calc după deviza lui Husserl: “Înapoi la lucrurile înseși”! Evident că, și într-un caz și în altul, “lucrurile” nu se referă la ceva exterior conștiinței, ci, în ordine fenomenologică, la acele acte mentale prime și nederivate din alte acte mentale, la acele “trăiri mentale” *fenomene*, care sunt pre-condiții de sens ale cunoașterii lumii. Când cunoaștem noi suntem cei care “punem” sens în lucruri. Actul mental care pune acest sens este fenomenul sau lucrul.

Heidegger precizează că filosofia este studiul fenomenelor, iar că “fenomen” înseamnă ceea ce însemna și în greaca veche: “ceea ce se înfățișează pe sine”. Fenomenele nu sunt simple aparențe ci acele lucruri care se dezvăluie nemijlocit conștiinței. De aici și prioritatea fenomenologiei înaintea oricăror altor științe fizice sau psihologice. Fenomenologia este de asemenea forma fundamentală a ontologiei. Și cum ea investighează ceea ce este, trebuie să plecăm de la *fenomenul ființei*. Care este sensul ființei? Aceasta este întrebarea fundamentală care a stat în fața lui Heidegger și la care a încercat să răspundă în *Întreaga sa operă*.

## 2. Conceptul de *Dasien* și coordonatele ontologiei fundamentale.

“Influența gândirii heideggeriene s-a întins asupra întregii lumi. Cel care nu cunoaște această gândire nu poate filosofa”. Poziția lui Walter Biemel, autorul acestei judecăți de valoare exprimată în *Prefață* la monografia sa *Heidegger*, este împărtășită fără excepție în peste treizeci de țări în care opera lui Heidegger a fost tradusă. Există *Societăți Heidegger* acolo unde ne-am aștepta poate cel mai puțin: în Japonia, Coreea ori India. De unde provine acest interes pentru

opera lui Heidegger? Probabil și din faptul că Heidegger privilegiază în gândirea sa, ca nimeni altul, ființa omenească. De fapt el este filosoful Omului. Și aceasta în ciuda faptului că pe om îl numește cu un termen intraductibil în alte limbi și, lucru ciudat, termen care a fost preluat ca atare în toate culturile fără a încerca de a-l mai traduce. Acest cuvânt face parte din limbajul filosofic ca substanța, Ideea, Binele, etc. Este vorba despre *Dasein* și desemnează modul de a fi al omului în lume. Pentru a avea o bună reprezentare a ceea ce Heidegger înțelege prin *Dasein* vom prezenta sintetic considerațiile lui W. Biemel asupra acestei chestiuni. (A se vedea, W. Biemel, *Heidegger*, Editura Humanitas, București, 1996, Cap. *Întrebarea privitoare la ființă*).

3. Cum arată W. Biemel, Heidegger face distincția dintre *Sein* (*Ființa*) și *Dasein* (*Ființarea specific umană*) după ce constată că întreaga metafizică de la Platon până la Nietzsche funcționează fără uman. Nu există mai întâi ființa și apoi omul, nu există o ființă care ar trebui cunoscută în sine. Fără om nu există “non-sens”. Cu toate că vechea ontologie susținea că este o cunoaștere a ființei, ea ascundea ființa. Iar ceea ce este ascuns trebuie scos în afară. Trebuie să slăbim chingile teoretice ale vechii ontologii, susține Heidegger, citat de Biemel. Dar ce metodă putem utiliza? Natural că metoda fenomenologică, cea care ne îndreaptă gândirea “către obiectul însuși”. Numai că, așa cum precizăm, Heidegger va imprima un nou conținut acestei metode, transformând-o într-o hermeneutică a *Dasein*-ului.

Termenul de *Dasein* este treptat precizat pe măsură ce Heidegger reconstruiește ontologia repunând întrebarea privitoare la ființă, întrebare pe care o găsește în dialogul lui Platon, *Sofistul*. Care este sensul ființei? se întreabă, pe urmele lui Platon, Heidegger. Nu putem răspunde dacă mai înainte nu știm ce este întrebătorul, cel care pune întrebarea. În această întrebare se află și ființa întrebătorului. Ce natură are ființa care pune întrebarea? Trebuie să lămurim, așadar, mai înainte, felul propriu de a fi al celui care pune întrebarea: omul. Acesta nu este un existent alături de celelalte sau printre celelalte existente. Omul este ființarea care în ființa ei este preocupată de ființă însăși. Sau, altfel spus, omul este acea ființare ce are interogația ca posibilitate a ființei sale. El este prin interogație. Această ființare ce întreține un raport cu propria sa ființă se numește *Dasein*.

Întrebarea privitoare la sensul ființei este prezentată de Heidegger ca ontologie fundamentală. Cum arată W. Biemel, ontologia fundamentală nu-și propune să elaboreze un concept cât mai cuprinzător al ființei, ci să ofere o analiză a modului de a fi, adică a structurilor fundamentale ale celui ce pune întrebarea, structuri numite *existențiali*.

*Existența* este un termen folosit de Heidegger numai pentru ființarea specific umană. Ființarea care nu este de natură umană este, dar ea nu există. Distincția aceasta între este și existență nu este una lingvistică și artificială, ci conceptuală și cu relevanță în explicația lumii. Astfel, pe baza ei, Heidegger distinge între *existențiali* care sunt determinări fundamentale ale ființării specific umane și *categorii* care sunt determinări ale ființării ce nu există dar este. Prin această distincție filosofia nu mai poate fi văzută ca o *cunoaștere categorială*, ca un mod de raportare la ființă și felul în care aceasta ca “prezență constată” se manifestă în diverse categorii. Heidegger vorbește, având în vedere distincția amintită (ființare care există – ființare care este), despre două tipuri de cunoaștere: o cunoaștere ontică ce se referă la cunoașterea ființării care





este și cunoașterea ontologică, ce se referă la ființa ființării specific umane, la cunoașterea *existenței*, a *Dasein*-ului.

Despre *existențialii Dasein*-ului, Heidegger vorbește în lucrarea *Ființă și timp* în ceea ce el numește “analitica *Dasein*-ului”, în care sunt relevate o serie de distincții pe care

filosofia universală nu le-a mai cunoscut și practicat niciodată, distincții expuse într-un limbaj intraductibil și greu de penetrat chiar în limba germană. De aceea gândirea lui Heidegger este imposibil de prezentat fără apel la propriul lui limbaj. În fapt, conceptele folosite de Heidegger au creat în interiorul limbii germene un alt limbaj, care atribuie cuvintelor înțelesuri total distincte de folosirea lor uzuală sau tradițional filosofică.

Prezentarea câtorva distincții care apar în “analitica *Dasein*-ului (distincții care dau consistență ontologiei fundamentale) ilustrează din plin acest fapt. Astfel, ființa se dezvăluie în *Dasein* ca prezență în prezent, în calitate de clipă. Or, trăirea clipei îl conduce pe om să conștientizeze nimicul, sfârșitului. El este o ființare-întru-sfârșit și astfel dobândește, potențial, acces la ființă. Numai prin această conștientizare a finitudinii, a faptului-de-a-fi-aruncat-în-lume, poate dobândi omul autenticitatea. În caz contrar, el se află în suferință, el nu-și cunoaște adevărul. *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume *există* și nu *este* pur și simplu, pentru că el se raportează la sine, la semenii și la celelalte ființări. El trăiește în orizontul lui *trebuie*, a imperativelor; ființa din ființarea sa îi este dată ca sarcină; el are posibilitatea de a alege; el este libertate și prin aceasta trăirea lui fundamentală este *grija*. Ea este un *existențial* specific uman și cuprinde simultan trei elemente distincte: a-fi-înaintea-ta (*existențialitate*, adică putința-de-a-fi pentru care *Dasein*-ul este chemat să o realizeze), faptul-de-a-fi-deja-în (*facticitatea* este ceea ce nu poate fi determinat de om, ceea ce îl face pe el să fie “aruncat în lume”), faptul-de-a-fi-la (*uitarea –de-sine, faptul-de-a-fi-pradă* adică starea în care omul se înțelege pe sine de la ceea ce nu este el; pierderea autenticității lui (a deschiderii către ființă) prin privilegierea ființării care îi este cunoscută).

Acestor distincții li se asociază o diviziune extrem de complexă și greu de redat în limba română. Cert este că modelul filosofiei ca ontologie fundamentală a imprimat o nouă paradigmă gândirii metafizice, paradigmă ce poate fi rezumată în următorul imperativ metodologic: filosoful care se interoghează asupra sensului *Ființei* (obiectul tradițional de investigație filosofică) este constrâns logic să răspundă mai înainte în ce constă ființa din ființarea întrebătorului. Simplu spus, după ce ne vom răspunde la întrebarea: ce este omul? numai după aceea putem interoga sensul ființei. Suntem plasați astfel într-un univers conceptual în care suveran este paradoxalul. Metoda pe care o reclamă această situație conține și ea paradoxalul. Ea este hermeneutica, văzută ca mod de a fi al *Dasein*-lui care cultivă, nici nu se poate altfel, cercul hermeneutic. Din acest cerc nu se poate ieși – pentru a răspunde care este sensul ființei trebuie să răspundem mai înainte la interogațiile privitoare la ființa ființării specific umane, trebuie să ne plasăm în analitica *Dasein*-ului, așadar, iar pentru a lămurii această chestiune trebuie să avem o pre-cunoaștere a sensului ființei. Rezultă că o înaintare în analitica *Dasein*-ului coincide, paradoxal, cu o înaintare în lămurirea sensurilor ființei.

### 3. Despre unitatea ființei și problema adevărului.

Sarcina filosofiei nu poate fi preluată de știință, în ciuda pretențiilor ei hegemonice și a succeselor ei permanente și incontestabile. Sarcina actuală a filosofiei, spune Heidegger, nu este alta în raport cu trecutul și cu tradiția gândirii europene. Problema ființei a fost și rămâne sarcină însăși a filosofiei, sarcină pe care știința nu și-o poate asuma. Ceea ce propune Heidegger nu este, așadar, o schimbare a obiectului filosofiei și a statutului ei de discurs autonom, ci un nou mod de a vedea problema fundamentală a filosofiei, problema ființei. Heidegger a fost un om extrem de modest, cu reacții tipice geniilor creative. Ceea ce este în fapt cercetarea și investigație, creație personală, Heidegger prezintă a fi fost realizat cândva de către filosofi presocratici, dar uitat. De aceea istoria filosofiei ca istorie a metafizicii este o istorie a “uitării ființei”. Heidegger își propune să scoată din ascundere această ființă uitată, operație care coincide cu descoperirea adevărului însuși. Adevărul, pentru Heidegger, nu este nici o proprietate a enunțurilor ca la Aristotel, nici un rezultat al ideilor clare și distincte ca la Descartes, nici un rezultat al coerenței enunțurilor, așa cum susțin epistemologii contemporani, și nici ceva util, o schemă eficientă de comportament, cum susțin adepții pragmatismului. Pentru Heidegger adevărul înseamnă ceea ce însemna pentru vechii greci, anume adevărul ca *aletheia* ca “scoatere din ascundere”. Adevărul are o dimensiune ontologică uitată și ea odată cu procesul de uitare a ființei. De aceea cele două întrebări mari ale metafizicii, întrebarea privitoare la ființă și cea privitoare la adevăr, sunt conexe. Solidaritatea lor este indestructibilă pentru că Heidegger se întrebă pe rând: care este adevărul ființei? și, apoi, care este ființa adevărului? Adevărul este într-un anumit fel, “altul ființei”, este modul de a fi al ei, după cum ființa se dezvăluie ca adevăr.

Rezumând, istoria metafizicii occidentale este istoria uitării ființei prin identificarea acesteia cu o anumită ființare, izolabilă, identificabilă: esența sau Ideea la Platon, substanța (materia și forma) la Aristotel, Dumnezeu în teologia și filosofia creștină, subiectivitatea la Descartes (Ființa ființării se confundă cu ideea clară și distinctă pe care și-o face eu-l gânditor), voința de putere la Nietzsche. (A se vedea, Pierre Auregan, Guy Palayret, *Zece etape ale gândirii occidentale*, Antet, 1988, pp.254-256). Rezultanta acestei identificării a ființei cu o formă de ființare, va lua, odată cu epoca modernă, forma subiectivității. Ea va fi definită, pe rând, substanță gânditoare la Descartes, rațiune la Kant, cunoaștere absolută la Hegel ori voință de putere la Nietzsche. În acest fel se pregătește nașterea unei științe planetare care reduce realul la obiectivitatea manipulabilă. Existența devine existența din fizica modernă, care poate fi calculată și măsurată.

Fiecăreia dintre aceste direcții majore de gândire îi corespunde o configurare a adevărului și un moment al acestei uitări a ființei, care constă în uitarea diferenței dintre ființă și ființare, numită de Heidegger diferența ontologică. Ființa nu se identifică cu nici o formă de ființare. Ființa nu consistă în nimic, ea este pretutindeni și nicăieri este, cum s-ar zice, neant, este ceva ce nu se află printre lucruri, și totuși, în absența ei nu putem concepe ființarea. Pe măsură ce ființa se dezvăluie ea se și ascunde; ea nu se lasă surprinsă de stăpânirea unui singur adevăr. Acesta, în calitate de “scoatere din ascundere”, de “dare la iveală”, a ființei presupune un proces care se desfășoară în timp. Există, așadar, o istoricitate a adevărului, care trebuie și el conceput în aceeași “logică” a ființei. Pe măsură ce se dezvăluie el se ascunde. Acesta este paradoxul pe care suntem și noi chemați să-l trăim prin dobândirea stării de deschidere în care trebuie să ajungem, pentru a fi autentici, pentru a nu ne pierde în milocul lucrurilor și a

impersonalului. Adevărul se dezvăluie tocmai pentru a-și păstra tainicul, vraja de a fi în conștiința noastră, prezent și absent totodată.

Prin raportare la ființă și adevăr nimeni nu deține privilegii. Ca și altădată Socrate, Heidegger apropie filosofia de vechea înțelepciune: ființarea specific umană este sortită adevărului și de aceea cu toții suntem chemați să urmăm această cale lăuntrică din noi. Chemarea lui Heidegger, referitoare la încercarea de lămurire a sensului ființei, este adresată tuturor dar, din păcate, puțini sunt cei care sunt în stare s-o urmeze. Dar ce ar trebui, în definitiv, să facem? Iată de spune Heidegger: “Ca un om într-o astfel de stare să poată fi, fie și într-o oarecare măsură, destul de matur pentru o asemenea întrebare, poate că este nevoie de o tăcere de două decenii sau mai mult” (M. Heidegger, *Timp și Ființă, Întrebarea despre ființă*, Editura Jurnalul Literar, 1995, p. 53).

#### 4. Filosofie și hermeneutică în secolele XX – XXI.

Există multiple voci care susțin că ultimele decenii ale secolului al XX-lea, ne pun în fața unei noi răsturnări a modului de a gândi și practica filosofia, răsturnare datorată hermeneuticii: Aceasta începe să se confunde tot mai mult cu însăși natura filosofării. Răsturnarea este inițiată de către Hans-Georg Gadamer (n.1900), care definește, între multiplele definiții propuse, hermeneutica astfel: “Eu sunt, ca hermeneut, un filosof temperat, moderat și cred în realitate că hermeneutica este știința faptului că nimeni nu este în stare să spună în mod definitiv, ceea ce, de fapt, vrea să spună. Aș zice că hermeneutica este aducerea la viață a acelei puteri a vorbirii care zace ascunsă în concepte și poate să reușească doar treptat, prin încercări repetate în dialog. Hermeneutica înseamnă să fii conștient că tot ce gândești poate fi exprimat de altul, mult mai corect. Acesta este hermeneutica. Aceasta este virtutea hermeneuticii: celălalt



ar putea să aibă dreptate. Și dacă am putea să învățăm acest lucru ca umanitate, atunci poate am putea să evităm să ne omorâm între noi”. (Pe larg, *Interviu cu prof. dr. Hans-Georg Gadamer*, în *Krisis*, nr. 4/1996, *Interpretare și adevăr*).

Transformarea filosofică a hermeneuticii s-a produs treptat prin contribuția conceptuală a mai multor filosofi europeni din secolul al XX-lea, cu toate că antecedentele ei sunt recognoscibile, nici nu s-

ar putea altfel, în gândirea greacă veche. Lucrarea fondatoare ce a impus definitiv hermeneutica transformând, cum spuneam, natura însăși a filosofării aparține lui Gadamer și se intitulează *Adevăr și metodă. Direcțiile fundamentale ale unei hermeneutici filosofice* (1960). Cum spuneam, antecedente ale hermeneuticii pot fi detectate încă din antichitate.

Cu toate că ar fi exagerat să susținem că transformarea hermeneutică a filosofiei contemporane, cu problematica ei extrem de variată și complexă își are originea în gândirea greacă, putem afirma totuși că și în orizontul de speculație grec, hermeneutică este prezentă cel puțin în sensul cel mai general al acestui cuvânt, interpretare. “Capacitatea interpretativă a omului trebuie considerată ca o funcție intelectuală esențială; ea se află la originea tuturor ipotezelor și este profund implicată în creativitate. Dincolo de gândire, chiar percepția cuprinde

un element interpretativ. Percepem un obiect ca fiind ceva, ca aparținând unei clase, și-I presupunem caracteristici ce nu sunt percepute efectiv. La un alt nivel, nevoia de sens poate fi chinuitoare atunci când nu este satisfăcută, iar îndeplinirea unor sarcini absurde are un rol destructurant asupra personalității. Căutarea sensului existenței care nu are loc decât printr-o interpretare, fiindcă nu pot exista probe empirice în acest domeniu, este una din sarcinile cele mai înalte ale omului în general și ale gânditorului în special” (Ioan Pâzaru, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iași, p. 7).

Termenul de hermeneutică trimite, etimologic vorbind, la vechii greci. *Hermeneuein* însemna în limba elină interpretare, înțelegere. Același înțeles îl avea și latinescul *comprehendo* (-ēre), cuvânt din care provine și ideea de comprehensiune, înțelegere. Hermeneutică ne trimite cu gândul totodată și la zeul Hermes, cel mai puțin olimpien dintre zei. (Pe larg, Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Universitas, Chișinău, Vol I, p. 289-291 și vol II p. 286-292). Prezența sa era invizibilă, iar însărcinarea cea mai dragă lui era să fie “însoțitorul oamenilor”. El este dătătorul de bunuri prin excelență (orice șansă fructificată era considerată ca un dar de la Hermes), dar și întruchiparea a ceea ce înseamnă șiretlic și viclenie. De aceea a devenit protectorul hoților, al furturilor dar și al aventurilor galante nocturne. Totodată, ciudat lucru, Hermes era considerat ca protector al turmelor și al călătorilor întârziați pe drum; el guvernează drumurile pentru că merge cu mare iuțeală; sandalele sale de aur sunt “zburătoare”. El însoțește totodată sufletele morților. Cum spune M. Eliade, “șiretenia și inteligența lui practică, inventivitatea, puterea sa de a se face nevăzut și de a ajunge pretutindeni într-o clipă, anunță deja atributele de înțelepciune, și mai ales de stăpânire a științelor oculte...Cel ce se orientează în întuneric, călăuzește sufletele morților și circulă cu iuțeala fulgerului, fiind, deopotrivă, văzut și nevăzut, reflectă în ultimă instanță o modalitate a spiritului; nu numai inteligența și viclenia, ci și gnoza și magia” (*Ibidem*). Cum subliniază și W. Otto, citat de Eliade în *Istoria*...ceea ce caracterizează figura lui Hermes sunt raporturile sale cu lumea oamenilor, o lume prin definiție deschisă, mereu pe punctul de a se face, adică de a se îmbunătăți și autodepăși.

Hermes este unul dintre puținii zei olympieni care vor supraviețui în istorie. Asimilat cu Thot și Mercurius el va fi prezent în pantheonul elenistic, iar în calitate de Hermes Trismegistul va supraviețui, prin intermediul alchimiei și hermetismului, până în sec. al XVII-lea. Încă din perioada clasică, filosofii greci vor vedea în Hermes personificarea gândirii. El va fi considerat posesorul tuturor cunoștințelor și al gnozei secrete; ceea ce-l va face șeful tuturor magicienilor, victorios împotriva puterilor întunericului, căci el cunoaște totul și poate face totul. (cf. Eliade).

Figura și atributele lui Hermes a fost comentate secole de-a rândul. Există o literatură hermetică ce nu poate fi parcursă și înțeleasă într-o viață de om; astăzi se vorbește tot mai mult despre Hermes și despre contextele înțelegerii sale. C. Noica în lucrarea *Scrisori despre logica lui Hermes* dorește chiar să întemeieze o nouă logică.

#### a) Modelul grecesc al hermeneuticii

Hermeneutica văzută ca nevoie dar și abilitate interpretativă, pare a fi funciară spiritualității grecești obsedată de căutarea înțelesurilor lumii. Ea se manifestă vizibil odată cu Parmenide care pune bazele unei normativități hermeneutice – interpretarea trebuie să meargă numai pe calea adevărului. De aceea este îndreptățit să vorbim despre un model grecesc de hermeneutică centrat pe scrutarea adevărului, întrucât este știut că elementul central al oricărei hermeneutici este adevărul. Pentru vechii greci, așadar, hermeneutica este o metodă. Este o cale

de scrutare a adevărului, de găsim și numire a lui dar și de luptă împotriva sofștilor și a sofisticii. Cum se știe, sofști erau “profesorii de virtute” (Platon), specialiști în retorică sau arta logosului. Ei aduc în lumea greacă ideea de dezbateră, de “lupta verbală”, de interpretare și comunicare, dar și spiritul de competiție și dorința de a asigura elevilor lor succesul în viață. Plecând de la premisa că într-o dispută unul iese învingător și altul învins, după principiul că asupra oricărei teme se pot susține două argumente contrare (Protagoras), sofștii vor intra, cum se știe din cursurile anterioare, în conflict cu Socrate, Platon și Aristotel.

Dacă privim istoria gândirii grecești din perspectiva hermeneuticii, atunci putem spune că Socrate inițiază hermeneutica sensului vieții, a cunoașterii de sine. Socrate era condus de idealul “căutării comune” în care unul îl ajută pe celălalt, astfel încât ambii să ajungă al adevăr. Hermeneuticile contemporane reeditează, din multe puncte de vedere, poziția socratică prin scrutarea propriei noastre subiectivități, pentru a pătrunde în lumea valorii și a sensului existenței umane. Mergând pe firul istoriei, Platon face o hermeneutică a lumii invizibile (inteligibilului) ceea ce realizează și astăzi hermeneutica, iar Aristotel este indubitabil creatorul termenului filosofic de hermeneutică asociindu-I cu cel de interpretare. Cum se știe, a treia carte a *Organon*-ului se numește *Despre interpretare*, în grecește *peri hermeneias*. Aristotel vorbește aici despre sens și despre hermeneutica sensului. Pentru el *hermeneia* (tradusă de Boethius prin *interpretatio, vox significativa*) Aristotel înțelege, între altele, și comunicarea verbală a unui gând, a unui sens. Pentru a ajunge la adevăr, susține Aristotel, trebuie să interpretăm. Interpretarea nu este însă orice comunicare verbală, ci numai aceea care exprimă o stare de lucruri, o constatare printr-o propoziție sau judecată, nu o dorință, o rugăminte, un ordin, o întrebare. Prin urmare, se interpretează sensul pentru a ajunge la adevăr. Aristotel studiază condițiile formale ale adevărului realizând am putea spune, o hermeneutică a condițiilor formale ale adevărului. (Pe larg, Mircea Florian, *Introducere la Despre interpretare*, în Aristotel, *Organon*, vol. I, IRI, 1997).

În concluzie hermeneutica greacă este o metodă. Este o cale de scrutare a adevărului, de găsim și numirea a lui.

#### b) Hermeneutica în primele secole creștine

Elenismul și primele veacuri după Hristos pot fi văzute ca perioade de mare subtilitate hermeneutică, dacă avem în vedere filosofia alexandrină ori gândirea lui Plotin. Biserica creștină în această perioadă, sec. II-V, aduce și ea în prim plan scrierile apologetilor și polemiștilor. În Răsărit, principalii apologeți au fost Iustin Martirul (100-165) și Tițian (110-172), iar în Apus principala figură este cea a lui Tertulian (160-c.210). Din rândurile polemiștilor de răsărit fac parte Irineu din Smirna, Clement din Alexandria, Origen și Ciprian. Apologeții au încercat, invocând argumente și tehnici retorice și hermeneutice, să-I convingă pe conducătorii păgâni ai statului roman că persecuțiile la care erau supuși creștinii sunt nejustificate (creștinii nu sunt canibali, nu practică incestul, nu sunt ateii etc.), iar polemiștii au încercat să combată mișcările eretice. Opera lor este continuată de *Patristică* de “epoca de aur” a părinților bisericii. Pentru Răsărit reprezentativi sunt Grigorie din Nazianz (329-390), Grigorie din Nysa (330-379), Vasile din Cezareea (330-390), Ioan Hristostom (354-407) iar pentru Apus, cei mai cunoscuți părinți ai bisericii sunt Ieronim (347-420), Ambrozie (340-397) și Aureliu Augustin (354-430).

În această perioadă sunt mobilizate nebănuite resurse hermeneutice generate de nevoia de interpretare a textului biblic și de raportare la lumea culturală păgână. O lucrare impresionantă lucrare semnată de Henri Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, descrie dramatismul intelectual al acelei perioade sfâșiate de conflicte teologice dar și de descoperirea virtuților interpretării și a dialogului. Trei erau pare-se problemele perioadei respective. Prima se referea la formularea *credo*-urilor; a doua la natura ființei divine, respectiv la teologia raporturilor între persoanele trinității; a treia se referea la căutarea “interpretării corecte” a textului sacru, pentru a ajunge cât mai aproape de sensul original, cel pe care l-a transmis Dumnezeu oamenilor.

### c) Hermeneutica în Evul de Mijloc

Nu vom insista asupra resurecției hermeneuticii în această perioadă, întrucât în capitolul destinat filosofiei creștine relevăm poziția de excepție a actului interpretării în orizont creștin. Subliniem acum doar sensul ideii de exegeză pentru lumea medievală. Etimologic exegeza evocă ideea de “ieșire” sau de stoarcere a unui fruct, astfel încât să-I fie scos sucul. Exegeza medievală a indus ideea, aflată astăzi în circulație, cum că interpretarea este crearea unor ipoteze analogice despre sensul textelor. Este o tehnică intelectuală în care exegetul descrie, explică și convinge. Interpretarea de text este una dintre artele savante: o ascuțime bazată în același timp pe cunoașterea de tip istoric a epocilor de cultură, pe o intuiție filosofică în esența intimă a principalelor probleme ale gândirii, ca și pe cunoașterea de tip științific a corelațiilor care se manifestă în psihicul uman în diferite societăți. Interpretarea este, dincolo de aspectele tehnice, și o formă de creație. Interpretarea ca exegeză ajunge la o formă de teoretizare puternic individualizată, în care se amestecă intuiția, creativitatea, experiența, logica și alte experiențe intelectuale. Prin urmare, interpretarea nu este o activitate funcționarească, redusă la aplicarea unor reguli, ci pur și simplu este o donație de sens către existența umană în genere. (cf. I. Pânzaru *Op. cit*, cap. *Tradiția răsăriteană*).

Tot gândirea medievală descoperă și ideea fundamentală a hermeneuticii exprimată în expresia *cerc hermeneutic*. În conformitate cu această idee, ipotezele interpretative sunt validate chiar de interpretarea care se bazează pe ele, altfel spus, consecințele obținute nu sunt altceva decât premisele asumate fără justificări prealabile.

### c) Modelul romantic al hermeneuticii

Resurecția hermeneuticii a avut loc în perioade de mare criză intelectuală și morală. Propriu-zis hermeneutica s-a născut odată cu apariția creștinismului și cu nevoia noii învățăturii de a se confrunța cu tradiția păgână. Hermeneutica este asociată, cum am putut remarca, cu actul interpretării. Cu timpul, ea devine mai mult decât o simplă interpretare: hermeneutica este tehnica, teoria, metoda, știința și arta interpretării. Pentru ca hermeneutica să se transforme într-un mod de a fi al filosofiei în veacul al XX-lea, au fost necesare o serie de acumulări conceptuale, fapt ce devine evident odată cu activitatea filosofului și teologului Fr.E.Schleiermacher (1768-1834). Pentru acesta hermeneutica devine o metodă de cercetare fundamentală; ea este concepută ca o cercetare a limbajului în genere, cercetare ce-și propune să descopere tocmai posibilitățile noastre de comprehensiune sau înțelegere.

Gândirea lui Fr. Nietzsche va avea, de asemenea, un impact hotărâtor în impunerea hermeneuticii ca un nou mod de a filosofa. Ne reamintim că Nietzsche a susținut că nu există lucruri sau fenomene nemijlocit date, ci numai interpretări; noi nu avem de-a face niciodată cu lucruri ci cu atribuiri de sensuri. Sunt dislocate astfel cele două utopii ale gândirii tradiționale în care omul s-a văzut pe sine instanță absolută: atingerea nemijlocită a lucrului în sine și descoperirea unui sens deja dat.

Ideea de hermeneutică este impusă definitiv în conștiința filosofică odată cu opera lui Wilhelm Dilthey (1833-1911). Hermeneutica este acum concepută ca o metodologie vastă a științelor spiritului aptă de a stabili regulile de interpretare a expresiilor și simbolurilor ce traduc datele vieții noastre spirituale. “Explicăm natura, înțelegem viața psihică”, rezumă în sinteză gândirea lui Dilthey, filosoful care face distincția dintre științelor omului (spiritului) și de științele naturii, și pe această bază, distincția dintre explicație și comprehensiune (interpretare). Ele sunt metode distincte de cercetare cu toate că ambele sunt ipoteze formulate în legătură cu anumite fapte și cu modul în care putem avea acces la sens.

Explicația este o ipoteză formulată în legătură cu un fapt exterior (real exterior) și vizează o reprezentare care să de-a seamă despre cauzele și efectele lui. Ea poate fi și este testată, astfel încât la o repetare a experienței se obțin aceleași rezultate. Comprehensiunea este o ipoteză analogică purtând asupra stării interne a unui subiect. Ea nu poate fi testată chiar dacă interlocutorul confirmă interpretarea personală ca fiind cea corectă în acord cu stările și intențiile sale. Înțelegerea (comprehensiunea) implică de fapt căutarea unui sens ce nu poate fi decât global și, prin aceasta, presupune implicarea unei subiectivități de nedepășit, chiar dacă aceasta este permanent contestabilă. Cine înțelege propune o semnificație și prin aceasta o interpretare. Înțelegerea implică cel mai adesea și un efort de plasare mentală în lumea “actorilor” pentru a se “identifica” cu scopurile și motivele interioare lor, cele care l-au îndemnat să acționeze într-un anumit fel și nu în altul.

Odată cu Heidegger și Gadamer înțelegerea sau comprehensiunea apare ca un mod de a fi al omului în lume. Interpretarea este constitutivă oricăror experiențe omenești. “Ei ne cer să nu reducem niciodată hermeneutica la un demers teoretic sau la o formă de cunoaștere printre altele. Ca oricare din atitudinile noastre, științifică sau mistică, metafizică sau religioasă, magică sau ideologică, estetică sau tehnică, magică sau ideologică, noi realizăm o formă de comprehensiune. Toate sunt moduri distincte de înțelegere. Așa se explică relația lor secretă pe care o întrețin reciproc aceste atitudini existențiale omenești. Prin opera lui Heidegger, cum s-a mai arătat, dar mai ales prin opera lui Gadamer, constatăm astăzi prevalența acestui mod de gândire pe care îl putem numi hermeneutic, altfel spus, hermeneutica a devenit filosofia acestui timp al nostru, sau filosofia a devenit ea însăși o hermeneutică”. (A se vedea, *Date ele hermeneuticii europene*, în Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Polirom, Iași, 1997).

Dar cine este Gadamer? Om de mare cultură clasică și modernă, dublată de o atitudine estetică în fața faptului filosofic și filologic, deschis totodată dialogului cu artele, figura profesorului Hans-Georg Gadamer (1900-2002) este unică în întreaga gândire filosofică a lumii. Pe de o parte, nu cunoaștem un exemplu similar de mare filosof care să fi trăit mai mult de 100 de ani. Pe de altă parte, Gadamer a avut privilegiul unic, am putea spune, să trăiască în mod nemijlocit evenimentele celui mai frământat secol pe care l-a cunoscut umanitatea civilizată și să asiste, iarăși un fapt unic, la modul în care propria sa gândire filosofică a prins



rădăcini în conștiința discipolilor care au devenit la rândul lor maeștrii altor discipoli. De aceea este perceput astăzi în întreaga lume, nu numai în Europa, ca un clasic al filosofiei care se află încă în viață. Gadamer i-a cunoscut personal pe cei mai mari gânditori din sec. al XX-lea iar unii dintre ei au exercitat o influență modelatoare asupra sa. Chiar Gadamer îi numește pe câțiva dintre ei cu expresia “învățătorii noștri, ai tuturor” și se referă, între alții, la Heidegger și K. Jaspers. “Am intrat în învățământul superior de filosofie la dorința lui

Heidegger, spune Gadamer, și adaugă: prin intermediul lui Heidegger am învățat lucruri hotărâtoare. Hermeneutica a apărut din problematica specifică lui Heidegger... într-un anumit sens ea derivă din forța de a întreba a gândirii lui Heidegger: care sunt experiențele prime din care și-a găsit expresia conceptele în limbajul filosofiei și al științei? (cf. *Interviu cu prof. dr. Hans-Georg Gadamer, în Krisis...*).

Gadamer face din spiritul hermeneutic, cum spuneam, un mod de raportare filosofică la lumea faptele culturii și civilizației omenești, și merge mai departe decât Heidegger “Limba nu este numai lăcașul ființei cum spunea magistrul meu Heidegger ci și casa omului, cea în care se instalează și locuiește, în care se întâlnește cu sine și cu celălalt și că una dintre încăperile cele mai confortabile din această casă este aceea a creației poetice, a artei – toate acestea continuă să mi se pară mereu adevărate. Cea mai înaltă cerință adresată fiecăruia dintre noi este să ascultăm tot ceea ce ne spune ceva și să ne facem să ne fi spus. Ați aminti de aceasta pentru tine însuși este datoria specifică a fiecăruia. A face așa ceva pentru toți și a o face convingător – iată misiunea filosofiei”. (Hans Georg Gadamer, *Diversitatea Europei*, în vol. *Elogiul teoriei; Moștenirea Europei*, Editura Polirom, Iași 1999).

La Gadamer hermeneutica în forma filosofiei practice: este important să înțelegem nu atât actele de cunoaștere sau limbajul nostru, normele sau simbolurile de care ne servim, ci mai ales ceea ce se întâmplă cu noi atunci când gândim sau săvârșim ceva: “propria mea exigență a fost una filosofică: nu ceea ce facem, nu ceea ce trebuie să facem, ci mai ales ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voința și acțiunea noastră, constituie problema din *Metodă și Adevăr*” (cf. *Interviu...*). Pentru Gadamer, hermeneutica cercetează experiențele prime, care, persistă în concepte, pentru a aduce filosofia din nou aproape de vechea înțelepciune, impunând dialectica dintre ceea ce se arată și ceea ce se ascunde tocmai pentru că se ascunde, prin ideea de orizont hermeneutic.

În contextul acestei dialectici, orizontul semnifică un strat al interpretării, care presupune prezența concomitentă a obiectului interpretat și a interpretului, fiecare în dimensiunea sa istorică. Fiecare, obiect și interpret, apare “contextualizat”, nu în sine. Fiecare strat al interpretării presupune prezența acestora, iar diferențele dintre straturi se stabilesc în funcție de natura obiectului interpretat și de așteptările interpretului. Astfel, obiectul poate fi un text, iar interpretul să fie interesat de aspectul său literar, sau poate urmări aspectul conceptual al discursului cuprins în text, sau aspectul simbolic etc. Orizontul se constituie, întotdeauna, la intersecția acestor determinative ale obiectului și interpretului, dar el este, oarecum, încă de la început. Interpretarea nu face altceva decât să re-constituie orizontul semnificațiilor obiectului,



ea nu este decât “orizont al interpretării”. În contextul de față, termenul de “orizont” primește mai cu seamă acest din urmă sens: este cadrul, spațiul, extensia ontologică, în care omul relaționează, fie cu lucrul, fie cu cel aflat dincolo de lucru.

Gadamer este, ca hermeneut, cel mai de seamă teoretician al ideii de tradiție. Este fapt de cultură numai cel care are o anumită legătură cu prezentul existențial al omenescului, numai cel care aparține unei tradiții veritabile. Conceptul tradiției este reconstruit hermeneutic, primind astfel o nouă întru chipare prin raportare la conceptul culturii. A fi element al tradiției înseamnă, pentru Gadamer, a menține “deschisă” o anumită problemă semnificativă pentru prezentul cultural. De exemplu, filosofia lui Platon aparține tradiției numai în măsura în care anumite elemente ale sale corespund unor probleme actuale, în alte cuvinte, numai dacă vreo idee platonice nu mai vorbește încă. Așa se explică faptul că fiecare epocă din istoria culturii are propriul “Platon” sau propriul “Aristotel”. Tradiția este, astfel, “un factor de libertate și de istorie”; acești doi termeni se condiționează reciproc și din această condiționare rezultă conștiința noastră istorică. Legătura cu ceea ce aparține tradiției nu este posibilă decât dacă locuiești în acea tradiție; căci participarea la o tradiție înseamnă o recunoaștere de sine prin acea tradiție. Fără așa numita precomprehensiune (Heidegger), nu este posibil contactul cu tradiția. Aceasta reglează felul și consistența recunoașterii de sine.

Nu este cuprinsă aici, în această “teorie” a tradiției, nici un fel de subiectivism. Precomprehensiunea este, mai degrabă, imaginea a ceea ce noi am numit existențial omenesc, dar a unui existențial omenesc determinat prin anumite situații existențiale activate în viața obișnuită a comunității. De aceea se poate vorbi chiar despre o anticipare a sensului (sensurilor) tradiției, deoarece ea vorbește precomprehensiunilor, transmițând substanța sa acelui cadru precomprehensiv. De aceea este inutil să căutăm, prin interpretare, sensurile pe care autorul unei opere le-a așezat în opera sa. Mai întâi, asemenea sensuri nici nu există, într-un sens subiectiv, pentru că autorul însuși participă la o tradiție, iar aceasta l-a creat propriile-i precomprehensiuni; apoi, posibilele sensuri ale autorului au fost ale înțelegerii sale de sine, iar pentru înțelegerea de sine a interpretului trebuie formulate sensuri noi, corespunzătoare formulei sale sufletești, contextului cultural la care participă, procesului de transmitere al operelor care mediază trecutul și prezentul etc. Conștiința noastră istorică, despre care vorbeam mai devreme, este posibilă tocmai prin această mediere. Trecutul nu este o simplă dimensiune temporală, ci fapt cultural prezentat în forma tradiției.

### **Întrebări de autoevaluare și teme de reflecție:**

1. Care este deosebirea dintre modul de gândire în filozofia contemporană și cea clasică?
2. Prin ce se deosebește scientismul de antiscientism?
3. Care este principala problemă în pozitivism?
4. Pe ce se bazează concepția fundamentală în pragmatism?
5. Ce reprezintă existența în viziunea existențialiștilor?
6. Care sunt extremele existențialismului?
7. Ce presupune psihanaliza freudeană?
8. Ce viziune în filozofia religioasă din sec. XX se manifestă?
9. Cum este interpretată personalitatea în personalism?

## **Tema 8. Gândirea filosofică națională.**

Lecția 1. Apariția și dezvoltarea gândirii filozofice naționale în contextul filozofiei universale.

Lecția 2. Opera filosofică lui Dimitrie Cantemir.

Lecția 3. Filosofia română din secolul al XX-lea.

## **Tema 8. Gândirea filosofică națională.**

Lecția 1. Apariția și dezvoltarea gândirii filozofice naționale în contextul filozofiei universale.

### ***Obiective de învățare:***

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filozofice naționale;
- ✓ să apreciați filosofia românească în dezvoltarea filozofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filozofice naționale.

### ***Subiecte:***

1. Premizele apariției și dezvoltarea gândirii filozofice în Moldova.
2. Filozofia în Moldova în sec. XVII – XVIII.
3. Gândirea filozofică românească în sec. XIX-XX.

***Cuvinte-cheie:*** înțelepciune populară, cronografie, letopisețele, iluminismul, creație poetică, Moldova, Țara Românească.

### **1. Premizele apariției și dezvoltarea gândirii filozofice în Moldova.**

Gândirea filozofică din Moldova cunoaște o cale lungă de dezvoltare – de la primele elemente ale realității generalizate conștient până în zilele noastre. Cultul lui Zamolxis constituie un loc aparte în geneza filozofiei. Zamolxis învața că sufletul este nemuritor. Prin ideea nemuririi și fericirii pe lumea cealaltă se explică și obiceiul menționat de Herodot «că atunci când se naște un copil, toate rudele plîngeau asupra relelor pe care avea să le sufere din momentul ce văzu-se lumina zilei... la moarte dimpotrivă se dădeau în veselie, fiind mîntuit de relele acestei vieți ». Moartea pentru ei era doar mîntuirea suferințelor pămîntești, dacii o doreau și o binecuvîntau când sosea mai ales pe cîmpul de luptă, unde mureau pentru patrie și libertate.

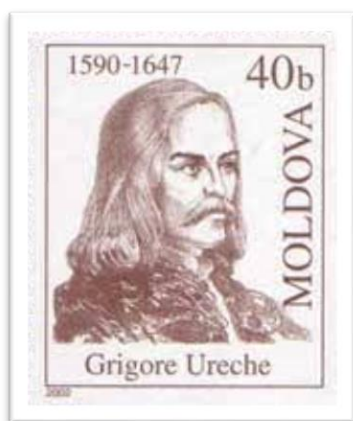
Veacuri de-a rândul în Moldova în lipsa unei filozofii teoretice, înțelepciunea populară reprezenta vechea noastră filozofie. Creația populară, ce constituie o dezvoltare multiseclară și multimilenară, constituie preistoria gândirii teoretice. Arta poetică a poporului oglindește în imagini plastice concepțiile lui în diferite epoci ale dezvoltării istorice. Folclorul constituie un depozit al cunoștințelor, al cugetelor maselor populare, este un fel de produs al timpului, esența cărora a fost concentrată în idei filozofice. Înțelepciunea populară a servit în trecutul îndepîrtat drept temelie pentru apariția unor teorii filozofice mai mature. Creația poetică populară este o protofilozofie – filozofie primordială, apărută înainte de existența filozofiei ca știință, dezvoltîndu-se sub influența gândirii colective.

Legende și folclorul reflectă concepția populară despre crearea universului, a omului, lumii animale și vegetale. În creația populară se evidențiază anumite elemente de reflexie

filozofică, se exprimă în formă artistică a convingerii că lumea este materială, infinită și veșnică. Concepția populară reflectă artistic noțiunile despre caracterul obiectiv al lumii, cauzalitatea ce domină în ea, determinismul fenomenelor și obiectelor lumii înconjurătoare.

În perioada inițială de dezvoltare gândirea filozofică din Moldova purta un caracter mitologico-religios și nu prezenta un tot întreg. Literatura, cronicile bisericești și letopisețele au devenit purtătorii concepției despre lume din epoca feudalismului. Letopisețele sau cronografia moldovenească include totalitatea cronicilor scrise în Moldova în sec. XV – XVIII. În evoluția cronografiei se deosebesc trei etape. **Prima etapă** este cronografia moldo-slavonă din sec. XV – XVI. Letopisețele din acea perioadă se scriau în limba slavonă, în mare parte de către cărturarii bisericești din porunca domnitorilor. Cel mai vechi letopiseț moldo-slavon – “Analele curții lui Ștefan cel Mare” nu s-a păstrat în original. Analele au fost continuate de către Macarie, Eftimie și Azarie. **Etapa a doua** ține de sec.XVII și este reprezentată de letopisețele lui G.Ureche și M.Costin. Ele se scriu în limba română, au un caracter mai laic. **A treia etapă** se referă la sec.XVIII și este reprezentată de letopisețele lui I.Neculce.

Toate domeniile conștiinței sociale, cultura din această epocă sunt pătrunse de spiritul religios creștin. Gândirea filozofică din această epocă la fel ființa în corelație cu religia. Criteriul



principal al filozofiei medievale îl constituie atât categoriile religioase, cât și “limba religioasă”. O largă răspîndire capătă ideile umanismului care avea un caracter patriotic. Umaniștii moldoveni au pledat pentru independența patriei, au luptat împotriva jugului turcesc. Istoria devine un mijloc de exprimare a ideilor politice, de trezire a mândriei poporului pentru trecutul său glorios, pentru originea sa română. Interesul pentru originea neamului i-a făcut pe cărturarii români receptivi față de cultura umanistă, i-a îndemnat să studieze istoria, geografia, filologia și filozofia clasică.

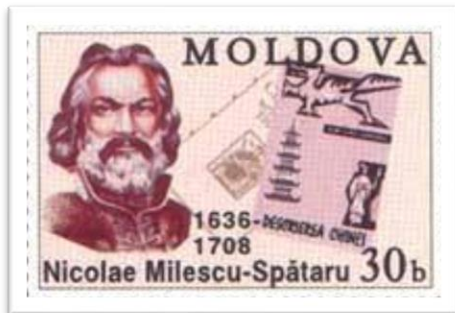
**Grigore Ureche** (1590-1647) în “Letopisețul Țării Moldovei” afirmă, că istoria, păstrarea trecutului îl deosebește pe om de animale, că istoria joacă în același timp rolul educativ și cognitiv. G.Ureche este întemeietorul analizei istoriografice în cronografia moldovenească. **Miron Costin** (1633-1691) continue ideile predecesorului său. În lucrările “De neamul moldovenilor”, “Cronica țărilor Moldovei și Munteniei” schițează ideile despre originea română a neamului nostru. În “Viața lumii”- poem de meditație filozofică – se pun probleme despre sistemul solar, dezechilibru cosmic, fericirea în viața omului. O mare contribuție a avut-o și **Nicolae Costin** (1660-1743), feciorul lui M. Costin. El proslăvește pacea între popoare și condamnă războaiele de cotropire, pleda pentru răspîndirea științei, literaturii și artei. Au contribuit la dezvoltarea culturii din sec. XVII mitropoliții Petru Movilă (1596-1646), Varlaam (1590-1659) și Dosoftei (1624-1693).



## 2. Filozofia în Moldova în sec. XVII – XVIII.

Dezvoltarea gândirii social-filozofice din sec. XVII – XVIII depinde de condițiile social-economice, politice și culturale. Moldova în această perioadă era un stat feudal în care domina gospodăria naturală. Gândirea progresivă a Moldovei din această perioadă era dominată de ideea generală de luptă împotriva Porții și fărădelegilor feudalilor locali.

**Milescu-Spătaru Nicolae** (1636-1708) - filozof-umanist, iluminist, reprezentant a Renașterii românești, poliglot neîntrecut (cunoaștea peste zece limbi). A fost om de înaltă cultură și vastă erudiție, explorator cu renume mondial, predecesor a geografiei moderne și cartografiei, naturalist, etnograf, economist, pedagog și diplomat. Fiind trimisul țarului rus face o călătorie prin Siberia și China după care publică un material foarte înalt apreciat în Europa (Milescu-Spătaru a fost al doilea european după Marco Polo care a vizitat și descris China). A scris peste 30 lucrări cu diferit caracter, printre care “Genealogia țărilor ruși”, “Carte de profeți”(1672), “Aritmologhion”, ”Carte ieroglifică“(1672), “Descrierea primei părți a lumii”(1677) ș.a. Concepția lui filozofică conține multe tendințe pozitive, unele elemente materialiste se împletesc cu concepția deist-religioasă. Milescu-Spătaru recunoștea facerea lumii de către Dumnezeu, însă încerca să o explice mai departe de pe pozițiile materialiste. La baza lumii stau patru elemente - pământul, apa, aerul și focul. Timpul și spațiul există împreună cu lumea, afirma că în afara lor nu există nimic. Milescu-Spătaru formulează și unele idei de dialectică spontană, referitor la unitatea și lupta contrariilor, mișcare ca formă de existență a materiei. Încearcă să explice unele fenomene sociale, argumentând necesitatea unui stat



centralizat și puternic. În teoria cunoașterii respinge agnosticismul idealist-religios, afirma că rațiunea umană poate să cunoască realitatea. Cunoștea bine istoria filozofiei, mai ales perioada antică, din care a tradus multe texte filozofice. În afară de filozofia lui Platon și Aristotel foarte înalt aprecia ideile lui Socrate, Democrit, Thales, Pithagora, Xenofont ș.a. A tradus din limba greacă Biblia în limba română. Acordă mare atenție filozofiei ca știință, afirmând că ea este nu

numai una din multiplele științe, ci și un domeniu care sintetizează și dirijează dezvoltarea tuturor științelor, ea este instrumentul instrumentelor, împărăteasa rațiunii omenești. Milescu-Spătaru atribuia științei un rol hotărâtor în dezvoltarea societății, afirma că știința este principalul mijloc de ameliorare a moravurilor și obiceiurilor oamenilor.

**Cantemir Dimitrie** (1673-1723) - filozof, scriitor, om de cultură și politic de formație enciclopedică, reprezentant al umanismului românesc din sec. XVII-XVIII. În 1714 a fost ales membru al Academiei din Berlin. A desfășurat o largă activitate științifică, are lucrări de logică, filozofie, etică, literatură, istorie, politică, geografie, orientalistă, muzică ș.a. A scris următoarele lucrări: “Imaginea de nedescris a științei sacrosancte” (1700), “Divanul, sau gîlceava înțeleptului cu lumea” (1701), “Interpretarea naturală a monarhiilor” (1714), “Istoria imperiului Otoman” (1714-1716), “Descrierea Moldovei” (1715), “Sistemele religiei mahomedane” (1722) ș.a. Concepția lui Cantemir despre lume s-a format sub influența teologiei ortodoxe, filozofiei stoicismului și scolasticii medievale. A încercat să elaboreze o doctrină amplă ce ar cuprinde teologo-fizica, teologo-metafizica și teologo-etica. A realizat numai prima parte. Cantemir a fost primul care a încercat de a formula o terminologie filozofică română,

publică “Mic manual de logică”. La baza lumii stau patru elemente - apa, aerul, focul, pământul, obiectele și fenomenele sunt combinația atomilor și celor patru elemente. Materia a fost “insuflată” supranatural de Dumnezeu, dar mai departe se dezvoltă după legile sale proprii. Analizează noțiunile filozofice de timp, spațiu, mișcare, necesitate ș.a. Fenomenele și obiectele sunt cauzal, determinate. În teoria cunoașterii afirmă unitatea sensorialului și raționalului, rolul experienței și practicii în dezvoltarea științei. Recunoaște teoria adevărului dublu - că există adevăruri a credinței și științei, pleda pentru separarea științei, filozofiei de teologie. Interpretează omul ca unitate a trupului și sufletului, el se deosebește de alte ființe din natură prin spiritualitatea sa. Explică fenomenele sociale în conformitate cu anumite legi. La baza dezvoltării societății pune factorii interni, materiali. Afirmă caracterul ciclic al dezvoltării, că toate țările trec anumite cicluri - apariția, maturizarea și pieirea, după dispariția unor țări ori imperii - apar altele. Progresul societății depinde de cultură, morală. Operele lui Cantemir au contribuit la formarea gândirii laice și extinderea umanismului.

**Amfilohie Hotiniul** (1730-1800) – mare savant și filosof, cunoștea limbile română, latină, greacă, italiană, slavonă și rusă. Avea cunoștințe profunde în domeniul filozofiei, istoriei, matematicii, geografiei, fizicii, astronomiei ș.a. Era cunoscut cu lucrările lui Democrit, Pitagora, Platon, Soctare, N.Copernic, J.Bruno, R.Descartes. A.Hotiniul afirmă materialitatea lumii și cognoscibilitatea ei. Populariza concepția heliocentrică a lui N.Copernic. În lucrarea sa “Despre filozofie” evidențiază esența, scopul și rolul filozofiei. Consideră că filozofia constă din două părți: învățătura despre etică și învățătura despre natură. Apreciind înalt rolul filozofiei în activitatea practică a oamenilor, A.Hotiniul menționa, că pe baza generalizării cunoștințelor se dezvoltă mai multe științe, medicina, farmacia, navigația maritimă, oamenii se învață a prelucra mai bine pământul, a crește plante și animale, a dobândi și prelucra metalele.

### **3. Gândirea filozofică românească în sec. XIX-XX.**

Dezvoltarea economică a Moldovei și a Țării Românești din sec. XIX a constituit o premisă obiectivă a studierii bogățiilor naturale ale țării, dezvoltării științei și învățămîntului, a pregătirii specialiștilor din diferite domenii și mai ales pentru industrie și agricultură. Secolul XIX în Moldova este secolul iluminismului. Reprezentanții lui luptau pentru instaurarea lumii raționale, societății bazate pe egalitate, libertatea politică. Din iluminiști fac parte Gh.Asachi, C. Stamati, C. Negruzzi, A. Donici, A. Hîjdeu, M. Kogălnicianu, B. P. Hașdeu ș.a. În operele sale ei criticau neajunsurile societății existente. Un loc deosebit ocupă A. Russo, V. Alecsandri, M. Eminescu, care luptau împotriva feudalismului și exploatării naționale. Lucrările lor conțin idei social-politice și filozofice, gânduri despre om, natură, locul și rolul lor în viața societății, despre monarhie și formele guvernării statale, despre religie și proceduri juridice ș.a.

**M.Kogălnicianu** (1817-1891) mare savant istoric și sociolog. Afirmă, că eliberarea națională și socială, prosperarea neamului este posibilă numai pe baza cunoașterii istoriei. Necunoașterea istoriei e echivalent cu pieirea neamului. Ca sociolog el încearcă să stabilească cauza fenomenelor sociale, cercetează legitățile schimbării și dezvoltării societății. Dezvoltînd filozofia istoriei el formulează teoria procesului istoric și teoria istoriei ca știință.

**A Hîjdeu** (1811-1874) – cunoscut scriitor, filozof și filolog. În explicarea fenomenelor sociale era idealist, se găsea sub influența filozofiei hegeliene. Considera că filozofia în sistemul cunoștințelor științifice poate fi comparată cu soarele în sistemul planetelor, ca și soarele ea luminează toate sferile științifice. Subliniind rolul filozofiei el nu nega și rolul religiei.

**Bogdan Petriceicu Hașdeu** (1837-1907) – mare savant, scriitor, publicist, istoric și filolog. Cunoștea mai mult de 30 de limbi străine, a fost membrul Academiei din S-Peterburg (1882) și Academiei Române (1887). Ideile sale filozofice le expune în lucrarea “Sic cogito” (așa cuget) în care încearcă să unească știința cu religia, filozofia lui J.Bruno cu teoria evoluționistă a lui Darwin. Ca și Bruno el considera că în toate lucrurile este prezent un spirit, că știința fundamentală trebuie să fie știința despre spirit. Natura și cosmosul și este Dumnezeu. Dezvoltă idei valoroase despre cunoaștere.

Spre sfârșitul sec.XIX – începutul sec.XX gândirea filozofică și social-politică se dezvoltă în lucrările naturaliștilor din Moldova: A.I. Grosul-Tolstoi, A.D. Denghic, Ia. Cihac, Constantin Vîrnav, Teodor Stamati ș.a. Ei au organizat societatea naturaliștilor din Basarabia, au contribuit la dezvoltarea culturii și învățămîntului. În sec. XX mari filozofi au fost T. Maiorescu, L. Blaga, C. Noica, D. Roșca.

**Maiorescu Titu** (1840-1917) - critic, estetician, filozof și om politic român, întemeietorul învățămîntului filozofic în România. A predat cursuri de filozofie, istoria filozofiei, logică, psihologie, etică și estetică la Universitățile din Iași și București, membru al Academiei Române. Maiorescu a fondat societatea “Junimea” și revista “Convorbiri literare”. El n-a formulat o concepție filozofică neobișnuită, dar se ocupă de un spectru larg de probleme: corelația dintre filozofie și știință, teoria și metodologia cunoașterii, ontologie, estetică, cultură ș.a. Problema omului ocupă un loc de seamă în cercetările filozofice ale lui Maiorescu. Deațita problema existenței este analizată de pe pozițiile valorii și destinului omului. Critică morala religioasă și concepția acelor intelectuali care socoteau, că religia constituie temelia moralei. Maiorescu afirma că morala poate exista în om indiferent dacă este credincios ori nu. Influențat puternic de Kant și Feuerbach el exprimă emanciparea și afirmarea omului, trecerea lui de la teologie la antropologie.

**Blaga Lucian** (1895-1961) - scriitor și filozof român, profesor de filozofie a culturii la Universitatea din Cluj, a lucrat în diferite funcții de diplomație (Varșovia, Praga, Viena, Berna, Lisabona) și deasemenea la Filiala Cluj a Academiei și la Biblioteca universitară. Sub influența filozofiei lui Hegel și a operelor lui Nietzsche și Bergson Blaga a elaborat sistemul său filozofic în patru trilogii: Trilogia cunoașterii (Eonul dogmatic, 1931; Cunoașterea luciferică, 1933; Cenzura transcendentă, 1934, 1943), Trilogia culturii (Orizont și stil, 1935; Spațiul mioritic, 1935; Geneza metaforei și sensul culturii, 1937, 1944), Trilogia valorilor (Artă și valoare, 1939; Despre gândirea magică: Religie și spirit, știință și creație, 1942, 1946), Trilogia cosmologică (Diferențialele divine, 1940; Aspecte antropologice, 1948 și Ființa istorică editată postum, 1977).

Problema principală în filozofia lui Blaga este problema existenței omului în Univers. La baza lumii el pune un “produs mistic-filozofic” al imaginației omului, numit Mare Anonim, pe care-l înzestreaază cu calități divine și demonice. Blaga remarcă la om două moduri de existență: primul, care constituie baza vieții umane și care îl apropie pe om de animale, e existența lui în lume și tendința de a se autopăstra. Al doilea mod de existență, diferit de cel al animalelor, care îl transformă din “preom” în “om deplin”, e existența omului în arealul misterului, încercarea lui de a înțelege acest mister, necăfînd la acele “cenzuri transcendente”, pe care le impune Marele Anonim. Mijloacele, prin care omul aspiră să cîștige o viață mai superioară decît cea a animalului, demnă de mîndrie și satisfacție sufletească, după Blaga, sunt miturile, viziunile religioase, concepțiile metafizice, teoriile științifice, operele de artă și de

civilizație. În opera sa “Experimentul și spiritul matematic”(editată postum,1969) Blaga a evidențiat în dezvoltarea științelor exacte trei etape: aristotelică, galileo-newtoniană și einsteiniană, făcându-le și o analiză filozofică.

**Noica Constantin** (1909-1987) - filozof român, deținut politic. Își face studiile la facultatea de Litere și Filozofie din București (1928-1931). Activează ca bibliotecar la seminarul de istorie a filozofiei. Studiile pentru specialitate le face în Franța(1938-39). Doctoratul în filozofie îl susține la Universitatea din București cu teza “Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou”(1940). În timpul războiului mondial este referent la Institutul româno-german din Berlin. Între anii 1949 și 1958 are domiciliu forțat, iar între 1958 și 1964 este deținut politic. Din 1965 pînă în 1975 este cercetător principal la Centrul de logică al Academiei Române. Noica s-a ocupat de un spectru larg de probleme ca ontologia, gnoseologia, filozofia culturii, axiologia, antropologia filozofică, logica, istoriei filozofiei ș.a. Încearcă de a reanaliza problematica filozofiei române și de a ridica la nivelul filozofiei universale.



## Tema 8. Gândirea filosofică națională.

### Lecția 2. Opera filosofică lui Dimitrie Cantemir.

#### **Obiective de învățare:**

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice naționale;
- ✓ să apreciați filosofia românească în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice naționale.

#### **Subiecte:**

1. Scurte datele biografice lui Dimitrie Cantemir.
2. *Divanul...* și proiectul re-construcției lăuntrice a omului.
3. Răsăritul european și paradigma filosofiei ca înțelepciune în *Divanul...*

**Cuvinte-cheie:** înțelepciune populară, cronografie, letopisețele, iluminismul, creație poetică, Moldova, Țara Românească.

#### **1. Scurte datele biografice lui Dimitrie Cantemir.**

Dimitrie Cantemir s-a născut în 1673. Era fiul domnului Moldovei, Constantin Cantemir. Înzestrarea sa excepțională s-a manifestat de timpuriu, astfel că părintele său este



motivată să-I angajeze cei mai buni dascăli. Între alții și pe celebrul profesor de filosofie și logică Ieremia Cacavela. Statutul de ostatic la Constantinopol și apoi perioadele de ședere mai îndelungată în capitala Imperiului Otoman, au fost transformate în avantaje de natură formativă. Aici a învățat un număr impresionant de limbi (europene și orientale) și tot aici a cunoscut elita intelectuală a vremii. În 1710 Cantemir ocupă tronul Moldovei pe care însă îl pierde în 1711 ca urmare a înfrângerii de la Stănilești, fiind nevoit să ia drumul pribegiei în Rusia. Formația sa enciclopedică l-a impresionat atât de mult pe țarul Petru cel Mare, încât acesta îi oferă funcția de consilier intim, funcție pe care D. Cantemir o va

îndeplini până la moartea lui survenită în august 1723. Cantemir a fost fără îndoială un spirit enciclopedic și un inovator în mai multe domenii de exercițiu intelectual, inclusiv în filosofie. Principala sa lucrare de filosofie este *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul*, apărută în limba română în 1698. Nu peste mult timp apare și o variantă redactată în limba greacă. Așa cum Descartes este considerat părintele filosofiei franceze tot astfel trebuie văzut și D. Cantemir, drept întemeietorul filonului de gândire autohton ce se manifestă și astăzi în cugetarea românească.

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

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

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

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

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

Așadar, *Divanul...* poate fi văzut, între altele, și ca un tratat de antropologie ce meditează asupra condiției generice a omului pe care îl concepe urmând sugestiile modelul creștin. Omul este o creație a lui Dumnezeu și din statutul său de creatură sunt deduse apoi toate consecințele logice. Inclusiv determinația care îl specifică pe om în lume. Firea omenească este un dar de la Dumnezeu: “...Dumnezeu atoatefăcătorul nu te-a făcut piatră, lemn sau vreun altfel de animal fără de simțire, ci om înzestrat cu minte și cu socoteală și te-a înnoit cu duh dumnezeiesc...”

(Dimitrie Cantemir, *Divanul sau Gâlceava Înțeleptului cu Lumea, sau Giudețul Sufletului cu Trupul*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Virgil Cândea, București, Editura Pentru Literatură, 1969, p.110. s. n.). Prin urmare omul este o ființă rațională, *dobitoc sămăluitor*, în expresie cantemiriană, iar rațiunea este „universalul dat în om”, propriul lui, datum-ul lui. Așa se explică interesul exclusiv al înțeleptului, „personajul” central din *Divanul...*, pentru ceea ce este dat universal în om, și de ce lucrarea propune un îndreptar de re-construcție lăuntrică a omului în acord cu deplin cu valorile creștine. Așadar prima carte de filosofie a culturii române este un tratat de antropologie care face din om subiect privilegiat de reflecție. Nu speculația teoretică îl interesează pe Cantemir, cât mai degrabă hotărnicirea acelor căi privilegiate care ne pot conduce fără greș către auto-perfecționare morală. Natural că drumul sigur este cel al înțelepciunii iar călăuză, se putea altfel? este înțeleptul. De aceea trebuie relevată paradigma cantemiriană a înțelepciunii pentru că ea circumscrie în corpul ei regulile perfecționării lăuntrice.



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

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

Dar care este modelul înțelepciunii propus de către D.Cantemir? Hotărât lucru înțelepciunea (respectiv înțeleptul) angajează în *Divanul...*, ca în întreaga operă cantemiriană de altfel, sensuri multiple care trădează paradigma specifică culturii din Răsăritul acelor vremuri, paradigmă ce a făcut din valorile creștinismului ortodox valori-scop. Cu toate că *Divanul...* este „întâiu izvodit și de iznoavă din *Vechiul și Noul Testament*” cum se indică în varianta românească a titlului, sugerându-se că lucrarea este în exclusivitate de inspirație creștină, Principele-moldav fixează în *sophrosyne* nucleul comprehensiv al înțelepciunii. În cartea a III-a a *Divanului...* traducerea lucrării lui Andrea Wissowatius *Stimuli virtutum, fraena*

*peccatorum*, Cantemir transpune latinescul *virtus* prin înțelepciune (fragmentul 108v), ceea ce sugerează preferința pentru întărirea sensurilor morale inițiale ale lui *sophrosyne* întrucât „în româna veche *sophrosyne* este redat prin întreaga înțelepciune, expresie indicând castitatea și în general viețuirea conformă moralei” (Virgil Cândea, *Comentarii*, p. 503, *Divanul...Ed. cit*). În *Pontul I* Cantemir identifică în mod expres înțelepciunea cu fapta bună, în condițiile în care capitoul al VI-lea este intitulat sugestiv: *Cunoaște frumoasa înțelepciune, adecă fapta bună*” (D. Cantemir, *Op.cit.* p 315). Așadar opțiunea lui Cantemir pentru unul dintre cele trei cuvinte eline care spuneam că desemnau starea de înțelepciune: *sophia*, *phronesis* și *sophrosyne*, se oprește asupra acestuia din urmă, deoarece posedă mai multe conotațiile morale. Prin urmare, în jurul nucleului de semnificație al lui *sophrosyne* D. Cantemir trasează profilul înțeleptului, numit cu o varietate de termeni românești: cuvios, drept, blagocestiv (bine credincios, n. n.), prealuminat, cinstit, păstor.

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

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

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

și un isihast poate fi înțelept ( în ciuda faptului că și-a dedicat viața actelor de devoțiune față de Dumnezeu cu scopul de a-și salva sufletul individual), pentru că înțeleptul este un mărturisitor de credință pusă în slujba comunității. Cazul lui Daniil Sihastrul care l-a “consiliat” pe Ștefan cel Mare în probleme lumești (comunitare) este de tot sugestiv.

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

Filosoful din Apus, spre deosebire de înțeleptul din Răsărit, este un explorator al conștiinței teoretice (Adevărului) în căutarea propriilor ei temeuri, interesat aproape în exclusivitate de cunoașterea cunoașterii. Deviza conduitei sale intelectuale poate fi rezumată în formula: a ști pentru a ști, mai simplu, a ști că. Invocarea filosofiei lui Descartes și, pe urmele lui, a întregii gândiri moderne occidentale, ilustrează din plin acest fapt. Să ne reamintim că întemeietorul raționalismului modern și-a fixat ca țintă a strădaniilor sale intelectuale căutarea adevărului în științe, plecând de la convingerea că rațiunea, în ciuda faptului că este egal distribuită la toți oamenii, este întrebuițată sub posibilitățile sale reale. Or, randamentul puterii ei cognitive ar putea spori, gândește Descartes, dacă rațiunea însăși și-ar putea prescrie legile unui comportament optim în operațiile de cunoaștere. Iar în vederea realizării acestui scop, conștiința se auto-examinează prin cunoscutele reducții (fenomenologice) succesive, până când ea ajunge să se auto-fundeze în *ego cogito*. Natural că în acest punct originar sunt întemeiate toate interogațiile și căutările noastre filosofice, inclusiv cele legate de morală, de existența lui Dumnezeu, sau de nemurirea sufletului.

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

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

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

Așadar, ca nume al lui Dumnezeu, Binele pentru înțelept are o valoare ontologică și, prin urmare, cunoașterea lui se realizează pe cele două căi. Pe calea apofatică, (prin contemplație directă, asceză și rugăciune), respectiv prin intermediul căii catafatică de cunoaștere. Ca “păstor mirean” înțeleptul își exersează facultățile cognitive, în principal, prin raportare la calea catafatică, pentru că ea este cea care indică modul în care lucrarea lui Dumnezeu se manifestă în raport cu realitățile create. Asumpțiile metafizicii creștin-ortodoxe ies, așadar, în prim plan. Conchidem, deci, că înțeleptul răsăritean nu este interesat de cercetarea rațiunii în întrebuintarea ei practică precum Imm. Kant, (cercetare condusă tot de idealuri cognitiviste) ci de întrebuintarea dreaptă a ei. Înțeleptul, în sugestia lui Cantemir, este un **o r t o l o g**, un păzitor al rațiunii drepte (*recta ratio*; *dreapta socotală* cum o numește el), care trebuie să urmeze în întreprinderile sale intelectuale următoarea regulă: “iar dacă vrei să știi și să înțelegi dreapta socotală și buna chiverniseală, aceasta este: cel ce va fugi de tine (de lume n. n.) și se va feri de toate bunătățile tale și care îl va căuta cu tot sufletul și cu inima întreagă

pe Dumnezeu, acela nu va fi lipsit de nici un bine.”(D. Cantemir, *Op. cit.*, p.68). Idealul pentru înțelept este de natură morală și spirituală și constă în dobândirea statutului de om drept. „Dreptul nu va muri în veac pentru că el umblă potrivit sfintelor porunci ale lui Dumnezeu” (D. Cantemir, *Op. cit.*, 220). (Precizăm că termenul de *ortologie* a fost creat în filosofia românească de către Camil Petrescu, fiind înțeles dintr-o perspectivă fenomenologică. A se vedea, Camil Petrescu, *Doctrina Substanței*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1998, Vol.I, Cap. *Ortologia* I și II. p. 310- 357). Revenind, înțeleptul este în căutarea unui ideal de umanitate ce coincide cu „zidirea în duh” a omului drept, și nicidecum el nu are a se interesa de idealurile cognitiviste ale filosofului apusean. Am putea spune în acest orizont interpretativ, că întreaga cultură răsăriteană de rit creștin-ortodox se întemeiază și se hrănește la nivelul gândirii speculative, din această paradigmă ortologică.

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

## Tema 8. Gândirea filosofică națională.

### Lecția 3. Filosofia română din secolul al XX-lea..

#### *Obiective de învățare:*

*La finele studiului acestei teme veți fi în măsură să:*

- ✓ să definiți premisele apariției gândirii filosofice naționale;
- ✓ să apreciați filosofia românească în dezvoltarea filosofiei universale;
- ✓ să cunoașteți principalele momente a dezvoltării conceptelor filosofice naționale.

#### *Subiecte:*

1. Titu Maiorescu și începuturile românești ale ontologiei culturii.
2. Nae Ionescu și programul metafizicii ca realitate trăită.

**Cuvinte–cheie:** înțelepciune populară, cronografie, letopisețele, iluminismul, creație poetică, Moldova, Țara Românească.

#### **1. Titu Maiorescu și începuturile românești ale ontologiei culturii.**

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





Acest filon de gândire a făcut din scrutarea identității de sine românești obiectiv major de investigație filosofică, continuându-se astfel tradiția inițiată de apariția operelor savante ale cronicarilor. Este adevărat, cum spuneam, Școala Ardeleană nu pune în acțiune mijloacele proprii filosofiei în investigarea identității de sine românești – operație

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

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

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

Antecesorii aflați în proximitatea lui Maiorescu au fost preocupați în exclusivitate, am putea spune, de conservarea identității etnice prin cultură. De aici și reprezentarea exclusiv militantă asupra culturii, respectiv subordonarea oricărui gest cultural unor scopuri naționale. Faptul, pozitiv la începuturile sale, generează pe la mijlocul secolului al XIX-lea o confuzie

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

De prezența lui Maiorescu trebuie să legăm, fără îndoială, izbânda configurației argumentative specifice culturii vest-europene, configurație structurată în acord și sub influența decisivă a modelului raționalității științei și nutrită din supremația discursului identitar național. Retorismul culturii savante tradiționale, fundamentele și stilistica *Weltanschauung*-ului de tip creștin-ortodox, sunt părăsite în favoarea culturii argumentative și, ca un corolar, Binele ca valoare structurantă a culturii savante tradiționale este înlocuit de supremația Adevărului, chiar în condițiile autonomiei valorilor. Cum se știe, configurația valorică a vechii culturi române s-a înfăptuit în absența științei și a ideii de adevăr științific. Până la Maiorescu, în cultură, la noi nici nu exista un mod de reprezentare a adevărului pe care îl realizează știința. O dată cu el, știința, ca mod de realizare exemplară a adevărului, tinde să ocupe spațiul minții majorității intelectualilor. Chiar Maiorescu se considera un om de știință, un profesionist al gândirii, iar conceptul său de filosofie era unul științific, pentru a-l cita pe Rădulescu-Motru. O națiune nu se poate dezvolta în absența științei și, prin urmare, corelația național-adevăr este prima care trebuie luată în seamă atunci când este vorba să analizăm chestiunile ce țin de vitalitatea unei națiuni. Iar știință înseamnă exercitarea spiritului critic, a dezbaterilor raționale bazate pe argumente și validate de către comunitatea profesioniștilor. Amatorismul în știință trebuie eliminat metodic și înlocuit cu profesionalizare intelectuală și creația autentică.

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

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

- a) problema scrutării identității românești ca dominantă a culturii noastre savante primește prin Titu Maiorescu configurația unei probleme filosofice. Titu Maiorescu este cel care a adus în planul conștiinței cunoscătoare problema identității românești pe care a deschis-o ca problemă de reflecție filosofică și tot el a luat pe cont propriu cercetarea implicată aici, propunându-I acestei probleme tot o rezolvare filosofică. Teoria unității dintre forma și fondul unei culturi la care se asociază teoria fundamentului dinlăuntru sunt răspunsuri filosofice la problema filosofică a identității românești.
- b) de aceleași strădanii intelectuale trebuie să legăm și constituirea modelului românesc al filosofiei didactice la noi în cultură, model care va deveni, pe filieră maioresciană, “forma caracteristică” (Mircea Vulcănescu) de filosofare în cultura noastră. În paranteză fie spus, în centrul acestui model tronează, alături de ideea competenței (a fi în “curentul științei”) – “...pentru cel ce suie...treptele unei catedre universitare, nu-I rămâne decât o singură preocupare de frunte: aceea de a cerceta scrierile noi, dezvoltările proaspete, descoperirile care privesc obiectul catedrei sale” – și ideea de impersonalitate - “datoria unui profesor nu este de-a vă impune sistemul vreunui filosof, oricare ar fi el; .... A da metoda sigură în căutarea adevărului și nimic mai mult, aceasta este datoria unui profesor...” (Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, pp.3-5).
- c) plasarea preocupărilor de filosofie în centrul culturii savante românești prin elaborarea unui model metafilosofic implicit pe care l-am putea numi, în mod convențional, relaționist-integrativ. Acest model propune o relație activă, chiar “prometeică”, între filosofie, ca parte și domeniu autonom al culturii savante (deci ca întreg) și întregul domeniu de fapte al culturii. Mai precis, în viziunea acestui model metafilosofic, gândirii filosofice I se rezervă un rol conducător în acțiunea de modernizare a culturii savante românești. Astfel, Titu Maiorescu, în scrierile sale de tinerețe, pe urmele lui Herbart, dar cu puternice accente de originalitate, consideră că filosofia, în calitate de știință a științelor, înseamnă un corpus de discipline format dintr-o rețea conceptuală care are în centrul ei studiul relației. Relația se află în poziția *Unului* și adună într-un tot caracterul polimorf al filosofiei.

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

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

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

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

Revenind, în ce sens problema identității românești este văzută de către Maiorescu ca o problemă filosofică sau, cu alte cuvinte, cum proiectează acesta identitatea românească din câmpul tradițional de cercetări, istorice și lingvistice, în câmpul universal al reflecției filosofice? Cum se știe, Maiorescu nu a lăsat un tratat care să centreze în mod explicit această chestiune și nici nu a dedicat vreun articol teoretic problemei în cauză, în cunoscutele *Critice*. Majoritatea scrierilor sale cu conținut teoretic au fost publicate în calitate pe care și-a asumat-o de îndrumător cultural și, prin urmare, Maiorescu este un intelectual de atitudine. El este în căutare de “direcție”, vrea să îndrepte și să îndrume reflexele culturale existente pentru a deveni românești și, totodată, de a le pune aceste reflexe în acord cu faptele de cultură ale “popoarelor civilizate”. Pe scurt, Maiorescu vrea să orienteze concomitent cultura română spre sine și să o deschidă în același timp spre marile modele de excelență culturală reprezentate, în optica sa europocentristă, de Germania, Franța, Anglia.

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

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

Din rațiuni ontologice, care țin așadar de modul de a fi și de menirea în lume a popoarelor, trebuie să legăm și ideea de cultură. Ea nu este un “adjuvant” sau o podoabă mai mult sau mai puțin prețioasă. Cultura este modul de a fi în lume al unui popor, expresia individualității sale inconfundabile, a profunzimilor ființei omenești. Ea este dată ca o sarcină oricărei națiuni care dorește să se exprime pe sine în lume...” cultura e o sarcină care cere și consumă neîntrerupt puterile vitale ale unei națiuni” (Titu Maiorescu, *Direcția nouă în poezia și proza română*, în *Critice*, vol.II, *Ed.cit.p.157*). Națiunea face din cultură un “altul-său”, după cum cultura este un alt nume al națiunii. Maiorescu folosește chiar expresia “națiune de cultură” (*Ibidem*), subliniind că în prim-plan se plasează individualitatea unui popor ce are ca atribute esențiale națiunea și cultura. Națiunea nu este, așadar, un concept care desemnează în exclusivitate numai o stare politică a unui popor, cât mai degrabă ea (națiunea) este un nume pentru un anumit tip de individualitate culturală. Această poziție “nominalistă”, în ordinea culturii - în viziunea lui Maiorescu cosmopolitismul este un concept fără referință – îl determină pe Maiorescu să-și ordoneze cursurile de filosofie contemporană după criteriile etno-culturale. El nu predă “filosofie europeană” contemporană, ci filosofie germană contemporană, filosofie franceză contemporană.

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

Maioreescu, cu fondul ei. Maioreescu consideră a fi neproblematică această accepție onto-culturală a adevărului și, probabil, de aceea nu propune o definiție a lui. Putem deduce totuși din contextele în care apare acest înțeles al adevărului că nu sensurile epistemologice ale lui sunt avute în vedere. Pentru Maioreescu, fiecare cultură autentică este o ipostază a Adevărului pe care îl surprinde în raport de individualitatea sa. De altfel, aceasta este și misiunea unei culturi; aceea de a fi o ipostază a adevărului.

Adevărul este trans-etnic, dar realizarea lui, apariția acestuia în lume, este legat intim de individualitatea unei colectivități ca mod de a scoate din sine, din structurile sale lăuntrice, adevărul. O cultură, prin raportare la adevăr, nu se comportă ca o placă fotografică impresionată de razele de lumină, cât, mai degrabă, aceasta este o proiecție a ei însăși atât în lumea exterioară ei (în lumea naturii) cât și în propriul ei univers interior.

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

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

Așadar, activitatea de reformator cultural a lui Titu Maioreescu a devenit coerentă cu sine în orice moment al exercițiului ei pentru că ea este expresia unei viziuni ontologice asumate explicit de către Maioreescu, chiar dacă neexplicitată conceptual. Lupta sa împotriva mediocrităților, concretizată în înlăturarea “direcției vechi” cu o “nouă direcție” este realizată din adânci convingeri de natură ontologică. “Puterile unul popor, fie morale, fie materiale, au în orice moment dat o cantitate mărginită. Averea națională a românilor are astăzi o cifră fixă, energia lor intelectuală se află asemenea într-o câtime fixată. Nu ne putem juca nepedepsit cu această sumă a puterilor, cu capitalul întreprinderii de cultură într-un popor. Timpul, averea, tăria morală și agerimea intelectuală ce le întrebuințezi pentru o lucrare de prisos, necum pentru o lucrare greșită, sunt în veci pierdute pentru lucrarea cea trebuincioasă și adevărată. Amândouă nu pot merge laolaltă (cele două “direcții” n.n.), tocmai pentru că izvorul puterii unei națiuni nu este nesecat, ci este din fire (s.n.) mărginit”. (Titu Maioreescu, *Prefața autorului la ediția de la 1874, Critice*, vol. I, *Ed. cit.* p. 3).

Ceea ce este doar enunțat de către generația pașoptistă de cărturari acum învinge. Logica specifică culturii retorice este înlocuită acum definitiv cu logica culturii argumentative.

Adevărul a luat acum locul Binelui. Idealul cultural românesc este fixat în conceptul națiune de cultură printr-o raportare normativă la modelul standard al culturii occidentale. Ceea ce trebuie să facă românii în plan cultural nu constă în a copia modelul occidental, ci în a face cultură după standarde occidentale, dar în felul nostru, adică în acord cu individualitatea și personalitatea poporului român.

## **2. Nae Ionescu și programul metafizicii ca realitate trăită.**

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

Dacă acceptăm distincția propusă de către Mircea Vulcănescu – a se vedea conferința *Filosofia românească contemporană*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică, Dimensiunea românească a existenței*, Editura Eminescu, 1992 p.191-196 – între cele trei tipuri de gânditori români cu motive sufletești și interese aparte de filosofare, filosoful social-politic, profesorul de filosofie și filosoful propriu-zis, Nae Ionescu deține o poziție singulară în cultura noastră într-un dublu sens. Întâi, trebuie remarcat că în formula personalității lui s-au contopit necontradictoriu tipurile amintite de filosofi (tipuri ce acoperă și astăzi universul de discurs al cugetării românești) și, totodată, că în ciuda varietății preocupărilor filosofice, gândirea lui Nae Ionescu are organicitatea și statornicia marilor expuneri metafizice europene. Apoi, în al doilea rând, trebuie spus că Nae Ionescu este singurul filosof român ce a negat, profesor fiind, relevanța pedagogică a tradiției filosofiei didactice românești de sorginte maioreșciană. Astfel, acolo unde se impunea cutuma imparțialității și obiectivității, la catedră așadar, Nae Ionescu încerca să găsească soluții la propriile sale nedumeriri filosofice. Și tot la catedră el repunea pe cont propriu, pentru a ajunge la rădăcina lucrurilor, marile dileme ale metafizicii, într-un moment în care filosofia de erudiție, scientiștă și pozitivistă, era la mare preț, iar metafizica era considerată “...ca o rămășiță a trecutului, ce nu poate figura decât în cadrul istoriei filosofiei, întrucât e incompatibilă cu veleitățile disciplinelor filosofice de a se constitui ca științe.” (*Ibidem*, p. 199).

Nae Ionescu, după mărturiile celor care l-au cunoscut, filosofa cu același firesc cu care noi respirăm, făcea metafizică și-I îndruma și pe alții să urmeze “tentația luciferică” (Mircea Vulcănescu), nu din obligații didactice, ci dintr-o necesitate lăuntrică ce ne amintește de Socrate. “Privindu-l încă de la cursurile lui, vedeam cum Nae Ionescu proceda mai întâi

socratic, iscodind lumea vastă a posibilităților, combinându-le cu mintea lui ageră și opunându-le perechi. Căuta apoi, între ipoteze, pe cea mai potrivită împrejurărilor, mediului, ambianței, mediu care era totdeauna pentru el... filtrul prin care lucrurile trec din lumea posibilităților pure la evenimentul adevărat petrecut, la faptă. Ca ziarist, Nae Ionescu proceda la fel, iscodind întocmai ca la curs lumea vastă a posibilităților, pe care le trecea prin ascuțișul de foarfecă al întrebării... Nici o deosebire, din acest punct de vedere, între cursurile lui și articolele lui de ziar. Singură materia problemelor era deosebită. Nu însă și tratarea lor.” (Mircea Vulcănescu,



*Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 146).

Într-adevăr. Nae Ionescu trata toate problemele de natură logico-filosofică, în plan mai general, problemele intelectuale controversate, de pe o unică poziție teoretică: aceea a metafizicianului. Poziționarea minții sale era, pare-se, în tensiunea ei lăuntrică, tipică pentru modul de reacție a unei gândiri ce zămislește, fără vreun effort special,

metafizică. De aici unitatea și organicitatea gândirii naeionesciene, recognoscibile în ciuda varietății preocupărilor sale de filosofie, manifestate la catedră sau în scris.

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

Și tot în acest context, trebuie spus clar că interesul preponderent pentru metafizică al lui Nae Ionescu nu era de natură strict intelectual-sentimentală – reabilitarea unei discipline disprețuite și alungate din câmpul “filosofiei științifice” la modă în Europa primelor decenii ale veacului XX. Hotărât nu! Filosofia, în credința de nezdruccinat a lui Nae Ionescu, nu există în afara exercițiului ei metafizic, iar a filosofa înseamnă a ne pune în acord pe noi înșine cu lumea în care trăim. Așadar, interesul pentru metafizică este existențial pentru că, în înțeles naeionescian, metafizica este un “cod de trăire” și de valorificare a realității în raport cu constângătoarele necesități de echilibru interior prezente în ființa fiecăruia dintre noi. Metafizica este răspunzătoare de echilibrul nostru interior întrucât “ punctul de ajungere a speculației metafizice este putința de a trăi și de a ne orienta în viață...” (Nae Ionescu; *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 37).

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

Răfuiala cu acele configurații ale metafizicii, care au transformat tradiția europeană vie de meditație filosofică în veritabile prejudecăți de gândire și scheme abstracte rupte de viață,



reprezintă o constantă atitudinală și teoretică recognoscibilă la Nae Ionescu încă din perioada când predă, în tinerețea sa, cursuri de logică.

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

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

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

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

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

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

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

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

Axioma gândirii metafizice naeionesciene pare a fi exprimată în următoarea frază: “Înainte ca eu să știu că exist, înainte ca eu să am cunoștință, să iau cunoștință de mine însumi, eu exist pur și simplu; înainte de a cunoaște această realitate, eu trăiesc această realitate.” (*Ibidem*, p. 105).

Nae Ionescu este un metafizician și prin excelență un filosof de construcție, un gânditor care obține satisfacții intelectuale din cultivarea riscurilor gândirii...”deslușim că de-a lungul întregii lui vieți stă parcă o perpetuă ispită de a cunoaște...iscodirea posibilului închis în lucruri, adică împingerea lucrurilor la extrema lor limită de existență, trecerea lor de la ceea ce sunt la ceea ce pot fi, ori nu pot ca să nu fie. Ispită de logician, desigur, dar de logician la pândă vieții” (Mircea Vulcănescu, *Cum l-am cunoscut pe Nae Ionescu*, Ed. cit., p. 145). Așadar, cu o astfel de structură lăuntrică, Nae Ionescu nu putea să rămână pe teritoriul comod al criticii negative. Preocupările sale de patologie filosofică sunt propedeutice pregătind drumul către o nouă

construcție metafizică. Analiza stării de boală este profitabilă teoretic în măsura în care aceasta indică și posibilele soluții de însănătoșire. De aceea critica metafizicii scolastice și a filosofiei apusene în general reprezintă numai o față a medaliei. De cealaltă față, stau intențiile constructive, încercările pozitive de întemeiere a unei noi metafizici care să nu se prăbușească sub greutatea propriului edificiu conceptual, așa cum gândea Nae Ionescu că s-a întâmplat cu metafizicile care s-au inspirat din spiritul scolastic.

Vom încerca să recompunem, în dimensiunea sa intensională, noua configurație conceptuală pe care Nae Ionescu o propune ca alternativă la metafizica pe care el o desemnează generic cu termenul de scolastică. Proiectul unei metafizici alternative la metafizica scolastică a Apusului își are rădăcina într-o opțiune subiectivă la așa-zisa problemă crucială din metafizică. Pentru Nae Ionescu această problemă constă în pendularea permanentă între contactul cu realitatea prin intermediul cunoașterii logice “adică a depășirii noastre prin înglobarea realității, care există în afară de noi, într-un anumit sistem de concepte” și contactul cu aceeași realitate prin trăirea ei, “adică depășirea noastră pe linia trăirii” Opțiunea lui Nae Ionescu este clară în această privință: el optează pentru cea de-a doua variantă, invocând modul de raportare a simțului comun la lume. Atitudinea naturală, comună, de raportare și valorificare a vieții nu face din “cuget, deci exist” maximă de viață și nici regulă cognitivă întemeietoare în ordinea cunoașterii. Trăirea realității este ontologic și logic înaintea cunoașterii ei. Această trăire conduce ființa umană la o depășire a sinelui propriu și la posibilitatea de a trăi universul existent în afară de strictul univers interior constituit din eu-l propriu. Oricum am înțelege-o, în esență, metafizica, “este o încercare a spiritului omenesc de a se depăși pe el însuși”. (*Ibidem*, p.110-117).

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

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

caracteristic filosofiei catolice al identificării planului logic cu cel existențial, metafizic, este astfel evitat. Vom reveni asupra acestei idei după un scurt ocol.

Nae Ionescu, cum mai spuneam, dorește să fundeze metafizica plecând de la poziția naturală a spiritului omenesc, respectiv de la postulatul de bază al simțului comun: lumea este despicată între obiect și subiect, între ceea ce are existență obiectivă și ceea ce are existență subiectivă. Existența lumii este o existență obiectivă. Ea ni se impune sub forma unei evidențe ce ne obligă să o afirmăm. Această distincție a simțului comun este valorificată metafizic de către Nae Ionescu în conformitate cu o schemă de gândire de inspirație aristotelică. Formele, structurile, unitățile, formulele de organizare proprii realității despre care vorbește Nae Ionescu seamănă cu forma aristotelică. De altfel, chiar Nae Ionescu indică în mod expres această înrudire, arătând și care sunt deosebirile față de Aristotel. Raționamentul lui, în această privință, este destul de simplu: Realitatea se organizează în unități organice. Există structuri ale realității sensibile, esențe, care sunt forme de organizare, în care sunt ierarhizate și dispuse lucrurile. Aceste structuri ale realității materiale nu sunt la rândul lor materiale, ci spirituale.

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

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

În domeniul logic există aceeași “lege de organizare” ca și în lumea existenței. Așa cum esențele preexistă ontologic în realitate, tot astfel și conceptele preexistă ca structuri, ca moduri de organizare a realității logice. Esențele și conceptele sunt unități organice, este adevărat, distincte ontologic – din moment ce primele încorporează realitatea sensibilă, iar ultimele aparțin realității logice, “ele există logicicește” – între care există un fel de simetrie

structurală (analogie, în expresia lui Nae Ionescu). Numai așa se poate explica cum este posibilă cunoașterea, cum subiectivul își creează, într-un fel, propriul său obiect, se obiectivează, iar obiectul se subiectivează. Conceptul ca realitate logică ce preexistă reprezintă condiția de posibilitate a celorlalte forme și mecanisme implicate în procesul cunoașterii. Preexistența lui face superfluă ideea de inducție și, totodată, prin acest statut al lui se poate explica și ceea ce urmează: raționamentele și procedurile de raționare.

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

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

Revenind, în rezumat, Nae Ionescu se răfuește cu conceptul de acțiune. El propune o metafizică a contemplației nu a acțiunii; nu dorește cunoaștere, ci înțelegere; trăire a realității sub forma iubirii mistice și nu cunoaștere logică; mistică și depășire a individualului, nu cunoaștere conceptuală și încadrare exterioară a obiectelor; propune o metafizică a interiorului și nu exteriorului prin formula “Nu știu ceea ce văd ci văd ceea ce știu.” În sfârșit, Nae Ionescu propune un nou itinerar pe care trebuie să-l parcurgă metafizica prin luarea în considerare a structurii spirituale specifice Răsăritului. Aceasta înseamnă revenirea la sensul original al iubirii care a fost falsificat printr-o interpretare abuzivă ca acțiune și caritate.

### **Întrebări de autoevaluare și teme de reflecție:**

1. Care sunt căile fundamentale în geneza gândirii filozofice în Moldova?
2. Ce reprezintă moartea la geto-daci?
3. Ce idei filozofice găsim în folclor?
4. Ce perioadă cuprinde evul mediu în Moldova și ce stă la baza filozofiei în această perioadă?
5. Care era problema fundamentală în ideile filozofice din sec. XVII-XVIII?
6. Ce include concepția filozofică la N. Milescu-Spătaru?
7. Ce reprezintă doctrina filozofică la D. Cantemir?
8. Care sunt ideile de dezvoltare a societății la D. Cantemir?
9. Ce reprezintă iluminismul în Moldova?
10. Cine sunt reprezentanții?
11. Ce semnifică lucrările lui M. Eminescu, V. Alexandri, A. Russo?
12. Ce filosofi din sec. XX cunoașteți?

## BIBLIOGRAFIE

### Manuale și dicționare:

1. Baciui Mihai. *Introducere în filosofie*. Iași, 1998
2. Botiș Cheorghie. *Inițiere în filosofie*. Iași, 1996
3. Capcelea V.M. *Filosofie*. Chișinău. 1998
4. Capcelea V.M. *Filosofie*. Manual pentru școala superioară. Chișinău. 2001
5. Curs de lecții la filosofie. Chișinău, 1991
6. Dicționar de filosofie. Chișinău, 1985
7. Dicționar de filosofie. București, 1996
8. Dicționar de filosofie și logică. Humanitas, 1996
9. Dicționar de sociologie. București, 1996
10. Filosofia în concepții și personalități. Sub red. acad. Teodor.N.Țirdea. Chișinău, 1995
11. Florea Ion. *Filosofie*. București, 1999
12. Martens Ekkehard, Schnädelbach Herbert. *Filosofie*. Curs de bază. București, 1999
13. Mic dicționar de filosofie. Chișinău, 1990
14. Puha Elena. *Introducere în filosofie*. Iași, 1993
15. Stere E. Istoria filosofiei antice și medievale. București, 1976
16. Введение в философию в 2-х ч. М., 1989
17. Канке В.А. *Философия*. Учебник. М., 1998
18. Лешкевич Т.Г. *Философия*. Вводный курс. М., 1998
19. Невлева И.М. *Философия*. Учебное пособие. М., 1998
20. Цырдя Ф. Н., Берлинский П.В. *Философия (с курсом биоэтики)*. Кишинев, 2002

### Lucrări de interes general:

1. Lucian Blaga. *Geneza metaforei și sensul culturii*. Editura Humanitas, București, 1994
2. Lucian Blaga. *Cunoașterea luciferică*, Editura Humanitas. București, 1993
3. Henri Bergson. *Evoluția creatoare*. Institutul European. Iași, 1998
4. David. *Introducere în filozofie*. Editura Academiei RSR, București, 1977
5. René Descartes. *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*. Editura Academiei Române, București, 1990
6. René Descartes. *Pasiunile sufletului*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984
7. René Descartes. *Meditații despre filosofia primă în „Două tratate filosofice”*. Editura Humanitas, București, 1992
8. William James Earle. *Introducere în filosofie*. Editura All, București, 1999.
9. Mircea Eliade. *Sacru și profanul*. Editura Humanitas. București, 1992
10. Platon. *Phaidon*. Editura Humanitas, București, 1994
11. Platon. *Phaidros*. Editura Humanitas, București, 1993
12. Platon. *Republica*. În: Opere, vol.V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986
13. Aristotel. *Etica nicomahică*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988
14. Aristotel. *Politica*. Editura Antet, București
15. Nae Ionescu. *Curs de metafizică*. Editura Humanitas, București, 1991.

16. Immanuel Kant. *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987
17. Immanuel Kant. *Bazele metafizicii moravurilor*. Editura Humanitas, București, 2004
18. Immanuel Kant. *Critica rațiunii pure*. Editura Științifică, București, 1969
19. Immanuel Kant. *Antropologia din perspectivă pragmatică*. Editura Antaios, Oradea, 2001
20. Friedrich Hayek. *Drumul către servitute*. Editura Humanitas, București, 1993
21. John Locke. *Eseu asupra intelectului omenesc*. vol.1, Editura Științifică, București, 1961
22. John Locke. *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*. Editura Nemira, București, 1999
23. Karl Popper. *Lecția acestui secol*. Editura Nemira, București, 1998
24. Karl Popper. *În căutarea unei lumi mai bune*. Editura Humanitas, București, 1998
25. Blaise Pascal. *Cugetări*. Editura Științifică, București, 1992
26. Bertrand Russell. *Problemele filosofiei*. Editura ALL, București, 2004
27. John Stuart Mill. *Despre libertate*. Editura Humanitas, București, 1994
28. Friedrich Nietzsche. *Dincolo de bine și de rău*. Editura Humanitas, București, 1991
29. Friedrich Nietzsche. *Știința voioasă*. Editura Humanitas, București, 2006.
30. Lou Marinoff. *Înghite Platon, nu prozac!* Editura Trei, București, 2009
31. Giovanni Pico della Mirandola. *Despre demnitatea omului*. Editura Științifică, București, 1991
32. Albert Camus. *Străinul. Ciurma. Căderea. Mitul lui Sisif*. Editura Hyperion, Chișinău, 1990
33. George Orwell. *1984*. Editura Hyperion, Chișinău, 1991
34. Jean-Paul Sartre. *Existențialismul este un umanism*, conferință.
35. Henri Bergson. *Evoluția creatoare*. Institutul European, Iași, 1998
36. Henri Bergson. *Cele două surse ale moralei și religiei*. Institutul European, Iași, 1992
37. Sigmund Freud. *Angoasă și civilizație*. În: Opere vol. 4, Editura Trei, București,
38. David Hume. *Cercetare asupra intelectului omenesc*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987
39. Jean Jacques Rousseau. *Contractul social*. Editura Antet, București, 1994

Firma poligrafică „VALINEX” SRL,  
Chişinău, str. Florilor, 30/1A, 26B  
tel./fax 43-03-91  
e-mail: info@valinex.md  
<http://www.valinex.md>

Bun de tipar 04.03.2022  
Coli editoriale 16,62. Coli de tipar conv. 12,09.  
Format 60x84 1/16. Garnitură „Times”.  
Hirtie offset. Tirajul 250.