

Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca
Facultatea de Istorie și Filosofie
Departament Filosofie
Specializarea Filosofie
Nivel Licență - ID

SUPORT DE CURS

PROPEDEUTICĂ FILOSOFICĂ

Titular: Lect.dr. Maței Ștefan

Date despre disciplină

Denumirea disciplinei	PROPEDEUTICA FILOSOFICA						
Titularul activităților de curs	Lect.dr. Maței Ștefan						
Titularul activităților de seminar	Lect.dr. Maței Ștefan						
Anul de studiu	1	Semestrul	1	Tipul de evaluare	E	Regimul disciplinei	OB.

CURS 1-4. CE ESTE FILOSOFIA?

Definiții și diviziuni ale filosofiei. Dezbateri clasice și moderne asupra naturii și obiectului filosofiei

Definiții. Ce este filosofia?

„Filosofie” – *philosophia*, gr. „iubire de înțelepciune”.

A defini filosofia este ea însăși o problemă filosofică. În general, filosofia e definită ca studiu critic și sistematic a diferite teme și idei. Însă aceasta nu spune nimic despre temele importante în filosofie sau despre metodele de studiu. Filosofia poate fi o cercetare a adevărilor fundamentale, o căutare a intelectului, sau un studiu al principiilor de conduită. Ea caută să stabilească standarde de evidență, să găsească metode raționale de a rezolva conflicte, să creeze tehnici de evaluare a ideilor și a argumentelor¹.

Filosoful William James (1842-1910, pragmatist american) definea filosofia pur și simplu ca gândire umană, fără metodă proprie:

„Filosofia, în adevăratul sens al cuvântului, este doar gândire umană, cugetare asupra lucrurilor în genere ... omul folosește aceleași metode. El observă, deosebește, generalizează, clasifică, caută cauzele, face analogii și emite ipoteze. Filosofia, luată separat de știință și de lucrurile practice, nu folosește nici o metodă care să îi fie proprie”².

El constata că filosofia pornește de la o atitudine de mirare, și e capabilă să „imagineze orice altceva diferit de realitatea imediată”, ea „privește lucrurile apropiate ca fiind străine, iar pe cele străine ca fiind apropiate”. În concluzie:

„filosofia trebuie să năzuiască la explicarea universului ca întreg (...) o viziune despre lume, oricât de exhaustivă ar fi, e filosofie, chiar dacă mai puțin deslușită”³.

Filosofia este, așadar, în primul rând nu un corp de doctrină, un ansamblu de *cunoștințe*, ci o „activitate” (Ludwig Wittgenstein [filosof austriac, 1889-1951]), deci o *formă de cunoaștere*. Nigel Warburton (filosof

¹ Audi, 2005, 325 sqq.

² James, 2001, 13.

³ James, 2001, 8.

britanic, 1962 -) o numea „modalitate de a reflecta la anumite genuri de probleme”, având ca principală trăsătură distinctivă „utilizarea argumentelor”: „Filosofii lucrează de regulă cu argumente, fie le inventează, fie critică argumentele altora, fie fac și una, și alta. De asemenea, ei analizează și clarifică concepte”. În plus, termenul „filosofie” poate desemna nu numai o abilitate de a reflecta, ci și „o concepție generală despre lume” (*Weltanschauung*), potrivit filosofului german Wilhelm Dilthey, concepție care poate include chiar și anumite forme de misticism⁴.

De ce merită să filosofăm?

Filosofia este adesea respinsă ca o disciplină lipsită de simț practic. Însă, cu toate acestea, cu toții ridicăm întrebări filosofice, fie că știm sau nu. „De unde venim? De ce existăm? De ce există ceva? Există Dumnezeu?”. Acestea sunt întrebări filosofice ce generează la rândul lor opinii filosofice: „suntem născuți din neant, nu știm de ce existăm, nu știm dacă există Dumnezeu”, sau opusul acestora. Aceste opinii pot avea un impact fundamental asupra vieții noastre: cine crede că moralitatea e preferință personală se poate comporta foarte diferit de cel care crede în moralitatea garantată de existența unei ființe superioare⁵.

Warburton⁶ sintetizează chestiunea argumentelor *pentru* studiul filosofiei în felul următor:

- ❖ Primul motiv ce sprijină aplecarea spre studiul și exercițiul filosofic este o „interogare” mai profundă și mai constantă asupra vieții, ce vine din faptul că *sensul* vieții noastre este o preocupare pe cât de personală, pe atât de general-umană. Fie că știm sau nu, cei mai mulți dintre noi suferim la un moment dat de preocupări de întrebări filosofice fundamentale: „De ce existăm pe pământ? Există vreodată Dumnezeu? Are viața noastră vreun sens? Ce face ca ceva să fie moral sau imoral? S-ar putea oare ca viața să nu fie altceva decât un vis? Este mintea diferită de corp sau suntem alcătuiți doar din materie? Cum progresa știința? Ce este arta?”. A ne conduce viața precum am conduce o mașină pe care n-am dus-o niciodată la un atelier auto, crezând că avem destule temeieri să ne încredem în frîne, în motor, în direcție, deoarece până acum acestea au funcționat suficient de bine, e înșelător. S-ar putea ca siguranța noastră, liniștea noastră să nu fie deloc întemeiată. S-ar putea ca principiile după care ne conducem viața să nu fie foarte solide. Grija față de propria noastră capacitate de reflecție, față de propria noastră morală, față de propria noastră conștiință e ca grija față de propriul corp. Niciodată nu poți crede cu certitudine că totul merge de la sine, că nimic nu se întâmplă, că nu există nici o problemă. Și chiar dacă nu ar exista vreodată o problemă, grija față de corp îți spune că trebuie să-l exersezi continuu. La fel se întâmplă și cu gândirea: lipsa de exercițiu, chiar când totul e aparent în regulă, duce la sărăcirea vieții intelectuale. Tot așa și cu corpul: lipsa de exercițiu duce la îmbolnăvire. Bolile spiritului sunt cel puțin tot atât de grave ca bolile trupului. Însă, cu toate acestea, există și semenii care se simt bine cu ideile lor inflexibile, greoaie, mărginite sau rutinate, tot așa cum există și alții care se simt bine cu înțepenirea, vîlăguirea și rutina propriului corp.⁷
- ❖ Altă rațiune este că filosofia îți poate oferi, dacă nu o cale mai bună, atunci instrumente mai bune pentru a judeca pe alții și pentru a ne judeca pe noi înșine. Metodele gândirii filosofice, capacitatea de argumentare, puterea de interogare, de introspecție și de intuire reprezintă serioase calități care

⁴ Warburton, 2000, 7. A se vedea Dilthey, 2002.

⁵ Law, 2007, 15.

⁶ Warburton, 2000, 9.

⁷ *Ibid.*

pot funcționa în domenii în care claritatea gândirii este cel mai mare atu: drept, informatică, management, servicii publice sau jurnalism.⁸

- ❖ Nici simpla plăcere intelectuală de a gândi pe cont propriu, de a gândi în dialog cu celălalt sau împreună cu ceilalți și de a auzi sau citi pe alții nu poate fi exclusă din această ecuație a studiului filosofiei⁹.

În concluzie, iată într-o variantă cât se poate de sintetică¹⁰ posibilele argumente pentru studiul filosofiei:

- ✓ *Subiectul*: întrebările filosofiei sunt printre cele mai profunde întrebări referitoare la existența noastră. Ce putem cunoaște? Este binele și răul o chestiune de cultură? E rezonabil să crezi în Dumnezeu? Suntem noi doar ființe evolute, sau posedăm o dimensiune spirituală dincolo de existența materială sau dincolo de moarte?
- ✓ *Gândirea independentă*: A gândi filosofic este un mod excelent de a exersa în a gândi pentru tine însuși. Mulți cred că tot ceea ce spun și ce cred ceilalți depinde de educația lor, cum ar fi chestiunile etice sau religioase. Însă tot aceia nu spun același lucru despre ei înșiși. Avem cu adevărat rațiuni proprii pentru a afirma un lucru sau altul? Iată un motiv serios pentru a exersa gândirea filosofică.
- ✓ *Caracter*. Gândirea liberă încurajează deschiderea și maturizarea propriei personalități. În relația cu celălalt, filosofia îți poate transforma credințele, concepțiile și caracterul. În relația cu tine – în aceeași măsură.
- ✓ *Gândire critică*. Un avantaj de a-ți îmbunătăți abilitățile de argumentare. Aceste abilități sunt:
 - *Înțelegerea* relațiilor dintre idei, a implicației și contradicției dintre ele.
 - *Abilitatea de a urmări greșeli* în argumentare
 - *Abilitatea de a construi argumentări*
 - *Imaginație*: abilitatea de a imagina noi soluții și idei
 - *Comunicare și conversație*: filosofia nu există în afara discuției și a dezbaterii.¹¹

CAVEAT¹²

Warburton arată că filosofia are, cu toate acestea, limitele sale. Învățământul filosofic nu poate satisface el singur pretenția uneori exorbitantă a studentului de a primi o viziune completă și detaliată asupra condiției umane. Ba dimpotrivă: filosofia a încercat întotdeauna să se distanțeze de aceste tipuri de abordări. Filosofia nu va revela sensul vieții și nici nu ne va explica întreaga noastră existență. În plus, a studia filosofia nu înseamnă studiul exhaustiv al subiectelor ei. Adesea, spune autorul, arta, literatura, știința, politica, antropologia, psihologia, religia, istoria pot fi discipline complementare filosofiei, însă filosofia însăși nu poate suplini toate aceste domenii. Adevărul este că nu putem să ne ascundem ignoranța sau dezinteresul în spatele gândului filosofic. Altfel, fără susținerea necesară, ideea filosofică riscă a deveni frazeologie goală. O solidă cultură generală universală este indispensabilă studiului filosofiei. În plus, nici asumarea nereflectată a unui jargon filosofic oarecare nu e o scuză pentru lipsa de familiaritate a celui care studiază filosofia cu textele filosofice majore ale filosofiei și cu istoria filosofiei. Caricatura unui filosof nu este, așa cum spunea Nigel Warburton, ideea unui individ care se descurcă excelent în sfera filosofiei dar în chestiunile practice nu,

⁸ *Ibid.*

⁹ Vezi Warburton, 2000, 9.

¹⁰ Burns & Law eds., 2004, 1-2.

¹¹ *Ibid.*

¹² Expresie latină: 'ferește-te de'.

ci ideea unui „specialist” sau „expert” în filosofie care folosește cuvinte filosofice de dragul de a le folosi, sau vorbește într-un limbaj inventat numai pentru el însuși. Aceștia, într-adevăr „fac filosofia să apară ca un domeniu mult mai dificil decât este el în realitate”¹³.

Fundamente

A pune la îndoială chestiuni fundamentale este un reflex major al gândirii filosofice. Aceste chestiuni fundamentale pot întemeia noi abordări nu numai în filosofie, ci și în științe: Einstein n-ar fi fost probabil un mare descoperitor dacă nu l-ar fi citit pe David Hume, ce i-a dat de gândit despre ce înseamnă că un lucru e adevărat. Unele evoluții ale politicii și moralei nu s-ar fi născut fără aportul filosofiei. Un adevăr „divin”, justificat chiar de pasaje din Biblie, era cum trei secole faptul că sclavia e naturală. Sau că femeile nu au suflet sau suficient intelect pentru a fi educate. Sau că oamenii nu sunt întrutotul egali în fața legii.¹⁴

Filosoful american William James identifica următoarele probleme ca probleme ale filosofiei, mai exact, ale *metafizicii*¹⁵:

- Gânduri și lucruri
- Adevăr
- Substrat comun, esență a lucrurilor
- Existența lumii
- Posibilitatea existenței lumii
- Realitatea
- Universul și coerența sa
- Unitate și diversitate
- Originea sau originile lumii
- Predestinare și liber arbitru
- Finit și infinit
- Continuu și discontinuu în lume
- Dumnezeu
- Spirit și trup
- Relația dintre „ceva” și „altceva”
- Schimbarea internă a lucrului și alterarea lui de către un agent extern
- Spațiu și timp
- Gândire și obiect al gândirii
- Noțiunile universale și realitatea
- Lucrurile particulare și realitatea
- „Lucrul”
- Principiile rațiunii – înnăscute sau dobândite?
- Frumosul și Binele – subiectiv sau obiectiv?

Religia este unul dintre domeniile propice nașterii întrebărilor filosofice. Religiile, la rândul lor, răspund la întrebări precum „De ce există Univers?” sau „De ce există ceva?”, presupunând că Dumnezeu a creat

¹³ Warburton, 2000, 11.

¹⁴ Law, 2007.

¹⁵ James, 2001, 20-21.

total¹⁶. Întrebarea mult mai importantă rezidă în ce reprezintă diferența dintre religii și filosofii. Unii autori¹⁷ au oferit un răspuns: diferența dintre filosofie și religie e dată de rațiune. Rațiunea, arată Law, pune limite ideilor filosofice, astfel că nu toate problemele filosofice pot fi rezolvate. Religiiile, pe de altă parte, persistă asupra revelațiilor și a scripturilor, găsind alte surse ale adevărului, în afara rațiunii. Însă rațiunea, chiar dacă nu poate răspunde unor anumite chestiuni filosofice, poate arăta măcar că unele răspunsuri nu sunt suficiente și de ce. Este astfel util să gândești filosofic ca un exercițiu, chiar dacă soluția nu apare.¹⁸

Știința

Spre deosebire de științe, filosofia caută răspunsuri la probleme pe care aceasta, știința, nu le poate rezolva. De exemplu: *De ce existăm? Cum pot ști că nu trăiesc un vis? Ce face ca un lucru să fie bun sau rău? Oamenii posedă voință liberă?*¹⁹ William James spunea: „Filosofia este numele dat întrebărilor rămase fără răspuns, spre satisfacția tututor celor care le-au pus”²⁰. Pe de altă parte, nici filosofia nu poate răspunde la probleme în modul în care o fac științele. Alfred Ayer arăta că „filosofia trebuie distinsă de arte și științe prin metodele sale și nu prin subiectele sale. Filosofii emit afirmații ce vor să fie adevărate, și adesea se bazează pe argument și pentru a-și priji teoria și pentru a respinge pe alții; însă argumentele lor sunt speciale. Dovada unei afirmații filosofice nu e, sau e doar arareori, precum dovada unei afirmații matematice (...) sau a uneia din științele descriptive. Teoriile filosofice nu sunt testate de observație”²¹.

Un motiv pentru care știința nu poate răspunde la chestiunile filosofice de acest fel este că ea însăși este fundamentată pe răspunsuri deja date la aceste chestiuni. Dacă e să presupunem că suntem trăitori într-o realitate virtuală, generată de computere, știința nu ne poate ajuta, căci ea presupune că simțurile ne oferă calea spre realitate. Dacă întrebăm „De ce există ceva?”, știința oferă teoria Big Bang-ului, teoria producerii materiei și energiei, a spațiului și timpului. Însă ea nu poate răspunde la întrebarea „de ce există ceva?”, arată Stephen Law [filosof britanic, 1960 -]. Un alt motiv pentru care știința nu poate răspunde la aceste întrebări fundamentale este pentru că adesea acestea se referă la semnificațiile cuvintelor și la cuvintele însele²². De exemplu, știința nu poate răspunde la întrebarea „Avem voință liberă?” pentru că nu poate stabili ce este „voință liberă” (Law). Cu toate acestea, știința nu este complet lipsită de importanță în filosofie. Unii cred că știința ne dovedește existența unui creator al lumii, alții, dimpotrivă, aducând dovezi științifice pentru asta. Însă știința nu poate răspunde la altă întrebare legată de existența unei Ființe Supreme: De ce există răul?. Știința, în concluzie, poate oferi dovezi pentru existența sau inexistența unei Ființe Supreme, însă nu poate stabili dacă această Ființă poate exista sau nu²³.

¹⁶ Law, 2007.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ James, 2001, 17.

²¹ A. Ayer, *The Problem of Knowledge*, citat în: Law, 2007.

²² Law, 2007.

²³ *Ibid.*

Domenii ale filosofiei

Un mod de a elucida diferitele aspecte ale filosofiei este de a le supune unei clasificări potrivit domeniilor filosofiei. Există mai multe domenii majore ale filosofiei clasificate după o diviziune tradițională: *Epistemologie, Etică, Logică, Metafizică, Istoria filosofiei*²⁴.

A. *Epistemologia* se ocupă de natura și scopul cunoașterii și justificării. Ea atacă anumite chestiuni:

- Ce înseamnă că un lucru e adevărat și care e natura acestui adevăr?
- Ce lucruri pot fi cunoscute, și sunt opiniile noastre despre ceea ce merge dincolo de evidența simțurilor justificate?
- Există cunoaștere dincolo de știință?
- Care sunt limitele auto-cunoașterii?
- Există cunoaștere morală?
- Care sunt sursele cunoașterii? (percepție, memorie, introspecție, rațiune)
- Poate fi rațiunea matematică independentă de experiență?²⁵

O temă majoră a teoriei cunoașterii este scepticismul. Scepticismul e divers, după tipul de cunoaștere pe care o definește ca imposibilă. Ceea ce numim scepticism humean (după Hume) se opune opiniei potrivit căreia orice argumente inductive (probabile) pot fundamenta cunoașterea. Scepticismul cartezian se opune ideii că am avea vreo cunoaștere. Dincolo de întrebarea dacă avem cunoaștere sau nu apare problema structurii pe care trebuie să o aibă un ansamblu de cunoaștere sau de opinii justificate. Apar fundaționaliștii tradiționali, care spun că toate opiniile trebuie să fie axiomatice; fundaționaliștii moderați, ce cred că opiniile fundamentale sunt necesare într-un corp de cunoaștere, însă trebuie justificate non-inferențial numai într-un anumit fel; și coerențiștii, ce susțin cunoașterea și justificarea nefăcând apel la elemente fundamentale.²⁶

B. *Etica* e studiul filosofic al moralității, ca set de standarde de comportament. Cea mai teoretică parte a ei (*metaetica*) se referă la sensurile conceptelor noastre morale – obligație, dreptate, acțiune bună – adică la tipurile de evidență necesare propozițiilor despre subiectul respectiv, și tipurile de proprietăți care, aparent, stau la baza aplicației conceptelor. Obligația morală utilitaristă provine din contribuția noastră potențială la perpetuarea binelui. Obligația kantiană e o proprietate pe care actele însele o posedă prin faptul că sunt supuse unor principii non-consecvențialiste, e.g. principiul care interzice minciuna, indiferent de consecințele ei. *Etica normativă* vine în afara metaeticii și se referă la formularea principiilor ce ghidează deciziile²⁷. Apar întrebări fundamentale:

- care sunt obligațiile noastre morale și drepturile noastre morale ?
- ce drepturi legale trebuie acordate de stat cetățenilor?
- există o scuză pentru faptele reprobabile?²⁸

²⁴ Descrierea de mai jos a domeniilor primare ale filosofiei apare în: Audi, 2005.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

C. *Logica* se ocupă de metode de a diferenția între argumente valide și nevalide.

D. *Metafizica* se ocupă de căutarea criteriilor pentru a determina ce feluri de lucruri sunt reale. Aceste criterii sunt obiectul ontologiei.

Alte probleme ontologice majore:

- Există lucruri mentale, fizice și abstracte?
- Există numai fizicul și spiritualul?
- Există materie și energie?
- Sunt persoanele sisteme fizice complexe, sau au calități ireductibile la sistemele fizice?
- Cât de mult se poate transforma o persoană pentru a rămâne în același timp identică cu sine?
- Există o libertate a persoanei ce diferă de libertatea animalelor?
- Ce reprezintă o lege cauzală?²⁹

Uneori metafizica poate include și probleme cosmologice, cercetând chestiuni ca începutul timpului, infinitatea timpului, caracterul creat al timpului.

Istoria filosofiei. Un domeniu al studiului filosofiei ce e un adevărat domeniu filosofic, și nu istoric. Istoria filosofiei e ea însăși filosofică. Adesea, istoria filosofiei include interpretări ale textelor marilor filosofi ca interpretări filosofice. Interpretarea unui filosof este ea însăși o problemă filosofică. Istoria filosofiei poate fi istorică, pe epoci, națională, sau istorie a mișcărilor filosofice (Existențialism, Pozitivism).³⁰

Alte domenii ale filosofiei³¹

Filosofia minții. Analizează atât relația dintre mental și fizic, cât și concepte ce implică o realitate mentală: credință, dorință, intenție, emoție, sentiment, senzație, pasiune, voință, personalitate. Cu toate acestea, cum sunt aceste elemente explicabile în sens de comportament?

Alte întrebări:

- Care e relația dintre proprietățile mentale și cele fizice?
- Pot fi două persoane perfect asemănătoare fizic și totuși diferite mental?
- Ce face diferența dintre acțiunea de a ridica o mână și mișcarea corpului de ridicare a mâinii?
- Acțiunile sunt cauzate de evenimente mentale, dar nu și mișcările corpului?
- Există o cauzație mentală, dar nu una deterministă, ce determină libertatea acțiunilor noastre?
- Există libertate a acțiunilor sau ele sunt determinate cauzal?
- Elementele mentale intră în explicarea acțiunilor noastre, sau acțiunile pot fi explicate fizic?³²

Filosofia religiei. Se ocupă cu înțelegerea noțiunii de „Dumnezeu”, inclusiv a atributelor sale: omnișcență, omnipotență, omnibenevolență. Întrebări: omnipotența modifică legile logicii? Alte teme: argumente pentru

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Descrierea urmează prezentarea domeniilor secundare ale filosofiei din Audi, 2005.

³² *Ibid.*

anumite forme de teism, credință și rațiune, limbajul religios, religie și moralitate, problema răului (cum un Dumnezeu cu totul bun poate permite răul în lume).

Filosofia științei. Clarifică cercetarea științifică și rezultatele acesteia. Chestiuni: natura legilor științei, a explicațiilor și a teoriilor ei; natura entităților teoretice ce servesc la explicarea fenomenelor observabile (legile fizicii etc.); relațiile dintre științe (cum e legată psihologia de biologia creierului; cum sunt legate științele sociale de științele naturii – sunt asemănătoare sau incapabile de a descoperi universal, precum cele științifice?; legile statisticii în știința socială trebuie să includă concepte precum credință sau dorință; este explicația aceeași în toate științele?).

Filosofia politică. Analizează justificarea și limitele controlului indivizilor; sensul egalității; bazele libertății economice. Analizează natura și argumentele curentelor politice: laissez-faire capitalism, democrație a bunăstării, anarhism, comunism, fascism.

Filosofia socială. Tratează probleme morale cu dimensiune socială. Justificări pentru etica jurnalismului, educația obligatorie, tratamentul preferențial al minorităților, corectitudinea taxării, limitele expresiei libere.

Filosofia juridică. Topici: ce este legea, ce tipuri de legi există (pozitive sau naturale), ce relație are legea cu moralitatea. Ce principii justifică pedeapsa și justiția penală.

Etica medicală. Topici: justificarea procedurilor speciale aplicate de medic asupra pacientului (avortul și eutanasia); standarde etice pentru cercetare: inginerie genetică, experimente pe subiecți umani.

Etica afacerilor. Topici: locul afacerii în societate, relația dintre obligațiile morale și dorința de profit, responsabilități sociale ale corporațiilor, drepturile corporațiilor în societate.

Filosofia artei. Tratează natura artei. Topici: cum sunt interpretate și evaluate creațiile artistice, cum se relaționează artele între ele, cum se relaționează artele cu frumosul natural, moralitatea, religia, știința. Estetica analizează și chestiuni epistemologice despre ce tip de evidențe avem de a o operă de artă și în particular ce tip de evidență ne poate da aceasta despre noi. Există și o metafizică a esteticii: ce proprietate este frumosul în pictură, sau un poem este o entitate fizică existând acolo unde e scris sau memorat sau este el ceva mai abstract, proprietățile mentale și fizice nefiind decât vehicule ale unei asemenea realități?

Filosofia limbajului. Topici: natura semnificației, relația dintre cuvânt și lucru, teoriile învățării limbajului, distincția între literal și figurativ. Teoria referinței, a semnificației: ce este necesar, de exemplu, pentru a ne referi la Socrate atunci când folosim numele dar nu am întâlnit niciodată persoana și nu am citit niciodată vreo operă de-a sa? Dacă gândurile sunt mentale, cum poate conținutul lor să se refere la obiecte externe? Relația lingvistic-conceptual: cum putem avea concepte fără termeni lingvistici, este gândirea posibilă separat de limbaj?

Există și alte subdomenii ale filosofiei universitare: filosofia logicii, istoriei, matematicii, medicinei, educației, feminismului, lingvisticii, vieții, culturii, filmului, sportului, literaturii etc³³.

Filosofia ca metadisciplină³⁴

În alte discipline decât științele filosofia poate servi ca *metadisciplină*. Chestiuni referitoare la un anumit domeniu de studiu, la natura conceptelor sale și a relației acestora cu alte discipline sunt, în genere, chestiuni pertinente pentru filosofie. Filosofia e fundamentală pentru stabilirea diverselor standarde de evidență

³³ *Ibid.*

³⁴ Descrierea filosofiei ca metadisciplină urmează analiza din Audi, 2005.

utilizate de alte discipline³⁵. În plus, disciplinele normative, cele care presupun etici normative sau standarde etice cum sunt jurnalismul, medicina, științele juridice, teologia sunt sprijinite de argumente ce aparțin de drept filosofiei.

- ✓ *Științele juridice*. Filosofice sunt chestiunile referitoare la natura legii, potrivit viziunii pozitivistice, bazată pe legea văzută ca o chestiune a realității instituționale, sau, în sensul legii naturale, ca o creație a comunității bazată pe moralitatea publică. Filosofia se ocupă de întrebările referitoare la ce relație ar *trebui* legea să aibă cu moralitatea publică. Unele standarde de evidență, cum ar fi, ce constituie dovada vinovăției, sau ce ar trebui să hotărască ce reprezintă o „persoană rezonabilă” – în cazul, de pildă, al neglijenței sau malpraxis-ului? Chestiunea responsabilității morale și a celei în fața legii, a relației dintre cele două, inclusiv în cazul vinovăției parțiale sau a capacității reduse de funcționare a individului, reprezintă chestiuni unde domeniul filosofiei și cel al științei juridice se întrepătrund.³⁶
- ✓ În *teologie*, chestiunea naturii divinității sau a condițiilor de raționalitate pentru credința religioasă reprezintă în același timp teme ale filosofiei. Înțelegerea naturii și posibilității răului, în cadrul relației dintre etică și religie, fie a răului moral, rezultat din fărădelege, fie a celui natural, rezultat din nenorocire, într-o lume unde Dumnezeu e considerat omnipotent, omniprezent și bun e o chestiune ce a preocupat gândirea filosofică de-a lungul mileniilor³⁷.
- ✓ *Medicina* practică o concepție despre sănătate care este normativă, mai ales în cazul sănătății mintale.
- ✓ *Jurnalismul* poate avea chestiuni ce sunt dezbătute în filosofie. Prima chestiune se referă la cea este atât de important încât să aibă nevoie de mediatizare. În al doilea rând, filosofia poate răspunde la întrebări legate de obiectivitatea necesară unor mediatizări și editorializări echilibrate. În al treilea rând, filosofia poate dezbate calitatea unei dovezi, atunci când sursa nu e de încredere.
- ✓ *Business*. O perspectivă normativ-etică este necesară în domeniul afacerilor. Justiția economică, competiția fair-play, politicile de angajare, responsabilitatea corporațiilor, partidelor, sindicatelor reprezintă teme recurente ale afacerilor ce pot angaja dezbateri filosofice³⁸.

Două paradigme: Deosebirea dintre *științele naturii* și *științele spiritului*

Primele, științele naturii, sunt explicative (ca științe ce stabilesc legi pe baza constatării regularităților din natură). De cealaltă parte, științele spiritului sunt hermeneutice (individ, societate, istorie), căci angajează întreaga noastră structură mentală, implicând intelectul, sentimentul și voința. Pe baza acestei diferențieri, filosoful *G. H. von Wright* (1916-2003, filosof analitic) va face distincția între **explicația cauzală** (specifică științelor naturii și monismului metodologic al acestora) și **înțelegerea teleologică** (proprie științelor spiritului și dualismului lor metodologic).³⁹

Filosofia ca *Geisteswissenschaft* (știință a spiritului): Wilhelm Dilthey și paradigma hermeneutică

³⁵ Audi, 2005, 332.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Analiza pleacă de la: Riedel, 1989.

În timp ce obiectul cunoașterii în științele naturii se raportează, prin procedurile inductiv-deductive, experiment și construcție de simboluri, la presupuzițiile asumate ipotetic ale unui complex al explicației causal-nomologice, obiectul cunoașterii în științele spiritului este dat acestora în prealabil ca „viața” însăși, și devine accesibil în corelația teleologico-hermeneutică a trăirii, comprehensiunii și interpretării. Potrivit principiului filosofic fundamental al lui Wilhelm Dilthey (1833-1911, filosof german), trăirea nu poate accede în spatele vieții; aceasta este presupuziția sa ,absolută’ și totodată *condiția transcendentă a posibilității științei spiritului*⁴⁰.

Răsturnarea hermeneutică. Manfred Riedel [1936-2009, filosof german] arată că „potrivit lui Dilthey, ceea ce au ,științele hermeneutice’ în comun constă în felul specific al relației cu obiectul cunoașterii, care – ca să ne exprimăm în termenii filosofiei transcendente – este fundat în condițiile comprehensiunii expresiei lingvistice. Întrucât viața, ca presupuziție absolută a cunoașterii, cuprinde și limba, cunoștința hermeneutică are de-a face nu numai cu texte, ci și cu exprimări ale vieții foarte diferite, precum instituții și legi, opere ale artei și tehnicii, moravuri și acțiuni care sunt de ,înțeles’ și de ,interpretat’ în ceea ce au ele particular, adică fiecare în funcție de situația și ,atitudinea conștiinței’ proprii unei lumi social-istorice date”⁴¹.

Comprehensiune (*Verstehen*) și explicare (*Erklären*)⁴²

Ontologia fundamentală, potrivit lui Riedel, arată că există în fond numai *comprehensiune* (înțelegere, interpretare), ce tematizează luând ca fir conducător *timpul* și *istoricitatea*, caracterul istoric. Dacă există numai *comprehensiune*, atunci *explicația* – adică relația cercetării științifice cu datul pur al faptelor și legilor – e derivată din *comprehensiune*. Nu există dat pur al faptelor și legilor, totul se înțelege într-un cadru existențial, al timpului și istoricității (teza filosofului german Martin Heidegger [1889-1976]).

În contrast cu ontologia fundamentală apare **pozitivismul logic** – orientat spre formalism logic și matematic: reprezentat de B. Russell, M. Schlick, L. Wittgenstein. Pozitivismul susține că delimitarea natură-spirit nu este întemeiată nici în funcție de domeniu, nici metodologic. Ambele sunt științe ce se raportează la ceea ce este dat real în mediul acelorași metode analitice. Pentru știința reală, există numai explicare, iar *comprehensiunea* nu e decât o ,empatie subiectivă’. *Comprehensiunea* poate aduce numai servicii euristice în stabilirea datelor, însă nu intervine în complexul explicativ causal-nomologic⁴³.

Comprehensiunea apare astfel drept **condiție fundamentală a cunoașterii prin reflecție**, prin intermediul limbii și a tot ceea ce e reflectat în limbă – text, lege, operă, instituție, moravuri, acțiune, *viață*. *Comprehensiune*, în sensul lui Heidegger, este condiție fundamentală a cunoașterii ființei. Teza „hermeneuticii existențiale” de tip heideggerian este că orice act de reflecție asupra datului imediat presupune *comprehensiunea* (ca orizont de istorie, de timp). Orice dat imediat care nu e natural presupune *comprehensiunea*.⁴⁴

⁴⁰ Riedel, 1989, 40. A se vedea și Dilthey, 2002.

⁴¹ Riedel, 1989, 40.

⁴² *Apud* Riedel, 1989.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

Explicarea apare drept **condiție fundamentală a cunoașterii prin analiză**. Riedel arată că „dacă enunțurile științelor spiritului se sprijină pe comprehensiune și pe mijloacele interpretării, atunci stările de lucruri ce sunt de interpretat nu mai sunt explicabile; dacă, invers, ele se sprijină pe explicare și pe mijloacele subsumării, stările de lucruri subsumate nu se mai lasă înțelese”⁴⁵.

Potrivit comentatorului german, presuposițiile ontologice radical-empiriste sunt următoarele:

- a. *Păstrarea unității unei metode în confruntare cu particularitățile empirice ale obiectului cunoașterii - monism metodologic*. În timp ce direcția existențial-istorică admite explicarea numai ca o varietate degradată a comprehensiunii, care a trecut în sarcina unei „înțelegeri a datului în inteligibilitatea lui esențială”, pentru direcția analitică, invers, comprehensiunea trece drept un fel de explicație ce se prezintă în faptul psihic al empatiei.
- b. *Monism ontologic* – delimitarea a ceva dat drept cadru de referință al cunoașterii posibile ce constă din realitatea datelor lumii sensibile, iar potrivit conceptului hermeneutic-istoric, din evenimentele de sens asumate (Heidegger).
- c. *Limitare originală a filosofiei prin obiectul ei*, adică prin obiectul la care se raportează material. Pentru filosofia analitică, științele naturii sunt cele ce prescriu paradigma metodologică; pentru filosofia hermeneutică, științele spiritului mai ales cele filologice oferă paradigma după care trebuie să se conducă interpretarea textului în vederea lămuririi cuvintelor fundamentale ale ‚sensului’ ființei. Filosofia, în ambele cazuri, ia în acest fel o alta formă a ei însăși – sau cea a teoriei științei, sau cea a hermeneuticii⁴⁶.

ANEXA. Tema: Ce este filosofia?

Dezbateri clasice și moderne asupra naturii și obiectului filosofiei

*Selecția a fost făcută după: José Medina, Claude Morali, André Sénik *et al.*, *La Philosophie comme débat entre les textes*, coll. Textes et contexts, Magnard, 1986

Filosofia, potrivită pentru cei tineri?

Platon, Gorgias 484 c- 485 e, trad. E. Cizek, în: Platon, Opere 1, 1974

„Callicles. Că acesta este adevărul, vei afla-o dacă, lăsînd deoparte filosofia, te-ai apuca de lucruri mai importante. Filosofia este, Socrate, un lucru plăcut dacă te ții de ea cu măsură în timpul tinereții, însă dacă stăruie dincolo de cît trebuie ajunge o nenorocire pentru oameni. Cît de bine înzestrat ar fi cineva, dacă stăruie în filosofie și la o vîrstă matură, cu necesitate ajunge neștiutor de toate lucrurile în care trebuie să se priceapă cel ce urmează să ajungă un bărbat desăvîrșit și respectat. Filosofii ajung neștiutori de legile care cîrmuiesc cetatea, de felul de a vorbi care are curs în relațiile atît private cît și publice ale oamenilor, de plăcerile și dorințele omenești, într-un cuvînt ajung să ignore în toate privințele obiceiurile omenești. Cînd sînt implicați într-o chestiune privată sau cetățenească, se fac de rîs, tot așa cum, cred eu, oamenii politici se fac de rîs cînd se amestecă în discuțiile și dezbaterile voastre. Se potrivește vorba lui Euripide: *Fiecare strălucește în ceea ce-și dă mai mult silința*.

⁴⁵ Riedel, 1989, 42.

⁴⁶ A se vedea Riedel, 1989, 42-43.

Partea cea mai mare a zilei își petrece

Pentru ca pe sine însuși s-ajungă a se-ntrece.

Omul fuge de îndeletnicirea în care se simte slab și o vorbește de rău, dar o laudă pe cea cultivată de el, din părtinire, socotind că astfel se laudă singur. După părerea mea, cel mai nimerit este să te ocupi de amîndouă; din filosofie, este un lucru bun să te împărtășești, pe cît este util educației, și nu este rușinos ca un tînăr să filosofeze. Mi se pare însă un lucru ridicol, Socrate, ca un om ajuns la maturitate să mai filosofeze încă, astfel că cei ce filosofează îmi fac o impresie foarte asemănătoare cu alintarea și joaca unor oameni maturi. Cînd văd un copil, căruia îi este încă îngăduit să se comporte astfel, alintîndu-se și jucîndu-se, îmi face plăcere și consider că este un lucru agreabil care șade bine unui copil de condiție liberă; pe cînd, dacă aud un copil vorbind cu seriozitate, îmi face o impresie dezagreabilă, îmi supără urechile și socotesc că este un lucru vrednic condiției de sclav. Cînd auzi un om gîngurind sau îl vezi jucîndu-se, îți pare ridicol, lipsit de bărbăție și bun de bătut.

Același lucru îl resimt eu și față de cei ce filosofează. Sînt încîntat să văd că filosofează un băiat tînăr, îi șade bine și consider că acesta este un om liber, iar cel ce nu se preocupă de filosofie, un om aservit, care niciodată nu se va face vrednic de vreo faptă frumoasă și nobilă. Cînd văd însă un om matur filosofînd încă, fără să se poată dezbăra de acest obicei, atunci cred, Socrate, că acest bărbat merită neapărat să fie bătut. Cum spuneam adineauri, omul acesta, cu toată buna înzestrare a firii lui, ajunge neom, fugind de inima cetății și „de agora ei”, în care, cum spune poetul, „bărbații ajung iluștri”, înfundîndu-se tot restul vieții în unghere, ca să pâlăvrăgească în compania a trei-patru tinerei, fără să exprime nicidecum o opinie importantă și serioasă, de om liber.”

Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, în: Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, X, # 122-135 (XXVII), trad. C. I. Balmuș, Polirom, 1997, pp. 339-341

XXVII. (122) „*Epicur îl salută pe Menoiceus*,

Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filosofie și nici cînd ajunge la bătrînețe să se sature de a filosofa, căci nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studierea filosofiei n-a sosit încă sau c-a trecut e asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus. De aceea amîndoi, și tînărul și bătrînul, trebuie să caute înțelepciunea, cel de-al doilea pentru ca, înaintînd în bătrînețe, să se simtă tînăr grație amintirii celor trecute, iar primul ca să fie tînăr și bătrîn totodată prin lipsa de teamă față de cele ce vor veni. Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrurile care ne dau fericirea, căci, dacă o dobîndim, avem tot ce ne trebuie, iar dacă ne lipsește, toate acțiunile noastre sînt îndreptate spre obținerea ei. (123) Să faci acele lucruri pe care ți le-am spus neîncetat și să te îndeletnicești cu ele, socotindu-le că sînt elementele unei vieți fericite. Mai întîi să crezi că zeul este o vietate nemuritoare și fericită, la fel ca ideea globală pe care o au majoritatea oamenilor despre divinitate. Nu trebuie să afirmi despre zeu nimic ce ar fi contrar nemuririi lui sau nepotrivit cu fericirea, ci trebuie să crezi despre el orice poate să-i păstreze fericirea, îmbinată cu nemurirea. *Zei există cu adevărat și cunoașterea lor este evidentă, dar nu sînt așa cum crede mulțimea*, care nu rămîne la noțiunile pe care și le face despre zei. *Nu omul care neagă zeii adorați de mulțime este lipsit de pietate, ci acela care ia drept bune părerile mulțimii despre zei.* (124) Cele ce spun oamenii despre zei nu sînt anticipații, ci presupuneri false; așa explică ei că celor ticăloși le vin cele mai mari rele, din mînia zeilor, iar celor buni, cele mai mari fericiri și că zeii sînt totdeauna stăpîniți de propriile lor calități și le plac oamenii la fel ca ei, dar că resping, ca străin, tot ce nu este de felul lor.

Obişnuieşte-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine și rău se află în senzație, iar moartea este privația de senzație ; de aceea, o justă înțelegere a faptului că moartea nu are nici o legătură cu noi face să fie plăcută ideea că viața are un sfârșit. Aceasta se face dînd vieții nu un timp nelimitat, ci suprimînd năzuința către nemurire. (125) Într-adevăr, viața nu înspăimîntă pe acela care a înțeles temeinic că nu-i nimic înspăimîntător în încetarea vieții. De aceea, nebun e omul care spune că se teme de moarte, nu fiindcă va suferi cînd moartea vine, ci din cauză că suferă în așteptarea ei. Căci ceea ce nu ne aduce nici un rău, cînd e sosit, produce numai o suferință lipsită de temeii, în așteptare. De aceea, moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nici legătură cu noi, dat fiind că atît cît existăm noi moartea nu există, iar cînd vine ea, noi nu mai existăm. Ea nu are nici o legătură nici cu cel viu, nici cu cel mort, căci pentru cel viu, nu există încă, iar cel mort nu mai există el. Majoritatea oamenilor însă uneori se teme de moarte, ca de cel mai mare dintre toate relele, și alteori <o alege>, ca un refugiu <față de relele din viață. (126)

Omul înțelept nici nu cere neapărat să trăiască viața>, nici nu se teme de încetarea ei. Nici nu-i e silă de a trăi și nici nu socotește încetarea vieții ca un rău. și întocmai după cum oamenii nu caută hrana pur și simplu cea mai abundentă, ci cea mai plăcută, tot așa înțeleptul caută să se bucure de timpul cel mai plăcut și nu de cel mai lung. Iar acela care îndeamnă pe cei tineri să trăiască bine, iar pe cei bătrîni să sfîrșească bine este lipsit de minte, nu numai din pricină că viața e îmbietoare, ci și pentru că face obiectul aceleiași preocupări, să trăiești cum se cuvine și să mori cum se cuvine. și mai rău gîndește acela care spune c-ar fi fost mai bine să nu ne fi născut și odată născuți să trecem cît mai degrabă prin porțile lui Hades. (127) Dacă într-adevăr el e convins de ceea ce spune, de ce nu părăsește viața ? I-ar fi ușor să facă acest lucru, dacă ar fi convins cu tărie. Dacă vorbește numai în rîs, vorbele lui sînt nesăbuite în lucruri care nu admit gluma. Trebuie să ne amintim că ceea ce va veni în viitor nici nu ne aparține <în totul>, nici nu e cu totul străin de noi, încît nici nu trebuie să ne bizuim întru totul pe el, ca pe ceva care va veni cu siguranță, dar nici să deznădăjduim, ca de ceva care cu siguranță nu va veni.

Trebuie să ne mai gîndim că unele dorințe sînt firești, altele lipsite de temeii ; dintre cele firești, unele sînt necesare, iar unele sînt numai firești. Iar dintre dorințele necesare, unele sînt necesare pentru fericirea noastră, altele pentru ca trupul să fie scutit de suferință, iar altele sînt necesare pentru trai. (128) Cunoașterea sigură a acestor lucruri știe să raporteze orice preferință și aversiune la asigurarea *sănătății trupului și a liniștii spiritului*, deoarece aceasta este scopul unei vieți fericite. Într-adevăr, scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberați de suferință și frică și, după ce am atins acest țel, furtuna sufletului e potolită, iar ființa respectivă n-are nevoie să umble după ceea ce-i lipsește, nici să caute altceva prin care să fie împlinită *fericirea sufletului și a corpului*. Căci atunci avem nevoie de plăcere cînd din absența ei simțim durere. <Dar cînd nu simțim durere> nu mai simțim nevoia plăcerii. De aceea noi numim plăcerea începutul și țelul unei vieți fericite. (129) În adevăr, noi am văzut că plăcerea este bunul nostru cel dintîi și propriu. Pe ea o luăm drept punct de plecare al fiecărei alegeri și al fiecărei aversiuni și ne întoarcem la ea, apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre luate drept criteriu. și, deoarece plăcerea este primul dintre *bunurile înnăscute*, de aceea nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunțăm la multe plăceri, cînd din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. și de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare. De aceea, deși toate plăcerile ne sînt, în mod fireesc, un bun apropiat, *totuși nu orice plăcere este de ales, întocmai după cum, cu toate că orice suferință e un rău, totuși, prin natură nu orice suferință trebuie totdeauna evitată. (130) Toate aceste lucruri se cuvin să fie judecate, măsurînd unele față de altele și ținînd seama de avantaje și dezavantaje. În anumite împrejurări tratăm binele ca pe un rău și răul, dimpotrivă, ca pe un bine*. Tot așa socotim ca un mare bine independența față de lucrurile din afară, nu așa ca să ne mulțumim cu puțin, în toate cazurile, ci așa ca să fim mulțumiți cu puțin, dacă n-avem mult, fiind pe deplin convinși că se desfată de abundentă în modul cel mai plăcut ceea ce au mai puțină nevoie de ea și că orice e fireesc se procură ușor și numai ce e lipsit de o valoare reală e greu de procurat. O mîncare simplă ne face tot atît de multă plăcere, ca și o masă scumpă, o

dată ce suferința din cauza lipsei a fost înlăturată, (131) pe cînd pîinea și apa dau cea mai înaltă plăcere posibilă, dacă sînt prezentate celui ce duce lipsa lor.

*De aceea a te obișnui cu o mîncare simplă și ieftină împlinește tot ce este necesar pentru sănătate, dă putință unui om să facă față fără multă caznă la cererile necesare ale vieții, îl pune într-o dispoziție mai bună, cînd uneori se află în fața unei mese bogate, și îl face să nu se teamă de loviturile sorții. Atunci cînd spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neștiință, nepricepere sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet. (132) Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicatose ale unei mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor părerii prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai mare bun este înțelepciunea. De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decît filosofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută, dacă nu-i și o viață nțeleaptă, cumsecade și dreaptă ; și nici să ducem o viață înțeleaptă cumsecade și dreaptă, care să nu fie și o viață plăcută, deoarece virtuțile merg mîna în mîna cu viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtuți. (133) Atunci, după părerea ta, cine e superior unui astfel de om, care are părerii pioase față de zei și totodată e liberat de frica morții, care a studiat cu sîrguință scopul fixat de natură și înțelege cît de ușor poate fi împlinită și dobîndită limita lucrurilor bune sau cît de scurte sînt durata și chinurile lucrurilor rele ? <Destinul>, pe care unii îl prezintă ca stăpîn pe toate, el îl ia în rîs, <afirmînd mai degrabă că unele lucruri se întîmplă prin necesitate>, altele prin întîmplare, altele prin acțiunea noastră proprie. Într-adevăr, el vede că necesitatea distruge responsabilitatea și că norocul este nestatornic, pe cînd propriile noastre acțiuni sînt libere de stăpîn și numai de ele sînt legate în mod firesc lauda și dezaprobarea. (134) Cu adevărat ar fi mai bine să acceptăm legendele despre zei, decît să ne plecăm sub jugul destinului, cum vor filosofii naturaliști. Căci mitul prezintă speranța deșartă că ne putem salva dacă cinstim zeii, pe cînd necesitatea naturaliştilor e surdă la orice rugăciuni. Omul nostru **nici nu susține că norocul este un zeu**, cum crede mulțimea, fiindcă în faptele unui zeu nu există neorînduală ; nici că norocul este o cauză, chiar dacă e nesigură, deoarece el crede că oamenilor <nu> le este dat binele sau răul de către acesta în vederea unei vieți fericite, ci el procură punctul de plecare al unor mari fericiri sau mari dureri. (135) *Omul nostru crede că nenorocirea celui înțelept este mai bună decît prosperitatea celui nebun.* Pe scurt, e mai bine ca o acțiune judecată bine să nu-și datoreze izbînda ajutorului norocului. Zi și noapte deprinde-te cu aceste precepte și-n altele la fel, atît singur, cît și cu unul care-i la fel ca tine ; *atunci niciodată, fie treaz, fie în vis, nu vei fi tulburat și vei trăi ca un zeu printre oameni ;* căci omul pierde orice asemănare cu ce-i muritor, trăind în mijlocul fericirilor nemuritoare.”*

Filosoful trăiește cu capul în nori?

Epictet, Manualul, XXII

„Vrei să fii filozof. Pregătește-te să fii batjocorit, și spune-ți că plebea te va fluiera și te va striga: “Acest filozof a apărut peste noapte. De unde îi vine acesta aroganță?” În ceea ce te privește, să nu fii arogant, dar să te deteșezi cu putere de maximele care ți s-au părut cele mai bune și mai frumoase. Și amintește-ți că, dacă rămâi ferm, chiar și cei care au rîs la început de tine te vor admira, pe cînd, dacă cedezi insultelor lor, vor rîde de tine de două ori mai mult.”

Platon, Teetet, 174a-175c, în: Platon, Opere VI, Ed. Științifică

„Socrate. Tot așa, Theodoros, cum se povestește și despre Thales că, cercetînd stelele și privind în sus, a căzut într-un puț. O servitoare din Tracia, minte aleasă și subțire, l-a luat, zice-se, peste picior, cum că pune suflet să știe ce se află în cer, dar ce se află la picioarele sale și în juru-i îi scapă. Același zeflema se potrivește tuturor aceluia care își petrec o viață cu căutarea înțelepciunii. Căci, la drept vorbind, un astfel de om și-a uitat de cel apropiat și de vecin, ignorînd nu

numai ce face, dar aproape și dacă este om sau altă jivină. Inșă ce poate fi omul și ce se cade unei astfel de naturi, spre deosebire de altele, să facă ori să suporte, aceasta caută cu rîvnă și depune eforturi să afle. Înțelegi, desigur, Theodoros. Ori nu?

Theodoros. Da, înțeleg. Și este adevărat ce spui.

Socrate. Iată, deci, dragul meu - ce relații are un astfel de om cu ceilalți în viața privată și tot astfel este și în cea publică, după cum începusem să-ți spun: atunci cînd e nevoit să discute, la tribunal sau în altă parte, despre realitatea aflată în jurul nostru și înaintea ochilor, se face de rîs nu numai în fața sclavelor din Tracia, ci a oricărui din gloată, căzînd, din nepricepere, în puțuri și în tot felul de încurcături fără ieșire, iar stîngăcia sa grozavă îl face să treacă drept nătîng. Cît despre insulte, nu dispune de nimic potrivit ca să insulte pe cineva, ca unul care nu știe nimic rău despre nimeni, căci nu s-a îngrijit de asta; stă deci, încurcat și apare ridicol. Și cînd este vorba de laudele și înfumurările altora, el rîde, nu prefăcut, ci sincer și fățiș, așa că apare neghiob. Și cînd aude că vreun rege sau vreun tiran este elogiât, se duce cu gîndul la vreun păstor, precum porcarul sau ciobanul, sau la vreun văcar pe care îl fericesc pentru că scoate lapte mult; căci el gîndește că regii și tiranii păstoresc și mulg un animal mai abraj, mai șiret decît ale păstorilor și că un astfel de om e silit să devină cu nimic mai puțin decît păstorii grosolan și neînvățat din lipsă de tihnă — țarc în munte fiindu-i zidul împrejmuitor. Cînd află de cineva care are zece mii de *plethre* de pămînt sau chiar mai mult, ca de un om cu o avere uimitor de mare, i se pare că aude ceva cu totul neînsemnat, obișnuit fiind să cuprindă cu privirea pămîntul în întregimea lui. Cît despre acea laudă care cîntă noblețea neamului, cum că unul ar fi de familie bună, fiindcă poate să facă dovada a șapte strămoși bogați, socotește că așa ceva este cu totul prostesc și că cei care o practică sînt niște oameni cu vederi înguste, care, din lipsă de educație, nu sînt în stare să aibă mereu în vedere ansamblul, necum să facă socoteala că moși și strămoși există pentru fiecare în mulțimi fără de număr, în care bogați și cerșetori, regi și sclavi, barbari și eleni există cu miile în spița oricui. Ba cînd unii se fălesc cu un catalog de douăzeci și cinci de strămoși și îl duc înapoi pînă la Heracles al lui Amphitryon, înțeleptului acest lucru îi apare limpede ca o ciudată numărătoare de mărunțișuri, pentru că, de la Amphitryon înapoi, al douăzecișicincilea strămoș a fost ce a vrut soarta să fie, iar de la acesta al cincizecilea, tot așa; el rîde pe seama neputincoșilor care nu pot face această socoteală și nici să se țină deoparte de o deșertăciune de suflet smintit. În toate aceste situații, un astfel de om este deci luat în rîs de mulțime pentru că, pe de o parte, după cum li se pare, este trufaș peste măsură, pe de alta, ignoră cele din jur și are nedumeriri în fața oricărui lucru.

THEODOROS Chiar așa se și întîmplă, Socrate, după cum spui.”

Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 b 10 sqq., trad. A. Cornea, ed. a 2-a, Humanitas, 2007, 60-61

„De asemenea, faptul de a ști și de a cunoaște de dragul științei înșăși și al cunoașterii înșăși aparține științei al cărei obiect este cognoscibilul în cel mai înalt grad (căci cel ce alege să cunoască de dragul cunoașterii înșăși va alege cel mai mult știința care este știință în cea mai mare măsură, iar aceasta este știința a ceea ce poate fi cunoscut în cea mai mare măsură). Inșă cele cognoscibile în cea mai mare măsură sunt primele principii, primele rațiuni (...). De asemenea, știința care cunoaște cu ce scop trebuie săvârșită fiecare acțiune este suverana științelor și se află mai presus decît știința supusă ei; căci scopul acțiunilor e binele lor, iar, în general, scopul este supremul bine în cuprinsul întregului firii. Așadar, din toate cele spuse, asupra aceleiași științe cade numele căutat înțelepciunea: aceea, în mod necesar, contemplatoare a primelor rațiuni de a fi, a primelor principii. Căci binele, scopul, sunt una dintre rațiunile de a fi ale lucrurilor. Că această știință căutată nu este una productivă [nu aparține artelor] e limpede privind și la primii oameni care au practicat filosofia. Căci și acum, de la început, oamenii au început să filozofeze datorită uimirii (*to thaumazein*). La început, desigur, ei priveau cu uimire chiar dificultățile aflate în preajmă; apoi, avansînd puțin cîte puțin, au parcurs și chestiuni mai importante, de pildă (...) geneza Universului. În fapt, cel aflat în încurcătură și plin de uimire se

socotește ignorant. (Iată de ce și iubitorul de mituri e, într-un fel, filozof. Căci mitul e alcătuit din întâmplări uimitoare). Însă, dacă e adevărat că oamenii au filozofat pentru a scăpa de ignoranță, e clar că tocmai pentru a ști au luat urma cunoașterii, și nu de dragul vreunui folos practic. Felul cum s-au petrecut faptele probează cele spuse: căci abia după ce au existat aproape toate cele necesare atât pentru lejeritatea, cât și pentru desfătările vieții, a început să fie căutată cugetarea filosofică. Se vede, așadar, că noi nu o căutăm pentru vreun folos străin, ci, așa cum declarăm liber omul ce ascultă de sine și nu de un altul, tot așa și pe aceasta o declarăm ca fiind singura liberă dintre științe. Căci ea singură ține de sine însăși.”

Filosofia, o ambiție fără măsură?

Rousseau J.-J., *Discurs asupra științelor și artelor*, în: *Scrieri despre artă*, col. *„Biblioteca pentru toți”*, 1981, pp. 29-30

„Voi întreba doar: ce este filosofia? Ce conțin scrierile celor mai vestiți filosofi? Ce lecții ne dau acești prieteni ai înțelepciunii? Oare, ascultându-i, n-ai fi îndemnat să-i socoți o șleahță de șarlatani ce umplu cu strigătele lor piața public, ținând-o fiecare pe a lui: „La mine, la mine, numai eu vă-nșel”? Unul susține că nu există corpuri și că totul e reprezentare; altul-că nu există altă substanță decât material, nici alt Dumnezeu decât lumea. Altul, că nu există nici virtuți, nici vicii, că binele și răul moral sunt închipuiri; altul – că oamenii sunt lupi și se pot sfâșia între ei cu conștiința împăcată. O, mari filosofi, de ce nu păstrați asemenea folositoare lecții doar pentru amicii și pentru copiii voștri? N-ați întârzia să culegeți roadele, iar în ce ne privește ne-ați scuti de teama că vom găsi printre noi vreun adept al domniilor voastre.

Iată-i deci pe oamenii excepționali cărora în timpul vieții li s-a dăruit din belșug stima contemporanilor, iar după moarte li s-a rezervat nemurirea! Iată principiile înțelepte pe care le-am primit de la ei și pe care le transmitem din generație în generație urmașilor! Păgânismul, pradă tuturor rătăcirilor rațiunii umane, lăsat-a oare posterității ceva comparabil cu rușinoasele monumente pe care, sub domnia Evangheliei, avea să i le păstreze tiparul? Scrierile nelegiuite ale unui Leucip și Diagoras au pierit odată cu ei; nu se inventase încă arta de a immortaliza nesăbuițele minții omenești; dar mulțămăită caracterelor tipografice și modului nostru de a le folosi, meditațiile primejdioase ale lui Hobbes și Spinoza vor dăinui în veci. Porniți la drum, scrieri celebre, de care ignoranța și simplitatea străbunilor n-ar fi fost în stare; însoțiți în fața urmașilor noștri operele cu mult mai primejdioase ce exală corupția moravurilor acestui veac, și transmiteți, împreună cu ele, secolelor viitoare adevărata istorie a progresului și binefacerilor științei și artei! Dacă vă vor citi, le veți spulbera orice îndoială asupra chestiunii dezbătute astăzi, iar de nu vor fi cumva și mai smintiți decât noi, vor înălța brațele către cer și vor spune, cu inima îndurerată: “Doamne atotputernice, tu care stăpânești cugetele, izbăvește-ne de învățătură și de artele răufăcătoare ale strămoșilor; redă-ne neștiința, nevinovăția și sărăcia, singurele bunuri ce ne pot face fericiți și au un preț înaintea ochilor tăi.”

Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, § 206, trad. F. Grünberg, Humanitas, 1991

„De fapt, vulgul l-a nesocotit vreme îndelungată pe filosof, confundându-l fie cu omul de știință și savantul ideal, fie cu misticul fanatic evadat din strînsoarea moralei, îndepărtat de lume și îmbătat de dumnezeire; și chiar dacă în zilele noastre se spune despre cineva, în chip de laudă, că ar trăi „ca un înțelept” sau „ca un filosof”, aceasta nu înseamnă nimic mai mult decât „prudent și retras”. Înțelepciune: în mintea plebei, ea pare să fie un fel de refugiu, un mijloc și un truc nimerit pentru a o scoate la capăt și a ieși cu fața curată dintr-un joc periculos; însă filozoful adevărat –astfel îl vedem noi, prieteni ai mei? – el trăiește „nefilozofic”, „neînțelept”, și, mai ales, *imprudent*, resimțind povara și obligația sutelor de tentative și tentații ale vieții: - el își riscă viața neîncetat, el joacă jocul cel periculos ...”

Cum devenim filosofi?

Kant, *Logica generală*, trad. A. Surdu, Ed. Științifică, 1985, 76-79.

„Filosofia este deci *sistemul cunoștințelor filosofice* sau al cunoștințelor raționale obținute din noțiuni. Ea reprezintă *semnificația scolastică* a acestei științe. Din perspectivă *universală* ea este *știința scopurilor ultime ale rațiunii* omenești. Această perspectivă elevată îi conferă filosofiei demnitate, deci o valoare absolută. Și, realmente, ea este singura știință care are numai valoare intrinsecă și care conferă inițial valoare tuturor celorlalte cunoștințe. În sfârșit, ne mai întrebăm totuși mereu la ce ne folosește filosofia și care este scopul ei final. E vorba de filosofia însăși, considerată ca știință din perspectiva *scolastică*. În sensul acesta scolastic al cuvântului, filosofia se referă numai la abilitate, în sens *universal* se referă, dimpotrivă, la *utilitate*, în prima accepție filosofia este deci o teorie a abilității, în a doua o teorie a înțelepciunii – filosofia fiind considerată drept legiuitoria rațiunii, iar filosoful un legiuitor și nu un *artist al rațiunii*. Artistul rațiunii sau *filodoxul*, cum îl numește Socrate, aspiră numai la cunoașterea speculativă, fără să-l intereseze în ce măsură contribuie aceasta la scopul final al rațiunii umane; el prescrie reguli pentru aplicarea rațiunii în tot felul de scopuri banale. *Filosoful practic*, dascălul înțelepciunii prin învățatură și exemplu este adevăratul filosof. Căci filosofia reprezintă ideea unei *înțelepciuni desăvârșite care ne relevă scopurile finale ale rațiunii omenești*.

Din perspectivă scolastică, filosofia se compune din două părți: în primul rând, dintr-o rezervă suficientă de cunoștințe raționale, în al doilea rând, dintr-o organizare sistematică a acestor cunoștințe sau din înlănțuirea acestora în ideea unui întreg. Filosofia nu e singura care permite o astfel de organizare strict sistematică, dar ea este unica știință care posedă o organizare sistematică în intelectul propriu-zis și oferă unitate sistematică tuturor celorlalte științe.

În legătură cu filosofia în sens *universal*, ea poate fi numită și *o știință a maximelor supreme ale aplicării rațiunii noastre*. Aceasta, dacă prin maximă înțelegem principiul intern al alegerii între scopuri diferite. Căci filosofia în ultimul sens este tocmai știința raportării tuturor cunoștințelor și a oricărei aplicări a rațiunii în vederea scopului final al rațiunii omenești, căruia, ca scop suprem, îi sunt subordonate toate scopurile și în cadrul căruia trebuie să fie reunite toate scopurile.

Domeniul filosofiei în acest sens *universal* poate fi redus la următoarele întrebări:

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

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

Deci filosoful trebuie să poată determina:

- 1) Sursa științei umane
- 2) Sfera aplicării posibile și utile a întregii științe, și, în fine,
- 3) Limitele rațiunii.

Ultima problemă este cea mai importantă, dar și cea mai dificilă. Aceasta însă nu-l interesează pe *filodox*. În principiu, filosoful trebuie să aibă două calități: 1. Cultura talentului și abilitatea de-a o aplica la orice scopuri. 2. Abilitate în aplicarea oricărui mijloc în vederea oricăror scopuri. Ambele trebuie să fie reunite, căci fără cunoștințe nu vei deveni niciodată filosof, dar nici cunoștințele singure nu te vor face vreodată filosof, dacă nu se adaugă o reunire corespunzătoare a tuturor cunoștințelor și abilităților și o înțelegere a concordanței acestora cu cele mai înalte scopuri ale rațiunii umane. În genere, cine nu poate să filozofeze, nu poate fi numit filozof. *Filosofarea* însă nu se poate învăța decât prin exerciții și prin aplicarea propriei sale rațiuni.

Dar cum se poate învăța în fond filosofia? În filosofie fiecare gânditor își clădește propria sa operă, ca să spunem așa, pe ruinele operei altui gânditor. Dar nici una n-a reușit să rămână vreodată inatacabilă în toate părțile sale. Deci filosofia nu se poate învăța în fond, *căci ea nu există încă*. Chiar dacă am presupune însă că există realmente una, tot nu s-ar putea spune despre nici unul dintre cei care ar învăța-o că este filosof, căci cunoștințele lui filosofice ar rămâne totuși întotdeauna numai *subiectiv-istorice*.

În matematică lucrurile se petrec altfel. Într-adevăr, această știință se poate învăța într-o oarecare măsură, căci aici demonstrațiile sunt atât de evidente, încât oricine poate fi convins de acest lucru. Matematica, datorită evidenței sale, poate fi considerată o disciplină certă și stabilă.

Dimpotrivă, cine vrea să învețe să filosofeze trebuie să considere că toate sistemele filosofice nu sunt *decât istorii ale aplicării rațiunii*, respectiv obiecte de exersare a talentului filosofic.

Deci adevăratul filosof, gânditor independent, trebuie să-și aplice rațiunea liber și personal, nu să-i imite în mod servil pe alții. Dar trebuie de asemenea să nu aplice rațiunea în mod dialectic, adică numai cu scopul de a da cunoștințelor o *aparență de adevăr și înțelepciune*. Aceasta este o îndeletnicire pe măsura unui simplu sofist, dar incomparabilă cu demnitatea filosofului, cunoscător și propagator al înțelepciunii. Căci știința are o valoare autentică intrinsecă numai în calitate de *Organon al înțelepciunii*. Înțelepciunea însă ca atare îi este, de asemenea, strict necesară, așa că se poate afirma pe bună dreptate: *înțelepciunea fără știință nu este decât umbra unei perfecțiuni pe care n-o vom atinge niciodată*.

Cine urăște știința dar iubește în aceeași măsură înțelepciunea se numește *misolog*. Misologia se naște de obicei dintr-o lipsă de cunoștințe științifice împletită cu un fel de vanitate. Uneori însă cad în greșeala misologiei și cei care încep să practice știința cu multă sârguință și succes, dar sfârșesc prin a nu găsi nici o satisfacție în toată știința acumulată.

Filosofia e singura știință care ne învață să dobândim această satisfacție intimă, căci ea închide oarecum cercul științific și oferă apoi științelor ordine și coerență.

Deci, pentru deprinderea exersării în gândirea independentă sau în *filosofare* trebuie să avem în vedere mai degrabă *metoda* de aplicare a rațiunii noastre decât tezele înseși la care ajungem prin această aplicare.”

Husserl, *Meditații metafizice*, Humanitas, 1994, p. 32

„(...) oricine vrea cu adevărat să devină filozof trebuie să se retragă în el însuși ‘o dată în viață’ și să încerce în interiorul său răsturnarea [*Umsturz*] tuturor științelor valabile pentru el pînă atunci și reconstruirea lor din temelii. Filosofia-înțelepciune este o chestiune cu totul personal a celui ce filozofează. Ea trebuie să se constituie ca propria sa înțelepciune, ca o sumă de cunoștințe cîștigate de el însuși, care tind să fie universale și pe care el să le poată justifica de la bun început și cu fiecare pas, sprijinindu-se pe evidențele sale absolute. Dacă m-am hotărât să tind către acest scop, așadar am luat hotărârea care singură mă poate aduce pe calea unei deveniri filosofice, am ales astfel începutul unei ‘sărăcii’ absolute în materie de cunoaștere [*Erkenntnisarmut*]. În această situație este evident că, pentru început, trebuie să meditez asupra posibilității de a descoperi o metodă de înaintare, care să mă conducă spre adevărata știință. Prin urmare, meditațiile carteziene nu urmăresc a fi o simplă chestiune personală a filozofului Descartes, și cu atât mai puțin o simplă formă literară impresionantă pentru o prezentare a primelor întemeieri filozofice. Ele desemnează, mai curînd, prototipul meditațiilor necesare ale oricărui filozof debutant, singura sursă din care poate lua naștere o filozofie.”

CURS 5-6. CUNOAȘTEREA FILOSOFICĂ

Rolul cunoașterii în filosofie. Teoria cunoașterii. Scepticismul. Tipuri de scepticism. Fundaționalismul. Raționalismul. Empirismul

Cunoașterea

Cunoașterea pare a fi *cea mai importantă problemă a filosofiei*, în măsura în care celelalte ramuri ale filosofiei trebuie să recunoască posibilitatea cunoașterii pentru a-și putea analiza propriile supoziții. Există mai multe tipuri de cunoaștere, ce includ, de pildă, cunoașterea unui lucru (*Cunosc bine orașul acesta*), sau cunoașterea ce provine dintr-o anumite abilitate (*Cunosc modul de manevrare al acestei bărci*), sau cunoașterea propozițională (*Știu că balenele sunt mamifere*). Filosofia se preocupă în general de *cunoașterea propozițională*⁴⁷.

Propoziția poate fi definită drept o afirmație declarativă ce pretinde un anumit lucru, de pildă: „iarba este verde”. În viața cotidiană, considerăm că aceste propoziții pot fi „cunoscute” bazându-ne pe simțurile noastre sau pe ceea ce am învățat. Însă problema este dacă noi cunoaștem atât cât *credem* că cunoaștem. Filosofia consideră drept esențială problema posibilității cunoașterii. Adesea, această problemă este analizată prin raportarea la scepticism, care este îndoiala referitoare la gradul de justificare al cunoașterii noastre⁴⁸. Scepticismul⁴⁹ pretinde că realitatea este foarte diferită de modul în care ea apare, căci aparența sau fenomenul poate fi înșelător. Scepticismul ne provoacă să arătăm modul în care știm că ceva există.

Însă, dacă scepticismul ne provoacă să arătăm modul în care avem cunoașterea, trebuie să știm ce este în primul rând cunoașterea⁵⁰. Potrivit lui Platon, în *Theaitetos*, cunoașterea e „credință adevărată” justificată, a.î. credințele, pentru a fi cunoașteri, trebuie să fie și *adevărate și justificate*. Această definiție a cunoașterii va fi contestată în filosofia secolului XX. Debaterile istorice în jurul cunoașterii se vor referi fie la posibilitatea ca rațiunea să poată în mod autonom produce cunoaștere, în cazul raționalismului, fie la posibilitatea ca cunoașterea să fie dependentă de experiența senzorială, ca în cazul empirismului.⁵¹

Scepticismul

În general, scepticismul se referă la posibilitatea ca – în ciuda faptului că credințele noastre sunt nenumărate – noi să nu putem cunoaște justificat decât foarte puțin din ceea ce am *crede* că cunoaștem.⁵²

⁴⁷ Law, 2007, 49.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

În mod natural, fiecare dintre noi poate face distincția dintre *cunoaștere* și *credință*. Astfel, pot avea credințe care nu sunt adevărate, însă despre cunoașterea mea susțin că este întotdeauna adevărată. Prin urmare⁵³ „dacă susții că elefanții sunt roz, și crezi că știi acest lucru, greșești. Dacă elefanții nu sunt roz, ci gri, atunci nu poți ști că sunt roz. Poți doar crede acest lucru”.

Nici măcar *credința adevărată* (true belief) nu e suficientă pentru cunoaștere. Oamenii, în mod firesc, pot avea credințe fără a avea justificări sau dovezi pentru ele. Unii pot *crede* că cineva e vinovat din simplul fapt că arată într-un anume fel. Credința lor că persoana e vinovată poate fi adevărată. Însă nu e nici o dovadă că acela e vinovat din simplul mod al înfățișării sale. Astfel, chiar dacă înfățișarea e motivul credinței lor adevărate, credința lor nu e cunoaștere. În mod similar se întâmplă în cazul astrologiei⁵⁴, chiar dacă predicțiile sunt adevărate. Eu nu pot ști în mod clar că predicțiile astrologiei sunt adevărate, chiar dacă ele se dovedesc a fi adevărate după ce au fost prezise. Cunoașterea, spre deosebire de credință, necesită *justificare*.

Justificarea se bazează pe „evidențe”, pe *dovezi*. Pentru a avea o *credință justificată* îți trebuie un alt fundament în afară de credința însăși pentru aceasta. Astfel, tu *crezi* că iarba e verde pentru că ai *văzut* iarba, care are culoarea verde. Însă, nici dovada nu ne garantează în sens logic că credința noastră e adevărată. Pot avea dovezi covârșitoare pentru a crede ceva, însă credința mea tot poate fi înșelată⁵⁵.

Îndoiala filosofică apare atunci când ne întrebăm *cum știm ceea ce credem că știm*⁵⁶. Chiar dacă voi crede că am două mâini pentru că le văd și le simt, experiența mea poate fi o înșelăciune. Un același rezultat l-ar putea oferi o super-mașină a viitorului care ar putea oferi creierului meu exact același fel de senzații pe care le-aș putea primi de la stimuli reali. Dacă corpul pe care simt că îl am este o realitate virtuală, precum cea din filmul *Matrix*? Într-un asemenea caz, nu am putea face diferența între realitate și amăgire.⁵⁷ Cum pot ști, se întrebă scepticul, dacă nu sunt conectat la o astfel de realitate? Cum pot ști că lumea dinafară există? Și dacă nu știu acest lucru, cum pot oare atunci ști că am cu adevărat două mâini?

Îndoiala filosofică este specială: ea apare atunci când, aparent, nu există nici un motiv de îndoială, de pildă, atunci când am în mână o floare. Știu că ceea ce văd este o floare, însă este aceasta oare lucrul ca atare pe care îl văd? Mai precis: *ceea ce e îndoielnic nu e faptul că văd, ci faptul că știu că ceea ce văd este un lucru adevărat*^{*}.

Există, într-adevăr mai multe forme ale scepticismului: cea mai generală e *scepticismul teoretic referitor la cunoașterea lumii externe*, care pune la îndoială cunoașterea noastră privitoare la existența lumii fizice. Există și *scepticism referitor la propoziții matematice și logice*, sau *scepticism referitor la memorie*. Unele scepticisme referitoare la lumea externă sunt parțiale, în sensul că putem cunoaște ceea ce observăm, însă acele domenii ale

⁵³ Law, 2007, 50.

⁵⁴ Exemplele apar în Law, 2007.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Law, 2007, 51.

⁵⁷ *Ibid.*

* Cu toate acestea, mulți dintre cei ce se îndoiesc în acest fel își continuă activitățile lor zilnice la fel ca ceilalți. Îndoiala lor teoretică nu pare a avea consecințe pe alt plan, chiar dacă scepticismul lor teoretic ar putea fi adevărat.

lumii pe care nu le putem cunoaște prin observație trebuie privite cu scepticism. De exemplu, *cunoașterea viitorului*.⁵⁸

Scepticul se îndoiește într-un mod particular⁵⁹. El nu spune „Nu pot fi sigur de judecățile mele, deși ele sunt probabil adevărate”. El arată că nu avem destule dovezi ca să presupunem că acele propoziții sunt adevărate. În plus, el arată că dovezile care sunt în sprijinul presupunerii că lumea din jurul nostru e reală nu sunt mai mari decât dovezile care distrug presupunerea că lumea din jurul nostru e reală. El consideră că e la fel de corect să presupunem că lumea noastră e iluzorie pe cât e de corect să presupunem că ea este reală. E mai mult decât a spune că „nu suntem complet siguri de faptul că ceea ce experimentăm e real.”⁶⁰

În aceeași măsură, arată Law, scepticul nu consideră că el știe că noi suntem înșelați în legătură cu lumea exterioară. Nu avem cum ști, ca atare, că ceea ce cunoaștem e real sau nu.

Rezumat: ‚cunoaștere’, ‚credință’, ‚scepticism’⁶¹

Cunoaștere: *Cunoașterea* pare a fi cea mai importantă problemă a filosofiei, în măsura în care celelalte ramuri ale filosofiei trebuie să recunoască posibilitatea cunoașterii pentru a-și putea analiza propriile supoziții. Există mai multe tipuri de cunoaștere, ce includ, de pildă, cunoașterea unui lucru (*Cunosc bine orașul acesta*), sau cunoașterea ce provine dintr-o anumite abilitate (*Cunosc modul de manevrare al acestei bărci*), sau cunoașterea propozițională (*Știu că balenele sunt mamifere*). Filosofia se preocupă în general de *cunoașterea propozițională*. Cunoașterea se diferențiază de credință, prin aceea că are nevoie de justificări foarte solide pentru a fi recunoscută drept cunoaștere. În cazul cunoașterii, cunoașterea lui p implică faptul că p e adevărată⁶².

Credință: Atitudinea epistemologică de a considera adevărată o propoziție p când există o anumită sumă de probe că p e adevărată. Credința e mai slabă decât cunoașterea și mai tare decât simpla opinie⁶³. Cunoașterea lui p implică adevărul lui p , credința că p implică falsitatea lui p . Gilbert Ryle critică această poziție logicistă, dar critică și părerea filozofiei tradiționale, după care credința ar fi o stare sufletească introspectabilă, identificabilă după criteriile comportamentale. La Descartes, de pildă, credința e o stare activă în care se dă sau se refuză asentimentul la o propoziție. La Hume e o stare pasivă ce apare sau nu față de propoziție. Ryle va arăta că credința că p este privită drept dispoziția de a acționa în moduri ce nu sunt vizibil inconsistente cu adevărul lui p . De pildă, închinarea la zei ar fi vădit incompatibilă cu credința că nu există zei.⁶⁴

Scepticism: Atitudinea filosofică potrivit căreia putem căuta o cunoaștere sigură despre cum sunt lucrurile în realitate, dar nu o putem obține. Termenul *skepsis* înseamnă în limba greacă căutare, „scepticismul” fiind gândit în opoziție cu „dogmatismul”⁶⁵.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Apud Law, 2007, 52.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Analiza urmează explicația termenilor ‘Cunoaștere’, ‘Credință’, ‘Scepticism’ din: Anthony Flew, *Dicționar de filozofie și logică*, Humanitas, 1996.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Flew, *op.cit.*, p. 81.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

Cel mai important sceptic a fost Pyrrhon din Elis (360-272 î.H.). Sistemul lui Pyrrhon se baza pe „suspendarea judecății” (*acatalepsia*). Fericirea, va arăta el, depinde de aflarea răspunsurilor corecte la trei întrebări:

- *Cum sunt în realitate lucrurile?* Incongnoscibile. Nu putem spune nimic definit despre ele.
- *Care trebuie să fie atitudinea noastră despre ele?* De a nu ne atașa lor.
- *Ce vom câștiga din această atitudine sufletească?* Tihna sufletească (*ataraxia*)⁶⁶.

„Suspendîndu-ne judecata, reducîndu-ne la fenomene sau obiecte așa cum ele apar, și prin neafirmarea a ceva definitiv despre cum sunt în realitate acestea, putem evita contradicțiile vieții și ajunge la o deplină tihnă a sufletului” (Pyrrhon din Elis).

Un caz special al atitudinii sceptice este cel al *retorului și sofistului* grec Gorgias din Leontinoi (485-380 î.H.). Gorgias va elabora o teorie despre cunoaștere ce este fundamentală pentru domeniul retoricii. Celebra sa trilemă apare în lucrarea *Despre Non-existent* sau *Despre natură*:

„Nu există nimic [în sine]
Chiar dacă există ceva, acesta nu poate fi cunoscut
Chiar dacă poate fi cunoscut, nu poate fi comunicat”⁶⁷

Argumentul pare a fi o replică în trei faze la celebra propoziție a lui Parmenide din Elea:

„Ceea ce Este [Existența] este [cu adevărat, în sine], iar Ceea ce nu Este [Non-Existența] nu este”.

Raționalism și empirism filosofic

Raționalismul și empirismul sunt poziții filosofice care răspund la întrebarea în ce măsură cunoașterea noastră e dependentă de simțuri⁶⁸.

Putem porni la explicarea raționalismului de la distincția fundamentală *a priori/ a posteriori*⁶⁹. *A priori* este expresia latină desemnând „din ceea ce vine înainte”. Ea se referă la faptul că există cunoaștere bazată pe

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Filosofia greacă pînă la Platon*, Partea a 2-a, București, Ed. Șt și Encicl., 1984, pp. 469-470.

⁶⁸ Law, 2007.

⁶⁹ Kant Immanuel, *Critica rațiunii pure, Introducere* la ed. a 2-a. I, ed. 1969, pp. 42-43: „Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă că ea provine întreagă din experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decît de impresii sensibile) produce din ea însăși, adios pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-l și abili de a-l separa. Este deci cel puțin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndeaproape și care nu poate fi rezolvată imediat la prima vedere: problema dacă există o astfel de cunoaștere independentă de experiență și chiar de orice impresii ale simțurilor. Astfel de cunoaștințe se numesc a priori și se deosebesc de cele empirice, care își au izvoarele lor a posteriori, adică în experiență. Această expresie nu este totuși încă destul de precisă pentru a desemna adecvat întregul sens al problemei de față. Căci se obișnuiește desigur să se spună despre multe cunoaștințe derivate din izvoare empirice că noi suntem capabili să le avem sau că le avem a priori, fiindcă nu le deduce nemijlocit din experiență, ci dintr-o regulă generală pe care totuși am împrumutat-o de la experiență. Astfel se zice despre cineva care a săpat la temelie casa sa: el putea să știe a priori

presupoziții ce nu necesită experiență senzorială pentru a fi considerate adevărate. Când spui „toate corpurile sunt întinse” nu e nevoie să percepi toate cazurile în care corpurile sunt întinse⁷⁰. Putem ști că această propoziție e adevărată numai prin cunoașterea ei [prin cunoașterea semnificației ei]. Propozițiile a căror adevăr poate fi stabilit numai prin simțurile noastre se numesc *a posteriori* [lat. „din ceea ce vine după”]. Distanța **a priori/a posteriori** se referă la modul în care verificăm dacă o anumită propoziție e adevărată. Această distincție nu se referă și la modul în care nouă ne parvin conceptele necesare în înțelegerea cunoașterii acestor propoziții. Astfel, trebuie să știu făcând apel la experiență ce înseamnă „corp” și „întins”, însă după ce voi ști ce semnifică propoziția „toate corpurile sunt întinse”, nu mai am nevoie de experiență pentru a stabili adevărul ei. În acest caz,⁷¹ judecata mea că „toate corpurile sunt întinse” este corectă.

O altă distincție fundamentală este cea dintre *analitic* și *sintetic*. *O propoziție e analitică dacă este adevărată sau falsă numai prin virtutea semnificației cuvintelor lor*⁷². Propoziția „toate corpurile sunt întinse” e analitică și, de asemenea, a priori. Însă nu toate adevărurile *a priori* sunt analitice, după cum arată Immanuel Kant⁷³. De exemplu, eu pot ști, *a priori*, că exist, însă propoziția „Eu exist” nu e o propoziție analitică. Adevărurile analitice, cum că „toate corpurile sunt întinse” sunt evidente, însă altele nu. De exemplu: „Fiul fiului fratelui tatălui tău e vărul fiului tău”.⁷⁴

O propoziție, dacă nu e analitică e sintetică, după cum e propoziția „Eu exist”. *O propoziție e sintetică dacă e adevărată sau falsă nu în virtutea semnificațiilor cuvintelor, ci în virtutea faptelor*⁷⁵. Astfel, judecata „În România nu cresc în mod natural bananieri” este o propoziție sintetică. Însă Kant va distinge două tipuri de propoziții sintetice:

„A. Judecățile întemeiate pe experiență sunt oricând sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experiență, de vreme ce nu depășesc limitele conceptului meu (...)

că se va prăbuși, că adică el nu avea nevoie să aștepte experiența pentru a ști că ea se va surpa de fapt. Dar cu totul a priori el nu putea ști aceasta. Că corpurile sunt grele și că, prin urmare, ele cad când li se sustrage suportul, acest lucru trebuia să-l cunoască totuși mai dinainte cu ajutorul experienței. În cele ce urmează vom înțelege deci prin cunoștințe a priori nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experiență, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experiență. Acestea le sunt opuse cunoștințele empirice sau acestea care sunt posibile numai a posteriori, adică prin experiență. Dar printre cunoștințe a priori se numesc pure acelea în care nu este amestecat absolut nimic empiric. Astfel, de exemplu, judecata ‚orice schimbare își are cauza ei’, este o judecată a priori, dar nu pură, fiindcă schimbarea e un concept ce nu poate fi scos decât din experiență.”

⁷⁰ Cf. Immanuel Kant, *Prolegomene*, ed. 1987, § 2 *Despre singurul fel de cunoaștere ce poate fi numit metafizic*.

⁷¹ Argumentul apare în: Law, 2007, 66.

⁷² Kant, *Prolegomene*, § 2: „Toate judecățile analitice se întemeiază în întregime pe principiul contradicției și sunt, potrivit naturii lor, cunoștințe a priori, independent de împrejurarea că noțiunile ce le alcătuiesc sunt sau nu empirice. Căci, de vreme ce predicatul unei judecăți analitice afirmative este de mai înainte gândit în conceptul subiectului, acest predicat nu poate fi negat despre subiect fără să ia naștere o contradicție.”

⁷³ Kant, *Prolegomene*, § 2: „Tocmai de aceea sunt toate propozițiile analitice judecăți a priori, chiar și atunci când noțiunile care le alcătuiesc sunt empirice, cum e cazul în propoziție: Aurul este un metal galben, căci pentru a ști acest lucru nu am nevoie să-mi lărgesc experiența, ci am nevoie doar de conceptul meu de aur care implică deja ca acest corp este galben și este metal. (...) Există judecăți sintetice a posteriori a căror origine este empirică; dar există și judecăți sintetice care sunt a priori certe (...)”.

⁷⁴ Vezi Law, 2007.

⁷⁵ Law, 2007, 67.

*B. Judecățile matematice sunt sintetice (...) Trebuie să observăm mai întâi că propozițiile matematice propriu-zise sunt întotdeauna judecări a priori și nu empirice.*⁷⁶

Astfel, arată Law, un mod de a diferenția raționalismul de empirism este acela de a arăta că raționalismul pretinde posibilitatea că noi avem cunoștințe *sintetice a priori* despre lucrurile din afara minții noastre. *Raționaliștii* arată că noi putem ști unele lucruri despre lumea externă, despre moralitate, despre metafizică, despre lumea materială chiar, fără a face apel la simțurile noastre. *Empiriștii* neagă acest lucru, considerând că nu există *adevăruri sintetice a priori*, ci doar adevăruri a priori care sunt analitice, și că întreaga cunoaștere despre lume se bazează pe experiența provenită din simțuri⁷⁷. În momentul în care ne putem întreba referitor la modul cunoașterii independent de experiența sensibilă, raționalismul sugerează prezența unor „intuiții” raționale ce ne permite să pătrundem anumite adevăruri în mod rațional. Această facultate e dincolo de cele cinci simțuri, prin aceasta noi fiind capabili de a sesiza anumite fapte ce nu pot fi deduse din experiența sensibilă și care țin de lumea externă. Alți raționaliști consimt la existența unor idei înnăscute care se actualizează după naștere, chiar dacă la naștere nu putem ști nimic⁷⁸.

Raționalismul va refuza, astfel, ideea empiriștilor potrivit căroră cunoașterea *a priori* e limitată la cunoașterea analitică și la cunoașterea a ceea ce există numai înăuntrul minților noastre. Raționaliști, precum Descartes, vor arăta că există *cunoaștere sintetică a priori* despre modul în care lucrurile sunt în afara minții noastre.⁷⁹

Argumentul cartezian despre cunoașterea *a priori* a existenței lui Dumnezeu (sau a Cauzei)

După cum arată Stephen Law, Descartes propune în *Meditațiile* sale două argumente pentru a demonstra existența lui Dumnezeu. Primul e *argumentul ontologic*, al doilea e *argumentul „semnului”*. În al doilea argument, cel al „semnului”, Descartes [René Descartes (1596-1650), filosof francez, părinte al raționalismului modern] vrea să dovedească că Dumnezeu există numai datorită faptului că avem o Idee despre Dumnezeu. Orice idee trebuie să aibă o cauză, iar dacă această cauză nu este experiența sensibilă sau mintea noastră, atunci ideea e „înnăscută”. Ideile înnăscute nu ne sunt accesibile de la naștere, spune Descartes, dar ele se nasc împreună cu noi. Descartes arată faptul că cauza Ideii de Dumnezeu e Dumnezeu însuși. Concepția lui Descartes despre cauzalitate arată că o „cauză” trebuie să aibă tot atâta realitate cât „efectul” ei⁸⁰. Bernard Williams arată, potrivit lui Law, că a considera „cauza” ca având cel puțin tot atâta realitate cât „efectul” ei e un *loc comun*: dacă într-o imagine vedem o mașină ce pare extrem de complicată, vom considera că ea e produsul unui *creator și mai avansat în cunoaștere* decât pare că arată mașina din

⁷⁶ Kant, *Prolegomene*, § 2.

⁷⁷ Kant, *Prolegomene*, § 5: „Căci cum este oare posibil, s-a întrebat acest spirit pătrunzător [Hume], ca, atunci când un concept îmi este dat, eu să pot trece dincolo de el și să-l leg de un altul care nu este cîtuși de puțin cuprins în cel dintîi, ba încă s-o fac ca și cum el ar aparține în mod necesar acestuia din urmă? Numai experiența este în măsură să ne pună la îndemînă asemenea legături (iată concluzia pe care a tras-o din acea dificultate, pe care a socotit-o drept o imposibilitate) și toată această pretinsă necesitate, sau ceea ce este același lucru, toată această cunoaștere **a priori** nu este nimic altceva decît o îndelungată obișnuință de a considera ceva ca fiind adevărat și de a socoti, așadar, drept obiectivă necesitatea subiectivă”.

⁷⁸ Law, *op.cit.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Explicația argumentului apare în: Law, 2007, 68.

imagine. Dacă, de exemplu, vom putea avea acces la mașina din imagine, și îi vom fi cercetat mecanismul, acest lucru nu ar face decât să ne întărească impresia că producătorul mașinii e o inteligență superioară, chiar divină. Potrivit lui Descartes⁸¹, Dumnezeu e perfect, deci el are cel mai înalt grad de realitate. Ideea de „Dumnezeu” are chiar mai multă realitate decât realitatea unei „minți” umane. Omul e o ființă imperfectă și finită, ca ființă imperfectă el poate fi cauza unei entități care e „non-finită” și „non-imperfectă”. Însă această concepție *negativă* a infinității și perfecțiunii nu e Ideea de Dumnezeu, care e o concepție *pozitivă* a infinității și perfecțiunii. E Ideea a ceva Nelimitat. Astfel, spune Descartes, chiar dacă e numai o Idee, mintea noastră n-ar fi putut-o crea. Cum oare o minte finită să creeze o Idee Infinită (și nu „non-finită”)? Prin această Idee, Dumnezeu a lăsat un „semn” creației sale, omul. Existența lui Dumnezeu este astfel dovedită *a priori* prin argumentul ontologic și prin argumentul „semnului”. Descartes considera că prin simpla reflecție se pot stabili fapte referitoare la modul în care lucrurile externe există, chiar faptul că Dumnezeu există.

René Descartes, Discours de la méthode, IV. Quatrième partie : Fondements de la métaphysique (ed. rom. *Expunere despre metodă*, traducere de Dan Negrescu, Paideia, București, 1995).

« Astfel fiind pusă problema, am observat că eu mă îndoiesc în legătură cu multe și, la fel, că natura mea nu este cu totul perfectă; înțelegeam foarte clar că îndoiala nu este un argument al unei prea mari perfecțiuni, precum este cunoașterea. Și, deoarece căutasem mai departe de acolo unde știam să gândesc despre o natură mai desăvârșită decât a mea, am înțeles foarte clar că eu nu pot obține acest lucru decât de la acela a cărui natură este într-adevăr mai perfectă. În ceea ce privește celelalte gânduri care apăreau în legătură cu felurile alte lucruri situate în afara mea, precum cerul, pământul, lumina, căldura și alte nenumărate lucruri, consideram că nu trebuie să cercetez prin același raționament de unde le am; căci, dacă nu descopăr în ele nimic care să pară a fi situat deasupra mea, aș putea crede cu ușurință că acelea, dacă sunt chiar adevărate, depind de natura mea, în măsura în care ea are ceva perfect; dacă sunt false, provin din nimic; adică sunt în mine nu din vreo altă cauză decât că naturii mele îi lipsește ceva, ea nefiind cu totul perfectă. Dar nu puteam judeca la fel despre un gând sau despre ideea unei naturi care era mai perfectă decât a mea. (... denumirea de Idee este folosită în mod general pentru orice lucru gândit, în măsura în care are vreo astfel de ființare obiectivă în intelect, n.tr.). Căci, evident, nu se putea să-l fi pus pe acela pe seama nimicului. Și, deoarece nu se poate ca de la ceva mai puțin perfect să provină ceea ce este mai perfect și nici ca din nimic să se facă ceva, nu puteam să am acel gând din mine însumi; rămânea deci că fusese așezat în mine de un lucru a cărui natură era mai perfectă, ba chiar care avea la un loc în sine toate perfecțiunile despre care aveam în minte o idee, adică, într-un cuvânt, de cel care era Dumnezeu. Adăugam chiar că, de vreme ce cunoșteam unele perfecțiuni de care eram însă lipsit, era necesar să existe în afara mea și o altă ființă ... ființă, zic, mai perfectă decât mine, de care să depind și de la care să fi dobândit tot ce este în mine. Căci, dacă aș fi fost singur și independent de oricine altcineva, încât acel esențial – oricât de puțin ar fi – la a cărui perfecțiune eram părtaș, să-l am de la mine însumi, chiar și pe toate celelalte – ce înțelegeam că-mi lipsesc – le-aș fi putut obține prin mine însumi și astfel eu însuși aș fi fost infinit, veșnic, imuabil, atotștiutor, atotputernic și, în sfârșit, aș fi posedat toate perfecțiunile pe care le înțelegeam ca fiind în Dumnezeu. De altfel, ca să cunosc natura lui Dumnezeu (desigur a acelaia pe care raționamentele tocmai prezentate îl dovedesc ca existând), atât cât poate fi cunoscută de mine în mod natural, nu trebuia să fac altceva decât să cercetez în legătură cu toate lucrurile la ale căror idei ajungeam, dacă a le posedă însemna (oare) perfecțiunea; și eram sigur că niciunul din cele ce prezentau vreo imperfecțiune, nu se găsea în El și niciunul din celelalte nu-i lipsea; vedeam astfel că nici nestatornicia, nici îndoiala, nici tristețea, nici altele asemănătoare nu ajungeau în Dumnezeu; căci eu însumi cu drag m-aș fi lipsit de ele. În afară de aceasta, aveam idei despre numeroasele lucruri sensibile și corporale; căci, deși presupuneam că visez și că orice îmi

⁸¹ Argumentul apare în: Law, 2007, 68.

imaginez sau văd este fals, totuși nu puteam să neg că acele idei existau într-adevăr în mintea mea. Dar, deoarece cunoscusem clar în mine însumi că natura intelectuală este distinctă de cea corporală precum o parte de alta în fiecare compus și observam că totul este dependent de părți și că nu poate fi perfect ceva care depinde de altceva; din această cauză deci, judecam că perfecțiunea lui Dumnezeu nu poate fi aceea ca el să fie compus din acele două naturi, prin urmare el nu este compus din ele. Dar, dacă în lume existau lucruri corporale, sau altele intelectuale, de orice altă natură, care însă nu sunt cu totul perfecte, existența lor depinde în mod necesar de puterea lui Dumnezeu, astfel încât nicio fracțiune de timp ele nu pot exista în afara ei.»

« ... când mă întorceam la ideea ființei perfecte, care era în mine, înțelegeam dintr-o dată că existența e cuprinsă în ea, prin același raționament prin care în ideea de triunghi este cuprinsă egalitatea celor trei unghiuri ale sale cu două unghiuri drepte; sau precum în ideea de cerc – distanța egală de la centru a tuturor părților circumferinței sale; sau, mai evident, și este cel puțin la fel de sigur, că Dumnezeu, care e acea ființă perfectă, există, mai mult decât o poate dovedi vreoa demonstrație geometrică ».

« Dar întreaga idee, din cauza căreia mulți sunt convinși că atât existența lui Dumnezeu cât și natura sufletului omenesc sunt lucruri foarte greu de cunoscut, pornește din aceea că nu-și îndepărtează niciodată spiritul de simțuri și nu-l înalță peste lucrurile corporale; aceiași sunt obișnuiți să nu cerceteze nimic ce nu este imaginat, adică ceva a cărui imagine nu și-o plăsmuiesc în propria fantezie ca pe a unui lucru corporal, încât li se pare că nu poate fi inteligibil ceva despre care nu pot plăsmui o imagine. Acest lucru se arată suficient prin aceea că în general în școli filosofii au stabilit ca axiomă că în intelect nu există nimic care să nu fi fost înainte în simț [s.m.]; este totuși foarte sigur că ideile de Dumnezeu și de suflet rațional nu au fost niciodată în el, iar cei ce vor să se folosească de propria facultate imaginativă pentru ele, mi se pare că fac la fel ca și cum s-ar strădui să-și folosească ochii pentru auzirea sunetelor sau identificarea mirosurilor; diferența constă doar în aceea că simțul văzului nu este mai puțin sigur în noi decât mirosul sau auzul, în timp ce dimpotrivă, facultatea imaginativă sau cea senzorială nu ne pot face siguri vreodată de un lucru, dacă intelectul sau rațiunea nu ar opera împreună cu ele. »

« Dacă, în sfârșit, mai sunt unii pe care raționamentele afirmate până aici nu i-au convins că Dumnezeu există și că într-adevăr sufletele lor sunt privite ca lucruri existând separat de corp, aș vrea să știe că toate celelalte expuse, de care nu obișnuiesc să se îndoiască în niciun fel, precum că ei înșiși au corp, că în lume există astrele, pământul și altele asemănătoare, acestea deci sunt cu mult mai nesigure. Căci, chiar dacă există o certitudine a tuturor acestora, morală, cum spun filosofii, care e astfel încât pare că nimeni n-ar putea să se îndoiască de ele decât dacă ar delira, totuși nimeni nu ar putea nega – decât dacă ar fi lipsit de rațiune – că, ori de câte ori este vorba de o certitudine metafizică, există suficiente motive ca să ne îndoim de acelea, căci, să observăm că se poate întâmpla ca în timp ce dormim să credem în același fel că avem alte corpuri, să vedem alte astre, alt pământ și altele ce sunt totuși toate false. Căci, de unde se știe că acele gânduri care ne apar în timp ce dormim, sunt mai degrabă false, decât cele pe care le avem treji fiind, chiar dacă acelea par adesea la fel de vii și expresive? Oricât le-ar fi îngăduit celor mai distinse spirite să cerceteze, nu cred că vor putea descoperi vreun raționament care să fie suficient spre a înlătura această cauză a îndoielii dacă nu presupun existența lui Dumnezeu. Mai întâi, chiar ceea ce am considerat eu puțin mai înainte ca regulă, anume că toate cele pe care le concepem clar și distinct sunt adevărate, sunt sigure nu dintr-o altă cauză, decât pentru că Dumnezeu există și Dumnezeu este ființa supremă și perfectă, astfel încât tot ceea ce aparține în noi ființei, provine în mod necesar de la El; de unde rezultă că ideile noastre și noțiunile, prin tot ceea ce sunt clare și distincte, sunt ființe anumite și provin de la Dumnezeu, deci prin aceasta nu pot să nu fie adevărate. Dar, pentru că avem adesea multe idei în care este cuprins ceva fals, aceasta se întâmplă doar pentru că în ele există ceva obscur și confuz; iar în acest caz ele nu provin de la ființa supremă, ci din nimic; adică sunt obscure și confuze pentru că nouă ne lipsește ceva, sau pentru că nu suntem cu totul desăvârșiți. Este însă evident, că tocmai în măsura în care există o imperfecțiune, nu se poate ca ideea de fals și imperfecțiune să fie de la Dumnezeu, după cum că adevărul și perfecțiunea ar fi din nimic. Dar, dacă nu am ști că tot ce

este în noi ființă și adevăr, provine de la o ființă supremă și infinită, oricât de clare și distincte ar fi ideile noastre, niciun raționament nu ne-ar face siguri că ele sunt adevărate.»

ARGUMENTELE SCEPTICISMULUI DESPRE CUNOAȘTEREA EXISTENȚEI ZEULUI (ȘI A CAUZEI)

Argumentele scepticilor referitor la cunoașterea Zeului și a cauzei apar în: Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, Cartea a III-a, « *Despre Zeu* » și « *Dacă există o cauzalitate a ceva* », (ed. rom, pp. 117-122).

« *DESPRE ZEU* »

„(...) De bună seamă, trebuie să concepem că obiectul conceput există undeva. Deoarece, apoi, unii dintre dogmatici [stoici] afirmă că Zeul are o existență corporală, iar alții că este incorporeal, iar unii spun că are o formă omenească, alții că nu și, - apoi – unii susțin că Zeul există în spațiu, alții că nu, iar dintre cei ce admit că el există în spațiu, unii spun că este în interiorul universului, iar alții în exteriorul lui, cum putem noi să ajungem la o concepție a Zeului, când oamenii nu sunt de acord cu privire la substanța, la forma și nici în privința locului din spațiu unde s-ar afla? Se cere, mai întâi, ca dogmaticii să se pună de acord și să consimtă că Zeul are cutare sau cutare natură, și apoi, după ce ne vor fi schițat natura sa, atunci să ceară de la noi să ne formăm o anumită concepție despre Zeu (...) Dar ei spun că, atunci când concepem ceva nepieritor și fericit, considerăm că Zeul este lucrul acesta. Ar fi însă o naivitate să procedăm așa. Căci, întocmai cum omul care nu-l cunoaște pe Dion nu este în stare nici să conceapă proprietățile care-i aparțin lui – care este Dion -, la fel nici noi, deoarece nu cunoaștem substanța Zeului, nu vom putea nici afla, nici concepe proprietățile sale. În afară de cele amintite, să ne spună dogmaticii ce este fericirea; este, oare, o activitate conformă cu virtutea și care are preștiința celor ce îi sunt subordonate sau inactivitatea și faptul de-a nu avea nici o îndeletnicire și de-a nu prilejui nici o activitate altuia. Căci și în această privință ei, neînțelegându-se și neputînd ajunge la o hotărîre, au făcut ca fericirea să fie pentru noi un lucru de negîndit și, pentru acest motiv, Zeul însuși.

Chiar dacă Zeul este obiectul unui concept, este totuși necesar să ne suspendăm judecata în privința existenței sau a inexistenței lui, dacă luăm în considerare cele ce afirmă despre zeu dogmaticii. Căci existența Zeului nu este pre-evidentă. Căci, dacă Zeul ar cădea de la sine, nemijlocit, sub simțurile noastre, dogmaticii ar fi fost de acord cu privire la esența Zeului, caracterul său și locul unde se află. De fapt însă neînțelegerile lor fără sfirșit au făcut și fac ca Zeul să ne apară nouă ca non-evident și ca avînd nevoie să fie demonstrat. Deci cel ce demonstrează că Zeul există demonstrează aceasta fie cu ajutorul unui lucru pre-evident, fie cu ajutorul unui lucru non-evident. Dar, dacă lucrul prin care se demonstrează că există Zeul este pre-evident și cum lucrul care demonstrează este conceput împreună cu lucrul demonstrat, din care cauză este înțeles o dată cu el, așa cum am stabilit, atunci existența Zeului va fi pre-evidentă, fiind concepută o dată cu lucrul ce demonstrează și este pre-evident. Dar existența Zeului nu este pre-evidentă, așa cum am arătat. Deci nu se demonstrează cu ajutorul unui lucru pre-evident. Dar această demonstrație nu se face nici cu ajutorul unui lucru non-evident. Căci, dacă este non-evident faptul ce poate dovedi existența Zeului, avînd el însuși nevoie de demonstrație, și totuși se spune despre el că este probat cu ajutorul unui lucru pre-evident, atunci nu va fi mai non-evident, ci pre-evident. Deci faptul non-evident care dovedește existența Zeului nu poate fi demonstrat prin ceva care este pre-evident. Dar nici printr-un altul non-evident. Căci cel ce afirmă aceasta va ajunge în implicațiile regresivii la infinit, întrucît vom cere mereu demonstrarea faptului non-evident invocat, pentru demonstrarea lucrului (neclar) dat anterior. Deci nu se poate demonstra existența Zeului prin alt fapt. Dar dacă existența Zeului nu este nici evidentă prin sine și nici nu se demonstrează cu ajutorul altui lucru, urmează că existența Zeului este incomprehensibilă. Mai trebuie spus ceva. Cine afirmă existența Zeului pretinde sau că Zeul prevede cele ce se întîmplă în lume, sau că nu le prevede. Dacă le prevede, le prevede fie pe toate, fie numai pe unele („Epicurea” fr. 374). « Dar dacă le-ar prevedea pe toate n-ar mai exista în lume nici un lucru rău, nici răutatea. Dar se spune că toate lucrurile sunt pline de răutate. Deci nu se va putea spune că Zeul prevede totul. Dar dacă le prevede numai pe unele, de ce le prevede pe acestea și nu pe celelalte? »

Căci sau vrea și poate să le prevadă pe toate, sau vrea, dar nu poate, sau poate, dar nu vrea, sau nici nu vrea, nici nu poate. Dacă vrea și poate, atunci ar avea preștiința tuturor lucrurilor. Dar el nu are preștiința tuturor lucrurilor din motivele pe care le-am arătat înainte. Deci nu are voința și puterea previziunii tuturor lucrurilor. Iar dacă vrea, dar nu poate, este mai slab decât cauza din care nu poate prevedea lucrurile pe care nu le prevede. Și este împotriva conceptului de „Zeu” faptul că ar fi mai slab decât un alt lucru. Dacă însă poate prevedea toate și nu vrea, atunci s-ar socoti că este invidios. Iar dacă nici nu vrea, nici nu poate, este și invidios și neputincios, afirmație pe care o fac cu privire la Zeu numai oamenii lipsiți de pietate. Deci Zeul nu se îngrijește de lucrurile din Univers ». Dacă Zeul nu se îngrijește de nimic și dacă el nu săvârșește nici o acțiune, nu avem nimic împlinit de el, atunci nimeni nu ne va mai putea spune de unde cunoaște existența Zeului, de vreme ce nici nu apare de la sine și nici nu o înțelegem pe calea unor lucruri împlinite de el. Pentru aceste motive este incomprehensibil dacă există Zeul. Vom deduce de aici că, poate, sunt siliți să fie lipsiți de pietate cei care afirmă pozitiv existența Zeului. Căci dacă ei afirmă că Zeul are previziunea tuturor lucrurilor, atunci vor spune că este cauza relelor, iar dacă spun că el se îngrijește numai de unele lucruri sau că nu se îngrijește de nimic, ei sunt siliți să afirme sau că Zeul e invidios, sau că e lipsit de putere, iar acestea sunt cât se poate de limpede opiniile unor oameni lipsiți de pietate”.

« DACĂ EXISTĂ O CAUZALITATE A CEVA »

„Este probabil că există cauza. Căci cum ar putea avea loc creșterea, micșorarea, nașterea, pieirea, mișcarea în genere și fiecare dintre efectele fizice și mentale, apoi cîrmuirea întregului univers și toate celelalte, dacă nu printr-o cauză oarecare? Iar dacă nimic din acestea nu are existență reală, vom susține că se datorește unei anume cauze faptul că ele ne apar altfel decât așa cum sunt în realitate. Dar ar mai rezulta că toate se nasc din toate, la întîmplare, dacă nu există o cauză (...) Dar se pune în situația de a-și vedea argumentele respinse cel ce susține că nu există o cauză. Căci dacă face o afirmație în mod absolut, fără să invoce o cauză, atunci nu va fi demn de crezare. Iar dacă el recurge la o cauzalitate, vrînd să anuleze cauza el o stabilește, deoarece oferă o cauză pentru a ne dovedi că nu există cauza.

Iată deci care sunt motivele care fac plauzibilă existența cauzei. Dar și faptul de a afirma că nu există o cauză a unui lucru este probabil, ceea ce va rezulta în chip limpede din puținele argumente pe care le vom înfățișa acum, pentru demonstrarea acestui caz. Astfel, bunăoară, este imposibil de a concepe cauza înainte de a percepe efectul ei ca pe efectul acesteia. Căci noi cunoaștem un lucru că este cauza efectului numai cînd îl înțelegem pe acesta din urmă ca fiind efectul. Noi nu putem percepe însă [că] efectul unei cauze este efectul ei, dacă nu concepem în prealabil cauza efectului drept cauza lui. Căci numai atunci credem a cunoaște că este efectul ei, cînd concepem cauza lui ca fiind cauza lui. Astfel, dacă, pentru a găsi cauza, trebuie cunoscut mai dinainte efectul, iar pentru a cunoaște efectul, <precum> am spus adineaori, trebuie cunoscută în prealabil cauza, dificultatea cercului vicios dovedește că ambele sunt de neconceput; așadar, nici cauza nu se poate concepe [că] e cauză, nici efectul [că] e efect. Căci fiecare din ele avînd nevoie de confirmarea pe care o dă cealaltă, nu suntem în stare a ști care concepere are întîietate. De aceea nici nu vom putea să declarăm că un lucru este cauza altui lucru. Și chiar dacă cineva ar admite că poate să conceapă cauza, aceasta va fi socotită ca incomprehensibilă din cauza divergenței de păreri. Căci unii spun că <există o cauză a unui lucru, alții că nu există, iar alții și-au suspendat judecata. Căci cine spune că> există o <oarecare> cauză a unui lucru sau afirmă că susține lucrul acesta în mod absolut fără a se întemeia pe o cauză rațională, sau va declara că ajunge la convingerea lui datorită anumitor cauze. Iar dacă el spune că afirmația are caracter absolut, nu va fi de loc mai vrednic de crezare decât omul care afirmă (tot) în mod absolut că nimic nu este cauza vreunui lucru. Dacă însă va pretinde să ne arate din ce anume cauze socotește că există [un lucru] care e cauza altui lucru, va încerca să sprijine ceea ce se află în discuție tot printr-un lucru care este obiect al cercetării. Căci, în timp ce noi examinăm dacă există un lucru care să fie cauza altui lucru, omul nostru spune că există cauza, pentru că există o cauză pentru existența cauzei. De altfel, deoarece suntem în situația de a investiga dacă există cauza, va trebui neapărat ca omul nostru să ne înfățișeze o cauză a cauzei în virtutea căreia există cauza și încă o altă cauză a aceleia, mergînd astfel pînă la infinit. Dar este imposibil să înfățișezi cauze

infinite ca număr. Și este imposibil, de aceea, să afirmi în mod pozitiv că un lucru este cauză a ceva. De altminteri, când cauza produce efectul, sau este și subzistă ca producătoare a efectului, sau nu are caracterul cauzator. Ipoteza că este necauzatoare nu se admite. Dar dacă există trebuie să existe mai întâi și să precedă avînd caracterul de producătoare a efectului și apoi – așa stînd lucrurile – să producă efectul, care se spune că este produs de această cauză existentă. Cum însă cauza este relativă și există în raport cu efectul, este limpede că nu poate avea prioritate în existență față de efect. Și iată deci pentru ce – datorită caracterului de producătoare a unui efect – cauza nu poate produce lucrul al cărui cauză este. Și dacă nu poate produce nimic – fiind sau nefiind cauzatoare – urmează că nu produce nici un efect. De aceea nici nu va exista o cauză. Căci fără ca să producă efectul nu se poate concepe cauza, ca avînd proprietățile cauzabilității. De aici unii argumentează astfel: cauza fie trebuie să existe concomitent cu efectul, fie trebuie să-l precedă, fie trebuie să existe după ce se produce efectul. Iar a spune despre cauză că ajunge să existe după producerea efectului ei ar stîrni rîsul. Dar nu se poate spune despre cauză nici că există înaintea efectului ei. Se spune că este concepută în relație cu acesta, iar lucrurile în relație, afirmă filozofii la care ne gîndim, în măsura în care sunt relații coexistă și sunt concepute împreună. Dar cauza și efectul nu pot coexista. Căci dacă efectul e produs al cauzei, iar ceea ce se produce trebuie să fie produs de un lucru preexistent, cauzalitatea trebuie să apară ca atare mai întii, din ea decurgînd astfel efectul. Așadar, dacă ceea ce e cauză nu există înaintea efectului, nici nu coexistă cu acesta și nici <efectul> nu se produce înaintea cauzei, se va dovedi că ea nu are parte de existență substanțială. Dar poate că este clar că prin aceste argumente se anulează, din nou, conceptul cauzalității. Cauza fiind o noțiune relativă nu poate fi concepută înaintea efectului său. Iar dacă trebuie concepută ca fiind cauzatoare a efectului său, trebuie concepută înaintea acestui efect, întrucît e imposibil să fie conceput un lucru înaintea a ceea ce conceperea aceluia lucru nu poate preceda. Și atunci este imposibil să concepem cauza.

Din toate cele spuse mai sus, tragem concluzia că, <dacă> sunt probabile raționamentele prin care am arătat că trebuie afirmată existența cauzei, dar dacă sunt plauzibile și raționamentele care arată că este nepotrivit să declarăm existența cauzei și că nu putem admite să dăm preferință unuia dintre aceste argumente față de celălalt, căci – după cum am lămurit mai înainte – nu posedăm nici vreun semn, nici vreun criteriu, nici vreo demonstrație datorită cărora să fim cu toții de acord, urmează să ne suspendăm judecata în privința existenței reale a cauzei și urmează să declarăm că o cauză este „nu mai mult” existentă decît non-existentă, bineînțeles dacă sîntem ținuți să apreciem lucrurile după afirmațiile pe care le fac dogmaticii.”

Argumentele empirismului despre cunoașterea *a priori* a lui Dumnezeu (sau a Cauzei)

Descartes ajunge la concluzia că există cunoștințe sintetice a priori și că ”Dumnezeu există” este o cunoaștere *a priori*. În același timp, tot Descartes arată că întinderea obiectelor în lumea fizică e o proprietate ce nu poate fi dedusă din simpla cunoaștere empirică. Unii empiriști, ca John Stuart Mill, au negat existența vreunei cunoașteri *a priori*⁸². Alții, precum David Hume, arată că există cunoaștere *a priori* (de pildă, cunoștințele matematice), însă aceasta nu este prezentă decît în forma judecăților analitice⁸³. Pentru Hume, cunoașterea a priori este limitată la „relații între idei”⁸⁴. În ceea ce privește judecățile despre

⁸² *Ibid.*

⁸³ Prezentarea argumentelor empirismului apare în: Law, 2007, 70 sqq.

⁸⁴ Hume, *Cercetare asupra intelectului omnesc*, § 20-21: « Toate obiectele rațiunii sau cercetării omenești pot fi împărțite în mod firesc în două categorii, și anume : **relații între idei** și **fapte**. De **prima categorie** țin științele geometriei, algebrei și matematicii și, pe scurt, orice afirmație care este certă fie în mod intuitiv, fie în mod demonstrativ. (...) Propozițiile din această categorie pot fi descoperite prin simple operații ale gîndirii, independent de faptul că ceva există sau nu în Univers. Chiar dacă nu ar exista vreodată

lucruri ce sunt în afara minții noastre, ele pot fi reprezentate numai ce judecăți referitoare la fapte, judecăți care pot fi susținute numai prin apel la simțuri.

Astfel, empirismul susține că întreaga cunoaștere despre lumea externă este dependentă de experiență. Această cunoaștere poate fi asimilată prin raționamente inductive și prin intermediul observației. Tot ceea ce reprezintă cunoașterea noastră despre lumea externă provine astfel fie din ceea ce experimentăm aici și acum, fie din ceea ce se păstrează în memoria noastră. Hume va explica situații ce se abat de la această regulă, de pildă, cunoașterea unui unicorn, numai prin faptul că conceptul de „unicorn” pornește din alte concepte, ce provin la rîndul lor experiență, exemplu, conceptul de „cal” și conceptul de „corn”. În plus, Hume arată în *Cercetarea* sa că și alte elemente, precum culorile, sau sunetele, nu pot fi conceptualizate decît pe baza experienței sensibile: cel ce nu a văzut niciodată, fiind orb din naștere, nu va putea conceptualiza niciodată culorile.⁸⁵

Există însă teme filosofice, precum *cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea morală*, ce prezintă provocări suplimentare pentru teoriile empiriste asupra cunoașterii. Empirismul neagă existența cunoașterii *a priori* referitoare la lucrurile externe. Potrivit lui Law⁸⁶, empirismul are trei variante de a explica chestiunea moralei și chestiunea lui Dumnezeu în relație cu problema cunoașterii:

- *Fie de a spune că nu avem nici o cunoaștere.*
- *Fie de a spune că orice cunoaștere pe care o avem se bazează pe experiență.*
- *Fie de a spune că orice cunoaștere a priori pe care o avem este analitică.*

Cunoașterea morală⁸⁷

J.S. Mill arată că întreaga noastră cunoaștere pe bazează pe *observație și experiență*. În legătură cu cunoașterea morală, el arată că singura dovadă pe care o avem pentru ceea ce este definit în genere ca *bine* este dorința noastră. Astfel, toți dorim fericirea, în consecință, scopul final al acțiunilor noastre ar trebui să fie fericirea. *Toți ar trebui să tindem spre fericire*, deși argumentul lui Mill nu arată dacă trebuie să tindem numai spre propria noastră fericire sau și spre fericirea altora. Mill va ajunge la concluzia că propoziția „toată lumea dorește fericirea” este un adevăr analitic, deci *obiectiv*.⁸⁸

în natură un cerc sau un triunghi, adevărurile demonstrate de Euclid și-ar păstra pentru totdeauna certitudinea (certainty) și evidența (evidence) ce le este proprie. **Faptele**, care sînt a doua categorie (...), nu sînt stabilite în același fel, iar evidența adevărului lor, oricît de mare, nu este de aceeași natură cu cea a obiectelor anterioare. Contrariul oricărui fapt e oricînd posibil, deoarece el nu poate implica nicicînd o contradicție și e conceput de spirit cu aceeași ușurință și claritate ca și cînd ar fi în deplin acord cu realitatea. Că „soarele nu va răsări mîine dimineață” nu e o propoziție mai puțin inteligibilă și nu implică în mai mare măsură o contradicție decît afirmația că „el [soarele] va răsări”. În zadar ne-am strădui, deci, să-i demonstrăm falsitatea. Dacă ar fi falsă prin demonstrație, ea ar implica o contradicție și nu ar putea fi niciodată concepută în mod clar de către spirit.» (*ed. rom.*, pp. 105-106).

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Apud Law, 2007, 71.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

O altă abordare empiristă este de a arăta că moralitatea nu are legătură cu *adevărul*, căci nu putem susține că o propoziție morală e adevărată sau nu. Cu alte cuvinte, *cunoaștere morală în sens obiectiv* nu există, pentru o astfel de teorie. Fundamentul dovezii noastre pentru judecățile morale nu e experiența, ci sentimentul nostru, care e *subiectiv*. Când afirm „X este greșit din punct de vedere moral” sau „Y e corect din punct de vedere moral” noi descriem sentimentele noastre. Subiectivismul ajunge la concluzia că cunoașterea noastră morală există, numai că e cunoașterea doar a stărilor noastre mentale, deci subiectivă⁸⁹.

O a treia abordare empiristă, *emotivismul*, arată că nu poate exista în nici un fel o *cunoaștere morală*. *Emotivismul*, teorie a empirismului consideră că cine afirmă „X este greșit din punct de vedere moral” nu rostește o propoziție de cunoaștere. Ei exprimă doar ceea ce simt, precum în afirmația „Uită X!”. Aceste afirmații nu sunt nici adevărate, nici false. Moralitatea, arată emotivismul, trebuie exclusă din dezbateră despre cunoaștere⁹⁰.

Cunoașterea lui Dumnezeu⁹¹

Law consideră că empiristul care crede în Dumnezeu nu poate aduce argumente credinței sale apelând la cunoașterea sintetică *a priori* a existenței Divinității, cum sunt argumentul ontologic sau argumentul cartezian. El se bazează numai pe dovezi *a posteriori*, cum ar fi „semnele” rămase în creația lui Dumnezeu, care este lumea (omul și natura). El poate conchide că, pornind de la dovezile din experiență, lumea este efectul unei cauze prime⁹². Hume va critica ideea primei cauze, considerând că, deși ne este foarte greu să credem că există lucruri care există fără o cauză, rațional nu putem afirma că un asemenea lucru nu poate exista. Raționaliștii își bazează contra-argumentul pe ideea că *intuiția rațională*, exprimată cel mai bine în propozițiile matematice, e singurul mod de a cunoaște lumea (intuitiv) fără a experimenta „bucată cu bucată” (empiric) părțile ei pentru a vedea cum este structurată. De exemplu, utilizând matematica, eu pot ști, de exemplu câte cărămizi sunt necesare pentru a construi o casă cu dimensiuni determinate ș.a.m.d. Empiriștii fie vor nega apriorismul matematicii, fie vor considera că propozițiile matematice sunt *a priori*, însă analitice. Însă, din nou, acest punct de vedere nu explică descoperirile matematice, cum e, de pildă, „ultima teoremă” a lui Fermat, care a fost demonstrată la 357 de ani după ce a fost elaborată. Cu toate acestea, empirismul continuă să susțină că adevărurile matematice nu sunt „invenții”, deci adevăruri sintetice *a priori*, ci propoziții analitice extrem de complexe care nu sunt întotdeauna evidente, tot așa cum nici unele propoziții analitice non-matematice nu sunt evidente⁹³.

Argumentele lui Kant despre posibilitatea cunoașterii sintetice *a priori*

Kant pleacă de la distincțiile fundamentale *analitic/sintetic*, *a priori/a posteriori*. Contrar empirismului, el consideră că judecățile *a priori* pot fi și sintetice, cu alte cuvinte, sprijină teza raționalistă potrivit căreia există cunoștințe despre lumea externă ce pot fi dobândite în afara experienței sensibile.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Law, 2007, 73.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

„Experiența”⁹⁴

În *Prolegomene*, lucrare apărută în 1783, la doi ani după publicarea *Criticii rațiunii pure*, Kant va căuta să dea o nouă definiție însuși conceptului de *experiență*, care, potrivit lui Hume, nu putea fi înțeles decât ca experiență ce-și are originea în simțuri.⁹⁵

La sfârșitul *Analiticii Posterioare*, arată Caygill, Aristotel recapitula elementul esențial al cunoașterii, ce consta în mișcarea de la percepția sensibilă a particularilor la universal. „Experiența” (*termen* care nu este încă prezent la Aristotel) joacă un rol important, căci ea este și ceea ce apare din memoria percepțiilor repetate și sursa „universalului fixat acum în întregime în suflet, cel unic, dincolo de diversitate, care e o entitate unică înăuntrul tuturor” (AP 100a 7-8). Acest universal e atât sursa meșteșugului tâmplarului în „sfera devenirii” cât și a cunoașterii filosofului în „sfera ființei”. „Experiența” mediază între particularii percepției și universalii cunoașterii. În filosofia medievală, „experiența” provenea din sursă externă, fiind o clasă a cunoașterii asociată cu percepția senzorială. René Descartes va menține sursa externă ca element definitoriu al experienței. În *Reguli pentru îndrumarea minții* (1628) el va descrie experiența ca „ceea ce percepem prin simțuri, ceea ce auzim de pe buzele altora, și în genere ceea ce ajunge la intelectul nostru fie din surse externe fie din acea contemplare pe care mintea o reflectă asupra sa”. Alături de sursa externă a experienței, apare aici și o sursă a reflecției minții asupra ei înseși. Relația dintre sursele interne și cele externe ale experienței poate fi înțeleasă în două sensuri. În primul sens, am putea înțelege experiența externă ca sursă a celei interne, a.î. experiența internă provine din reflectarea celei externe. În al doilea sens, am putea înțelege sursele experienței ca diferite una de cealaltă, a.î. ceea ce experiența preia din afară să fie completat de ceea ce apare prin reflectarea minții asupra ei înseși. Prima direcție aparține empirismului, ce înțelege experiența externă ca sursă primară, urmată, în sens secundar, de reflecția internă. John Locke arată în al său *Essay Concerning Human Understanding [Eseu asupra intelectului omenesc]* că „întreaga noastră cunoaștere este fundată pe experiență, și din aceasta chiar cunoașterea însăși se produce pe sine în definitiv”. Prin experiență el înțelege ceea ce provine fie din „obiectele externe sensibile” fie din „operațiile interne ale minții pe care noi le percepem și le reflectăm cu mintea noastră”, adică, senzația și reflecția. Reflecția pentru Locke este reflectarea senzației, ceea ce-l duce la concluzia că cunoașterea noastră nu poate ajunge mai departe decât experiența noastră, un element preluat și dezvoltat de Hume ulterior. G.W. Leibniz, în comentariul său din *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, unde se raportează direct și critic la *Eseul* lui Locke, va vorbi de experiența internă în locul celei externe, considerând, după Descartes, că există „adevăruri înnăscute” al experienței interne în mod *a priori*, sub formă de condiții ale datelor și adevărilor experienței externe. Immanuel Kant pornește de la Leibniz, dar consideră că concepțiile despre experiența internă și cea externă trebuie echilibrate. El va accepta limitarea cunoașterii la marginile experienței, chiar dacă concepția sa despre *experiență* se va dezvolta ulterior diferit de modelul oferit de Locke (vezi *Visurile unui vizionar* (1766), unde Kant înțelege *experiența* în termenii lui Locke). El va evolua apoi de la o concepție

⁹⁴ Analiza conceptului de experiență prezentată aici urmează prezentarea din Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell, 1995, Blackwell Reference Online (“Experience”).

⁹⁵ *Ibid.*

despre metafizică sub forma „cercetării lucrurilor ascunse” la o înțelegere a metafizicii ca „știință a limitelor rațiunii umane”.⁹⁶

Potrivit lui Caygill, Kant va respinge părerea lui Locke cum că ideile pot fi derivate din experiența externă, considerând că concepțiile și intuițiile sunt *presupuse* de experiență. El va defini experiența ca „cogniția reflectivă, ce apare atunci când mai multe fenomene sunt comparate de intelect”, adăugînd la aceasta, în sens contrar lui Locke, că „nu există cale de la fenomen la experiență decît prin reflecție, potrivit folosirii logice a intelectului” (*Dizertația inaugurală*, 1770). Astfel că reflecția e ea însăși pre-determinată de utilizarea logică a intelectului. În *filosofia critică*, începînd cu *CRP* [*Critica Rațiunii Pure*] (1781), el va defini experiența ca „înlănțuirea sintetică a fenomenelor (percepțiilor) într-o conștiință, în măsura în care această înlănțuire este **necesară**” (*Prolegomene* §22).⁹⁷ Experiența e deci *sintetică*, „produs al simțurilor și intelectului”; ea poate fi totuși analizată în părți componente. Atunci când descrie părțile experienței, el vorbește mai întîi de „intuiții despre care devin conștient, i.e. percepție (*perceptio*), care se raportează numai la simțuri” (*Prolegomene* §20). Aceste intuiții sunt elementele experienței externe, însă nu sunt suficiente pentru o *experiență* completă. Mai există și *sinteza* judecătii, însă această sinteză nu „compară pur și simplu percepții și le înlănțuie într-o conștiință a stării mele”, așa cum era explicată percepția în empirism, ci subsumează intuițiile sub un *concept* ce „determină forma judecătii în genere privitor la intuiție” (*Prolegomene* §20).⁹⁸ Acestea sunt conceptele a priori ale intelectului, precum „cauză”, ce nu sunt derivate din experiență, dar care îi conferă acesteia caracterul de necesitate. În *CRP*, sinteza ce constituie experiența nu e simpla unificare conceptuală a unui divers intuit, ci ale loc pe baza unei adaptări reciproce între concept și intuiție. Kant arată că orice sinteză, „chiar și cea care face percepția posibilă, e supusă categoriilor; iar întrucît experiența e cogniție prin intermediul percepțiilor înlănțuite, categoriile sunt condițiile de posibilitate ale experienței, valabile deci *a priori* pentru toate obiectele experienței”⁹⁹. Kant va deriva categoriile din spontaneitatea intelectului, stabilind condițiile de posibilitate ale experienței în adaptarea reciprocă între experiența externă (receptivitatea senzitivității) și cea internă (spontaneitatea intelectului). Formele *a priori* ale intuiției (spațiu și timp), precum și conceptele pure ale intelectului sau categoriile stabilesc condițiile oricărei experiențe posibile ce determină limitele cunoașterii legitime. Scriind despre categorii, Kant arată că „tot ceea ce intelectul derivă de la sine este, deși nu împrumutat din experiență, la dispoziția intelectului doar pentru uzul în experiență”¹⁰⁰.

Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință (1783)

În *Prolegomene*, Immanuel Kant va vorbi despre cunoașterea prin intermediul „rațiunii pure” care nu se referă niciodată „la cunoașterea analitică, ci numai la cea *sintetică*”. Întrebarea ce ar putea fi adresată oricărei metafizici în acest caz ar fi: „vorbești în numele rațiunii pure și pretinzi că poți crea într-adevăr cunoștințe *a priori* în măsura în care nu te mulțumești să analizezi pur și simplu concepte date, ci propui legături noi, care nu se întemeiază pe principiul contradicției, pe care le socotești totuși ca fiind cu totul

⁹⁶ În: *Ibid.*

⁹⁷ În: *Ibid.*

⁹⁸ În: *Ibid.*

⁹⁹ În: *Ibid.*

¹⁰⁰ În: *Ibid.*

independente de orice experiență [sensibilă]. Cum ai ajuns aici și cum vrei să-ți îndreptățești o asemenea pretenție? Nu-ți este îngăduit să te bizui pe aprobarea generală a rațiunii umane, fiindcă ea este un martor a cărui autoritate se sprijină numai pe opinia comună”.¹⁰¹

Întrebarea fundamentală pentru Kant va rămâne legată de posibilitatea întemeierii acestei cunoașteri (metafizice). Kant nu va analiza metafizica însăși ca întreprindere dogmatică. Ceea ce face Kant este critica metafizicii, prin întrebarea: „Cum sunt posibile cunoștințele sintetice a priori”? El va vorbi despre critica sa ca despre o „filosofie transcendentă” ce „trebuie să întemeieze mai întâi posibilitatea metafizicii și trebuie, prin urmare, să premeargă oricărei metafizici”¹⁰². „Filosofie transcendentă” desemnează teoria critică a cunoașterii, pe care a dezvoltat-o pentru prima dată în *CRP*. Problema fundamentală a filosofiei transcendente este explicarea tocmai a posibilității cunoștințelor sintetice *a priori*: „Numesc **transcendentală** orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere al obiectelor întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi filosofie transcendentă” (Kant, *CRP*)¹⁰³.

Pentru a demonstra acest lucru, Kant pornește în *Prima parte a Prolegomenelor* de la propozițiile matematicii pure [*Prolegomene*. Prima Parte. „Cum e posibilă matematica pură?"]. El va înțelege cunoașterea matematică ca reprezentându-și conceptul mai întâi în intuiție, pe care o numește „pură”: „Fără acest mijloc, cunoașterea matematică nu ar putea înainta nici cu un singur pas; așa se face că judecățile ei sunt întotdeauna intuitive, în timp ce filosofia trebuie să se mulțumească cu judecăți discursive, obținute doar din simple concepte, și poate explica prin intuiție teoriile ei apodictice, fără să le poată deduce însă vreodată din intuiție” [...] „ (...) tot așa cum intuiția empirică ne permite să extindem fără greutate, pe baza experienței, conceptul nostru despre un obiect dat în intuiție prin adăugarea de noi predicate pe care ni le oferă intuiția însăși, la fel lucrează și intuiția pură, doar cu deosebirea că, în acest al doilea caz, judecata sintetică este *a priori certă* și apodictică”¹⁰⁴.

Spre deosebire de judecata sintetică *a posteriori*, cea sintetică a priori „cuprinde ceea ce trebuie întâlnit în mod necesar în *intuiția pură*, de vreme ce, în calitate de intuiție *a priori*, ea este legată în mod inseparabil de concept, *înaintea oricărei experiențe* sau a unor percepții izolate”¹⁰⁵. În *Prolegomene* § 8, Kant va defini problema filosofiei transcendente în felul următor: „Cum este posibil să intuim ceva a priori”? Intuiția (în general) e definită drept „reprezentare ce depinde nemijlocit de prezența obiectului”. Dar *intuiția pură* nu poate reprezenta lucrurile în sine, pentru că în acest caz intuiției trebuie să îi fie dat un obiect în experiență, deci ea nu mai este *a priori*: „Nu pot să știu ce anume este cuprins în obiectul în sine, *decît dacă el este prezent și îmi este dat* ... dar chiar dacă am admite posibilitatea reprezentării lucrurilor în sine, nici atunci intuiția nu s-ar produce a priori, adică înainte de a-mi fi fost prezentat obiectul: căci fără această condiție nu

¹⁰¹ Kant, *Prolegomene*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, 70.

¹⁰² Kant, *op.cit.*, 71.

¹⁰³ Cf. nota 17, despre „filosofia transcendentă”, la Immanuel Kant, *Prolegomene*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987 [§ 5 „Cum este posibilă cunoașterea prin rațiune pură?”].

¹⁰⁴ Kant, *op.cit.*, 76.

¹⁰⁵ *Idem*, 77.

poate fi gândit nici un temei al relației reprezentării mele cu acel obiect, dacă reprezentarea nu va fi cumva sprijinită pe inspirație”. Astfel, „nu există decît o singură posibilitate ca intuiția mea să premerge realității obiectului și să aibă loc ca o cunoaștere *a priori* (...) anume ca ea să nu cuprindă nimic altceva decît *forma sensibilității*, care precede în subiectul meu toate impresiile reale prin care sunt afectat de către obiecte. Ceea ce pot să știu *a priori* este că obiecte ale simțurilor pot fi intuite numai potrivit acestei forme a sensibilității. De aici urmează că judecățile care au drept obiect doar această *formă a intuiției sensibile* vor fi posibile și valabile cu privire la obiecte ale simțurilor și invers, că intuițiile care sunt posibile *a priori* nu vor putea niciodată să poarte asupra a altceva decît asupra obiectelor simțurilor noastre”.¹⁰⁶

Kant arată că numai prin forma intuiției sensibile pot eu intui *a priori* lucruri. Însă „pe acestea le cunoaștem însă numai așa cum ne pot *apare* nouă (simțurilor noastre) și nu așa cum pot fi ele în sine”. Acele intuiții, arată Kant, care stau la baza tuturor cunoștințelor și judecăților matematice, sunt spațiul și timpul. În acest fel, „deoarece matematica trebuie să procedeze sintetic și nu analitic, adică prin descompunerea conceptelor, nu-i e cu putință să facă nici măcar un singur pas atît timp cît îi lipsește intuiția pură, căci numai în *intuiția pură* poate să fie dată materia pentru judecăți sintetice a priori. Geometria pune la temelia ei intuiția pură a spațiului. Aritmetica își produce ea însăși conceptele numerelor prin adăugarea succesivă a unităților în timp, iar mecanica pură, mai ales, nu poate produce conceptele sale despre mișcare decit prin mijlocirea reprezentării timpului. Ambele reprezentări nu sunt însă decît intuiții; căci dacă se lasă deoparte din reprezentările empirice ale corpurilor și ale schimbărilor lor (mișcarea) tot ceea ce este empiric, adică tot ce ține de senzații, atunci rămîn numai **S**(pațiu) și **T**(imp), care sunt, prin urmare, intuiții pure ce stau a priori la baza celorlalte și, de aceea, nu pot fi niciodată ele însele lăsate deoparte. Dar tocmai prin faptul că sunt intuiții pure *a priori* ele dovedesc că sunt simple forme ale sensibilității noastre care trebuie să premerge oricărei intuiții empirice, adică percepției obiectelor reale, și că numai potrivit lor pot fi cunoscute *a priori* obiecte, dar, desigur, numai așa cum ne apar nouă.”¹⁰⁷ Ca atare, oricărei intuiții empirice a obiectelor matematice îi stă la bază o intuiție pură, „pentru că această intuiție nu e nimic altceva decît forma simplă a sensibilității, care premerge oricărei apariții reale a obiectelor, ea fiind aceea care face, de fapt, posibilă această apariție”¹⁰⁸ Fără S și T ca intuiții pure, va conchide Kant, nu putem ști înainte de orice contact cu lucrurile cum trebuie să fie intuiția empirică a acestor lucruri. Fără S(pațiu) și T(imp) drept condiții ale sensibilității noastre, precizează Kant, noi nu ne putem reprezenta lucrurile. „Forma fenomenului”, care e în acest caz intuiția pură, poate fi reprezentată drept condiție formală a întregii noastre sensibilități: „Dacă cineva s-ar îndoi cîtuși de puțin că S și T nu sunt determinații ale lucrurilor în sine, ci numai simple determinații ce privesc raporturile cu sensibilitatea noastră, atunci îl voi întreba cum e posibil să știm a priori și deci înainte de orice contact cu lucrurile, mai înainte ca ele să ne fie date, cum trebuie să fie alcătuită intuiția lor (...) lucrul se poate înțelege foarte bine de îndată ce considerăm S și T drept nimic altceva decit simple condiții formale ale sensibilității noastre, iar obiectele drept simple fenomene, căci în acest caz forma fenomenului, cu alte cuvinte intuiția pură, poate fi reprezentată ca existînd în noi înșine, adică *a priori*”¹⁰⁹. Această formă pură a sensibilității premerge oricărei „apariții reale a obiectelor” și face posibilă această

¹⁰⁶ *Idem*, 78.

¹⁰⁷ *Idem*, 79.

¹⁰⁸ *Idem*, 79.

¹⁰⁹ *Idem*, 80.

aparitie. În consecință, arată Kant, sensibilitatea, prin formele sale (spațiu și timp) ce creează fundamentul geometriei și al algebrei, „este acel ceva pe care se întemeiază posibilitatea fenomenelor externe”¹¹⁰. În final, referitor la formele sensibilității, Kant precizează că „spațiul din minte face posibil spațiul fizic, adică însăși întinderea materiei (...) spațiul nu este nicidecum o proprietate a lucrurilor în sine, ci doar o formă a facultății noastre de reprezentare sensibilă, (...) toate obiectele ce sunt în spațiu sunt simple fenomene, adică nu lucruri în sine, ci reprezentări ale intuiției noastre sensibile (...) de vreme ce spațiul, așa cum îl gândește geometrul, este tocmai forma intuiției sensibile pe care o găsim a priori în noi și care conține temeiul posibilității tuturor fenomenelor exterioare (după forma lor), el trebuie să corespundă în chip necesar și în chipul cel mai precis propozițiilor geometrului, pe care el le obține nu printr-un concept pe care l-ar fi născocit, ci din baza subiectivă a tuturor fenomenelor exterioare, și anume din sensibilitatea însăși.”¹¹¹

În cele ce urmează, Kant va separa totuși *sensibilitatea* de *intelect*, chiar dacă „tot ce urmează să ne fie dat ca obiect trebuie să ne fie dat în intuiție”. În acest fel, *cunoașterea* nu e posibilă, după Kant, decât prin reunirea și contopirea sensibilității și intelectului: „fiece intuiție survine însă numai prin mijlocirea simțurilor; intelectul nu intuește nimic, el se mărginește să reflecteze.”

Prima obiecție la care răspunde Kant se referă la aparentul „idealism” al acestei concepții de pînă acum. Răspunzînd deja criticilor de după publicarea în 1781 a *Criticii rațiunii pure*, el se întreabă că dacă „toate corpurile, împreună cu spațiul în care se găsesc, trebuie considerate drept simple reprezentări în noi înșine, neexistînd nicăieri decât numai în gîndurile noastre”, atunci cum poate să nu fie această concepție un idealism? El va considera că idealismul său nu poate fi judecat sub forma unui idealism subiectiv, precum în cazul lui Berkeley, deoarece *există* obiecte externe („ne sunt date ca obiecte ale simțurilor noastre și obiecte care se află în afara noastră”), însă aparatul nostru de cunoaștere nu le poate înțelege decât ca *fenomene*, deci ca „reprezentări pe care le provoacă în noi atunci cînd ne afectează simțurile”. Lucrurile pe care le percepem în intuiție nu sunt astfel simple „reprezentări în ființele gînditoare, reprezentări cărora nu le corespunde nici un obiect aflat în afara acestor ființe”¹¹².

A doua obiecție întîmpinată se referă la natura fenomenului: este fenomenul legat de faptul că cunoașterea poate lua aparența drept adevăr? Care este, în fond, deosebirea dintre fenomen (*Erscheinung*) și iluzie (*Schein*)? Kant va arăta că chestiunea diferenței adevărului de fals trebuie căutată în operațiile intelectului, și nu în natura reprezentărilor: „Fenomenul depinde de simțuri, în timp ce judecata noastră despre ele depinde de intelect și singura problemă care se pune este dacă în determinarea obiectului există sau nu adevăr. Însă deosebirea dintre adevăr și vis nu e dată de alcătuirea reprezentărilor, care sunt raportate la obiecte, căci acestea sunt, și într-un caz și în celălalt, aceleași, ci de înlănțuirea acelor după regulile care determină corelarea reprezentărilor în conceptul unui obiect și de măsura în care pot sta sau nu laolaltă în cadrul unei experiențe. Și nu depinde nicidecum de fenomene dacă cunoașterea noastră ia aparența drept adevăr, adică dacă intuiția prin care ne este dat un obiect este luată drept concept al obiectului sau drept dovadă a

¹¹⁰ *Idem*, 83.

¹¹¹ *Idem*, 84.

¹¹² *Idem*, 85.

existenței obiectului, pe care intelectul îl poate doar gândi. (...) Aparența nu trebuie însă atribuită simțurilor, ci intelectului, singurul în măsură să formuleze, pornind de la fenomene, o judecată obiectivă.”¹¹³

În *Partea a doua a Prolegomenelor* („*CUM ESTE POSIBILĂ FIZICA PURĂ?*”), Kant va discuta despre „fizica pură”, mai exact despre *posibilitatea unei cunoașteri a priori* a obiectelor naturii. El definește natura ca „existența lucrurilor în măsura în care aceasta din urmă este determinată după legi universale”, dar nu ca lucruri în sine, ci ca fenomene: „Dacă natura ar însemna existența lucrurilor în sine, atunci n-am putea s-o cunoaștem niciodată, nici a priori, nici a posteriori. Nu am putea să o cunoaștem *a priori*, căci cum am putem ști ce anume este propriu lucrurilor în sine de vreme ce nu putem afla aceasta niciodată prin analiza conceptelor noastre (analitic), deoarece nu urmărim să aflăm ce anume cuprinde conceptul nostru despre un lucru (căci aceasta aparține esenței sale logice), ci vrem să știm ce se adaugă la acest concept în realitatea lucrului și prin ce anume este determinat lucrul însuși în existența sa, dincolo de conceptul meu. Intelectul meu și condițiile care, singure, îi permit să lege între ele determinările lucrurilor în existența lor nu pot prescrie lucrurilor în sine nici o regulă; lucrurile nu se orientează după intelectul meu, ci acesta trebuie, dimpotrivă, să se orienteze după lucruri. Prin urmare, lucrurile ar trebui să îmi fie date dinainte pentru ca să pot lua de la ele aceste determinări. Dar în cazul acesta ele nu ar mai fi cunoscute *a priori*. O cunoaștere a naturii lucrurilor în sine este imposibilă și *a posteriori*. Căci dacă experiența este cea care trebuie să mă învețe legi ce guvernează existența lucrurilor, atunci aceste legi ar trebui să se aplice, în măsura în care ele se referă la lucruri în sine, în chip necesar și în afara experienței mele. Or, experiența mă învață, într-adevăr, ce există și cum există, dar nu mă învață niciodată că ceva trebuie să fie în chip necesar într-un anume fel și nu în altul. Prin urmare, experiența nu mă poate învăța niciodată care este natura lucrurilor în sine.”¹¹⁴

„Natura” poate fi înțeleasă în sens de „*obiect*” (ca „sumă a tuturor obiectelor experienței”) sau în sens de „*legitate*” pentru teoria cunoașterii potrivit lui Kant. În primul sens, nu discutăm despre lucrurile naturale însele; demersul lui Kant se referă la lucrurile care „ar putea fi *in concreto* (adică în vreun exemplu oarecare al unei experiențe posibile)” (93). În al doilea sens, *legitatea* se referă la „ceea ce este *formal* în natură” ca *legitate necesară (a priori)* „a tuturor obiectelor experienței”. Întrebarea ce survine în această teorie a cunoașterii naturii este: „Cum este posibil să cunoaștem legitatea necesară a lucrurilor, ca obiecte ale experienței?” sau „Cum e posibil să cunoaștem *a priori* legitatea necesară a experienței însăși cu privire la toate obiectele ei în genere?”¹¹⁵ Astfel, legile cunoașterii prin experiență a lucrurilor în genere se aplică și obiectelor naturii, ca „obiecte ale unei cunoașteri posibile.” De exemplu, va arăta Kant, *legea cauzalității* se aplică întregii experiențe posibile: „Este exact același lucru dacă spun că o judecată de percepție nu poate fi considerată drept o cunoaștere prin experiență fără legea că atunci când este perceput un eveniment, el e raportat întotdeauna la ceva ce îi premerge și după care urmează potrivit unei legi generale, sau dacă mă exprim astfel: tot ce ne învață experiența că se întâmplă trebuie să aibă o cauză.”¹¹⁶ Concepția pornește de la presupunerea fundamentală că „putem avea *a priori* și înaintea tuturor obiectelor o cunoaștere a acelor condiții în care este posibilă o experiență cu privire la ele (...)” dar „nu putem niciodată cunoaște căror legi

¹¹³ *Idem*, 87.

¹¹⁴ *Idem*, 91.

¹¹⁵ *Idem*, 93.

¹¹⁶ *Idem*, 94.

sunt ele supuse *în sine*, fără raportare la o experiență posibilă.”¹¹⁷ Ca atare, „nu vom putea studia a priori natura lucrurilor decît cercetînd condițiile și legile generale (deși subiective) care, singure, fac posibilă o asemenea cunoaștere ca experiență (sub aspect pur formal) și să determinăm, după aceea, posibilitatea lucrurilor ca obiecte ale experienței.”¹¹⁸

Dacă în *Prima parte a Prolegomenelor* Kant a analizat *intuițiile*, în *Partea a doua* se va raporta la judecăți (ale intelectului). El va arăta că toate „*judecățile de experiență sunt empirice* (își au temeiul în percepția nemijlocită a simțurilor)”, însă nu toate judecățile empirice sunt judecăți de experiență, deoarece „*empiricului, și în genere intuiției sensibile, mai trebuie să i se adauge și anumite concepte care au o origine pe de-antregul a priori în rațiunea pură*”. Astfel că judecățile empirice sunt judecățile de „*experiență*” numai întrucât posedă „*valabilitate obiectivă*”. Judecățile empirice subiective sunt numai „*judecățile de percepție*”, care „*nu au nevoie de vreun concept pur al intelectului, ci doar de o înlănțuire logică a percepțiilor într-un subiect care gîndește*”¹¹⁹. Dacă putem stabili o genealogie a judecăților, avem mai întîi *judecăți de percepție*, ce sunt valabile doar pentru subiect, apoi *judecăți de experiență* (universal și necesar valabile). În consecință, judecățile de experiență nu-și primesc valabilitatea obiectivă de la cunoașterea nemijlocită a obiectului, ci de la *înlănțuirea* reprezentărilor care sunt date simțurilor noastre de către intelect, ce este determinată drept universal valabilă.

Exemplu de judecată de percepție „*Zahărul este dulce*”. Exemplu de judecată de experiență: „*Aerul este elastic*”. Judecata de experiență implică o relație între lucruri ce „*satisfacă o condiție care o face universal valabilă*”, și nu se „*limitează la un subiect, sau la starea lui momentană*”. Diferența între judecăți de experiență și judecăți de percepție apare clar exprimată în paragraful 20 al *Prolegomenelor*: „*La baza [judecății de experiență] se află intuiția de care sunt conștient, adică percepția (*perceptio*) care aparține numai simțurilor. Dar, în al doilea rînd, la ea participă și actul de a judeca (care revine numai intelectului). Acesta poate fi de două feluri. Mai întîi, compararea percepțiilor și legarea lor de către o conștiință individuală într-o anumită stare a acesteia sau, în al doilea rînd, legarea lor într-o conștiință în genere. (...) [Judecata de percepție] reprezintă doar înlănțuirea percepțiilor în starea mea sufletească, fără relație cu obiectul. De aceea, pentru a ajunge la experiență nu este îndeajuns, așa cum se crede îndeobște, să compari percepții și să le legi prin actul judecării într-o conștiință, căci în acest fel nu ia naștere valabilitatea universală și necesitatea judecării care, singure, fac ca judecata să aibe o valabilitate obiectivă și să poată fi deci experiență.*”¹²⁰

Trebuie reținut că, potrivit lui Kant, intuiția simțurilor nu oferă încă un obiect. Numai intelectul, cu categoriile sale, produce conceptul de obiect. Sinteza, legarea diversității date în senzații într-o reprezentare unitară, este o acțiune a gîndirii și e înfăptuită, așadar, prin intervenția categoriilor. Unitatea intuiției se întemeiază pe intelect. Judecata, ca activitate a intelectului, e cea care realizează unitatea intuițiilor. Ca judecată de percepție, ea este o unire subiectivă și întâmplătoare a percepțiilor, o înșirare a lor una după alta.

¹¹⁷ *Idem*, 94.

¹¹⁸ *Idem*, 94.

¹¹⁹ *Idem*, 95.

¹²⁰ *Idem*, 97-98.

Dimpotrivă, ca judecată de experiență ea este o unire a percepțiilor „într-o conștiință” în genere, adică o corelație universală, necesară, cu valoare obiectivă.¹²¹

În acești termeni, Kant va defini conceptul de „cauză” ca un concept „pur” al intelectului, diferit de „orice percepție posibilă”, ce „face posibilă o judecată cu valabilitate obiectivă”: „înainte ca percepția să se poată transforma în experiență mai trebuie, deci, să apară o judecată de cu totul alt fel. Intuiția dată trebuie subsumată unui *concept care determină forma judecării în genere cu privire la intuiție*, care leagă conștiința empirică a celei din urmă într-o conștiință în genere, făcând astfel ca judecățile empirice să fie universal valabile. Un asemenea concept este un concept pur *a priori* al intelectului, care nu face nimic altceva decât să indice unei intuiții felul în care ea poate sluji în actul judecării. Dacă conceptul de cauză este un asemenea concept, el determină intuiția care îi este subsumată, de pildă intuiția aerului în relație cu actul de a judeca în genere, și anume că noțiunea de *aer* stă în raport cu dilatarea în relația antecedentului și consecventului într-o judecată ipotetică.¹²²”. Astfel că „înainte ca o judecată de *percepție* să poată deveni o judecată de *experiență* se cere mai întâi ca *percepția* să fie *subsumată* unui astfel de *concept al intelectului*. [e.g. *cauza*]*”¹²³.

În exemplul său, Kant arată că judecata „*cînd razele soarelui luminează o piatră, ea se încălzește*” este o simplă judecată de percepție, unde „nu se poate spune decât că percepțiile au fost în mod obișnuit legate între ele în acest fel”, deci unde nu există o necesitate, pe cînd judecata „*soarele încălzește piatra*” implică și *conceptul de cauză al intelectului*, care se adaugă conceptului de căldură, iar judecata sintetică este transformată din percepție în experiență: „dacă analizăm toate *judecățile sintetice care au valabilitate obiectivă*, vom găsi că ele nu se compun niciodată din simple intuiții care au fost legate, cum se crede de obicei, printr-o comparare într-o judecată, ci vom vedea că ele nu ar fi posibile dacă la conceptele derivate din intuiție nu s-ar fi adăugat un *concept pur al intelectului* căruia îi sunt subsumate acele concepte, fiind, abia în felul acesta, legate într-o judecată obiectiv valabilă. Nici măcar judecățile matematicii pure nu se abat, în axiomele lor cele mai simple, de la această condiție. Propoziția că *linia dreaptă este cea mai scurtă linie care poate fi trasă între două puncte* presupune subsumarea liniei la conceptul de mărime, care, cu siguranță, nu este o simplă intuiție, ci își are *sediul numai în intelect și slujește la determinarea intuiției* (a liniei) în perspectiva judecăților ce vor fi formulate cu privire la cantitatea ei, și anume a determinării multiplicității (...), prin aceasta înțelegîndu-se că o intuiție dată cuprinde multe elemente de același fel.”¹²⁴

Tabelul judecăților

În *Prolegomene* § 21, Kant elaborează un „tabel al judecăților” pentru a arăta înțelegerea pe principii a priori a posibilității experienței. Tabelul analizează „ce anume face parte din actul de a judeca în genere”. Conceptele pure ale intelectului sunt conceptele intuițiilor în genere, determinabile ca necesare și universal valabile.

¹²¹ Kant, *op.cit.*, nota p. 203.

¹²² *Idem*, 98.

¹²³ *Idem*, 98.

¹²⁴ *Idem*, 99.

Tabel logic al judecăților	
1. După cantitate	2. După calitate
Universale Particulare Singulare	Afirmative Negative Infinite
3. După relație	4. După modalitate
Categorice Ipotetice Disjunctive	Problematică Asertorică Apodictică

Tabel transcendențial al conceptelor intelectului	
1. După cantitate	2. După calitate
Unitate Multiplicitate Totalitate	Realitate Negație Limitație
3. După relație	4. După modalitate
Substanță Cauză Comunitate	Posibilitate Existență Necesitate

Tabel pur fiziologic al principiilor universale ale științei naturii	
1. Axiome ale intuiției	2. Anticipații ale percepției
3. Analogii ale experienței	4. Postulate ale gândirii empirice în genere

Aceste clasificări apar și în *Critica rațiunii pure*. Tabelul judecăților, tabelul transcendențial al conceptelor intelectului și tabelul pur fiziologic al principiilor universale ale științei naturii sunt practic „principiile” [în sens transcendențial ale] intelectului, „categoriile” *a priori* prin care intelectul face posibilă judecata ca judecată de experiență. În acest moment, Kant poate defini în mod satisfăcător conceptul de experiență: „Experiența constă în înlănțuirea sintetică a fenomenelor (percepțiilor) într-o conștiință, în măsura în care această înlănțuire este necesară. De aceea conceptele pure ale intelectului sunt acelea cărora trebuie să li se subsumeze mai întâi toate percepțiile înainte ca ele să poată sluji la alcătuirea judecăților de experiență în care unitatea sintetică a percepțiilor este reprezentată drept necesară și universal valabilă”.¹²⁵

¹²⁵ Kant, *Prolegomene*, § 22.

CURS 7-8. FILOSOFIE ȘI METAFIZICĂ

Teoria formelor. Idealismul. Realismul. Fenomenalismul

„Metafizica”

Gândirea metafizică se naște odată cu filosofia. Teme ale metafizicii, precum cele descrise de William James¹²⁶, apar începând cu primii gânditori greci. *Encyclopedia Britannica* definește *metafizica* astfel: „studiul filosofic ce are ca obiect determinarea naturii reale a lucrurilor – determinarea sensului, structurii și principiilor a ceea ce este întrucât este. Deși acest studiu e în mod comun conceput ca referindu-se la ceva extrem de subtil și foarte abstract și deși a fost supus la numeroase critici, e prezentat de metafizicieni ca fiind cel mai fundamental și cel mai comprehensiv mod de interogare, în măsura în care se referă la realitate ca întreg.”¹²⁷

Etimologic, termenul grecesc *meta ta physika* (lit. „după cele ce țin de natură”) este întrucâtva accidental, deoarece se referă la ceea ce Aristotel definea ca „filosofie primă”. Titlul lucrării *Meta ta physika* (μετὰ τὰ φυσικὰ) [în original: τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία (*ta meta ta physika biblia*) – lit. „cărțile scrise după tratatele despre cele fizice, naturale”] nu definea astfel obiectul cercetării lui Aristotel, ci ordinea lucrărilor lui Aristotel după cronologia lui Andronicos din Rhodos. Astfel, *Meta ta physika* se referă mai exact la faptul că tratatul aristotelic pe care astăzi îl numim *Metafizica* era cel așezat în ordine cronologică **după Fizica**. Numele provine din scopurile¹²⁸ pe care Aristotel le prescrieseră pentru filosof: în primul rând, de a cerceta natura și proprietățile ei; în al doilea rând, de a cerceta „Ființa ca atare” și de a scruta natura „substanței care e liberă de mișcare”, sau a lucrului cel mai real dintre toate, i.e. realitatea inteligibilă față de care totul din **natură** depindea în mod **cauzal**. Studiul naturii era astfel „*philosophia secunda*”, sau a doua filosofie, prezentată în *Fizica*. „*Prima philosophia*” era numită de Aristotel „teologie”, de vreme ce Zeul este considerat a fi „primul mișcător”, *primus movens*, primul mișcător imobil al tuturor lucrurilor.¹²⁹

„Părintele” metafizicii e considerat a fi Parmenides, cel care făcea distincția dintre opinie și cunoaștere. Preluată de Platon, diferența arată că opinia nu putea fi altceva decât „o formă de apreciere nesigură și neclară, asemănătoare vederii lucrurilor într-un vis sau numai după umbrele lor, obiectele ei fiind în consecință instabile”. Cunoașterea, în mod opus, era „complet limpede, purta în ea însăși garanția împotriva erorii, iar obiectele cu care se ocupa erau în mod eterne în esența lor, fiind păzite de schimbare și de puterea amăgitoare de a părea să fie ceea ce ele nu sunt”.¹³⁰ Platon va numi obiectele opiniilor **phainomena**

¹²⁶ James, 2001, 20-21.

¹²⁷ „Metaphysics”. *Encyclopaedia Britannica Online*. E.B. Inc., 2015.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

(Φαινόμενα) pl. , ,cele ce [ne] apar', (gr. *phainestai*, ,a apărea, a părea') iar obiectele cunoașterii le va numi *noumena* (νοούμενα) pl. (obiecte ale Intelectului, sau ale *Nous*-ului [voŭç]). Platon vedea în aceste *noumena* și ,realități', în sens ontologic, nu numai epistemologic, în sens de ,inteligibile'. Metoda filosofică a lui Platon se va ocupa de identificarea contradicțiilor prezente în cele aparente, și în recunoașterea realităților, *noumena*, din spatele aparențelor, *phainomena*. Aceste noumena, inteligibile și realități totodată, mai erau numite de către Platon și ,Forme' sau ,Idei', sg. εἶδος (*eidos*) sau ἰδέα (*idea*).¹³¹

De-a lungul istoriei filosofiei occidentale, metafizica, mai exact, obiectul ei, a fost interpretat în patru moduri: 1) ca o *cercetare a ceea ce există* cu adevărat; 2) ca *știința realității*; 3) ca *studiu al lumii ca întreg*; ca 4) *teorie a primelor principii*.¹³²

1) *Cercetarea a ceea ce există*

Aici scopul filosofiei/metafizicii pare a fi de a ,determina ceea ce e real'. Se pornea de la opinia comună, ce era văzută drept un ,ghid nesigur referitor la ceea ce există'. Întrebările ce apar în acest caz: sunt obiectele viselor noastre reale? Sunt numerele reale, sau sunt simple abstracțiuni? E înălțimea unui om o realitate în sensul în care omul însuși e o realitate, sau e de fapt o simplă realitate derivată, ce nu există decât atribuită unui anume lucru și nu în sine? Metafizicienii antici considerau că –în funcție de ceea ce numim substanță, calitate sau relație – doar ceea ce ce substanță există, deși orice substanță are calități și e în relație cu alte substanțe.¹³³ Într-un exemplu concret: *Un copac anume, pe care-l putem numi existent și concret, poate fi numit o substanță – el/ea are calități și e în relație cu alte substanțe. Fără substanțe concrete, nu există calități. Fără copac, nu există înălțime a copacului. Însă, ce ar fi în adevăr un copac fără calitățile sale și fără legătură – relație- cu altceva?*¹³⁴

Substanța, într-o astfel de teorie metafizică, e ,cea a unui lucru ce apare prin el însuși'. Problema apare atunci când, referitor la un anume lucru, nu putem vorbi despre el [ca substanță], fără a-i oferi anumite atribute. Astfel, pare că substanța nu e mai primară decât ar fi relațiile sau calitățile sale: fără substanță nu avem calități, dar și invers e valabil.¹³⁵

Alții au putut defini substanța nu ca ,*subiect ultim al predicatelor*', ci ca ,*ceea ce persistă înăuntrul schimbării*'. Cu toate acestea, această din urmă explicație, ce se vrea pînă la urmă cosmologică, intră în conflict cu științele. În acest caz ne putem întreba dacă un copac e o *substanță* sau e o *bucată de lemn*. Există ceva în copacul însuși în afară de atomii săi materiali care să fie într-adevăr acel ceva care persistă înăuntrul schimbării fizice? Leibniz susținea în secolul al XVII-lea că *monadele* și nu atomii materiali sunt ,adevărații atomi ai naturii'.¹³⁶

2) *Știința realității ultime*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.* Descrierea celor patru moduri urmează analiza din *Encyclopaedia Britannica*.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

Metafizica a fost aici înțeleasă ca definind ceea ce e real în opoziție cu ceea ce e aparent. Însă și aici știința intră în conflict cu metafizica, deoarece și un meteorolog poate afirma, nemetafizic, că ceea ce e real într-un nor nu e forma sa pufoasă, variabilă, ci faptul că e o aglomerare de picături de apă.

Ar exista astfel trei elemente ale unei concepții metafizice asupra realității în sensul de mai sus¹³⁷:

a. Faptul că realitatea e originală și nu amăgitoare; **b.** Realitatea e originală în relație cu ceea ce derivativ, i.e. ea e independentă, auto-cauzată, *self-contained*. Raționaliștii vor defini în secolul XVII substanța drept 'ceea ce poate fi explicat prin el însuși'; **c.** În al treilea rând, realitatea este inteligibilă, limpede, și nu lipsită de claritate. Metafizicianul își impune astfel de a explica natura lucrurilor în așa fel încât ele să fie perfect inteligibile iar explicația să prezinte coerență.¹³⁸

Cu toate acestea, misiunea de acest fel a metafizicianului a fost de multe ori declarată imposibilă, mai ales în relație cu știința. Este aproape imposibil ca ținta să fie atinsă: anume, ca metafizicianul să poată descoperi cu ceva mai mult decât simple argumente, deci cu dovezi științifice, că el poate avea o înțelegere a ceea ce e cu adevărat real și în a identifica acest real.¹³⁹

3) *Studiu al lumii ca întreg*

Este clar că în contextul actual al cunoașterii această sarcină a metafizicii, de a studia lumea ca întreg, este o vădită absurditate pentru omul de știință. Un alt fel de explicație al acestui aspect ar putea însă avea mai multă relevanță. Oamenii în general nu vor să cunoască numai ce știința le poate oferi, ci vor să afle și sensul a ceea ce ei cunosc. În plus, persoanele umane nu sunt numai cunoscători detașați ai lumii, ei sunt și persoane morale, active, *agents*, și nu doar *investigators*.¹⁴⁰ Aspectele legale, estetice, religioase sunt prezente în viața activă cel puțin mai mult decât în cea a științelor. Adesea, știința își asumă rolul de a avea ultimul cuvânt în chestiunea dacă ceva e cu adevărat real sau nu și dacă există ceva cu adevărat real și ce e acest ceva. Cazul clasic este cel al conflictului dintre ceea ce știința consideră că e real și ceea ce morala sau religia consideră că e real. Astfel, materialismul, idealismul și fenomenalismul kantian răspund diferit acestei chestiuni: materialismul acordă întâietate ontologiei științei, idealismul vede realitatea mai adâncă decât cea pe care o poate stăpâni știința, relativ la adevărurile morale și religioase; fenomenalismul, în fond un dualism neasumat, caută să negocieze între domeniul fenomenelor, ce nu poate fi explicat decât prin știință, și cel al *noumen*-ului, sau suprasensibilului, care justifică adevărurile și realitățile ultime ale lumii morale și religioase. Există și o altă versiune de a explica metafizica, mult mai actuală,¹⁴¹ ce vede 'realitatea ultimă ca imanentă sau inerentă în ceea ce e imediat cunoscut', spre deosebire de cei care consideră că realitatea ultimă e transcendentă, dincolo de limitele experienței comune. Deci 'a subscrie legitimității metafizicii înțelese astfel fără a postula existența vreunei entități speciale cunoscute doar metafizicianului – o idee pe care oamenii obișnuiți au îmbrățișat-o adesea unind metafizica cu ocultul' este tendința celor ce văd imanența ca transcendență și transformă metafizica nu într-o știință a suprasensibilului, ci într-una a **superstiției, a**

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

ocultului, a magiei, a paranormalului. Acest mod, ce confundă imanentul cu transcendentul metafizicii, poate servi la asumarea unei explicații holiste, ca întreg, a lumii.¹⁴²

4) Teoria primelor principii

Acest al patrulea mod de a interpreta metafizica se referă la faptul că metafizica e definită drept știință a adevărilor de nereșpins, oferind sau sprijinind oferirea unei explicații asupra lumii ca întreg. În greaca veche ‚principiu’ se numea arche, el fiind înțeles drept ‚ceva de la care porcede un argument’.¹⁴³ În *Republica* sa, Platon vorbește despre două moduri de a ne raporta la arche, la principiu: cel al matematicianului, ce ‚produce o axiomă sau o ipoteză și apoi deduce consecințele acesteia fără a-i mai examina validitatea’; și cel al dialecticianului, care merge **înapoi**, nu înainte, care prima dată oferă premisele și **,apoi** porcede în a căuta să le fundamenteze într-un arche care nu este pretins ca ipoteză’.¹⁴⁴ Astfel, matematicianul asumă prima oară validitatea și apoi deduce fără să re-valideze punctul de plecare; filosoful face invers, el oferă premisa, ipoteza, și apoi caută principiul, fundamentul ei. Metafizica, astfel, ar fi singura știință auto-critică. Metafizicienii au pus la baza teoriei primelor principii două premise: 1) că metafizica poate justifica pînă și asumțiile științelor; 2) că numai în metafizică nu există asumții nejustificate.¹⁴⁵ Însă ideea că filosofia/metafizica operează fără asumții nejustificate nu e întrutotul sustenabilă. Istoria filosofiei ne poate oferi destule exemple.

Formele sau Ideile

În secolul VI î.H. filosoful și matematicianul grec Pitagora (580-495 î.H.) ajunge la concluzia că numărul este realitatea ultimă, ceea ce face ca un lucru să fie în el însuși. Astfel, inteligibilul, nu materia, reprezintă ceea ce este cu adevărat într-un lucru. Pentru prima dată în filosofie, Pitagora a sugerat că structura unui lucru, ca ceea ce este real într-un lucru, este ceva numeric.¹⁴⁶

Exemplu: Teoria armoniei lumii ca aplicație la canonul artei antice

O aplicație a teoriei pitagoreice la arta antică este teoria proporțiilor, sau canonul clasic, așa cum îl numesc astăzi istoricii artei. Primii filosofi care au influențat cu adevărat arta greacă au fost **pitagoricienii**, elevii școlii filozofice și matematice a lui **Pitagora**, prin ideea de **armonie (harmonia) și simetrie (symmetria)**, ca trăsături obiective ale lumii, demonstrate prin proporțiile perfecte pe care le descoperea atunci matematica și geometria. Pitagoricienii vor folosi termenul de **armonie** în locul celui de ‚frumos’. Armonia se aplica pentru pitagoricieni și la nivelul sunetelor muzicale: ‚Armonia este unitatea celor multe amestecate și consensul celor diferite ca sens’ (Filolaos). În acustică, ei au stabilit o ordine matematică observând cum sunetul corzilor e armonios sau nu în funcție de lungimea lor. Astfel, ele emit un sunet considerat armonios dacă lungimile lor reflectă relații numerice simple: astfel, ele produc o octavă în raport 1:2, o cvintă în 2:3, iar când lungimile lor se află în proporția de 1:2/3:1:2, ele produc acorsul do-sol-do bemol, numit ‚armonios’. Armonia este astfel explicată în termeni de proporție, măsură și număr, ea depinzând de o relație matematică a părților. Tot de la pitagoricieni provine ideea că frumosul descris ca armonie constă într-o chestiune de

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ ‚Metaphysics’. *Encyclopaedia Britannica Online.*

proportii, măsură și număr, iar frumosul e o proprietate obiectivă a lumii vizibile.¹⁴⁷ De asemenea, de la pitagoricieni provine teza despre lume ca un *kosmos*, în grecește ‚ordine’. Lumea este astfel un *kosmos*, ce poate fi înțeles rațional, pentru că aici ordinea vizibilă este o reflectare a celei invizibile. **Ordinea și haos-ul** devin astfel două principii fundamentale pentru filosofia și arta greacă. Lucrurile rationale, calculabile, regulate, sunt singurele lucruri inteligibile. Frumos este astfel numai inteligibilul, deci numai raționalul. Astfel, Rațiunea (*logos*), Binele (*to agathon*), alături de Frumos (*to kalon*) erau egale cu ceea ce e ordonat, regulat și finit, în timp ce lucrurile neregulate și nelimitate, infinite erau haos (*chaos*), hău, abis, ininteligibil și irațional, neputând fi nici bune, nici frumoase.¹⁴⁸ Astfel, cei care au descris pentru prima oară un **canon**, adică un **raport al proporțiilor**, au fost filosofii pitagoreici, în frunte cu matematicianul și filosoful Pitagora. Artistul grec era convins că opera sa era creată după legile ce guvernează universul, și ca aceste raporturi nu reprezintă aparența, ci **esența lucrurilor**. Conceptul lor fundamental era *symmetria*, descriind proporții ce sunt doar descoperite de artist, dar aparținând naturii. Artistul antic va considera că arta sa este un gen de cunoaștere a naturii, a lumii, și a legilor divine. Canonul lor nu era pentru ei o invenție, ci o descoperire: ei descriu un adevăr obiectiv pe care îl transpun apoi în operele lor. Pentru artist, arta nu numai că este, ci și **reprezintă adevărul obiectiv**.¹⁴⁹

Platon se va inspira direct din teoria pitagoriciană a numerelor pentru teoria sa despre Idei. Ideile sunt în fapt de aceeași natură cu numerele pitagoriciene, ele sunt structuri inteligibile, și nu elemente ale materiei. Diferența față de număr constă în faptul că Ideile erau văzute ca existând separat de lucrurile realității sensibile. Astfel, fiecare Formă sau Idee (εἶδος (*eidos*); ἰδέα (*idea*)) este existență în sine. Concluzia lui Platon a fost aceea că în lumea materială, sensibilă, nimic nu **există în sine**, iar toate lucrurile nu sunt decât copii sensibile ale unor Idei inteligibile ce reprezintă de fapt modelele lor originare. Însă lucrurile din această lume (un copac, de exemplu)¹⁵⁰ sunt, din punctul de vedere al subiectului care cunoaște, obiecte ale opiniei, iar din punct de vedere ontologic (al realității lor), ele sunt între existent (pur) și non-existent, sau nimic. Astfel nu doar Ideile există, ci și lucrurile sensibile își au o existență (chiar dacă inferioară).¹⁵¹

Dificultățile apar atunci când Platon a trebuit să răspundă la întrebarea referitoare la modul în care Ideile se relaționează cu fiecare lucru în parte, admitând, după cum spunea Socrate, că fiecărui lucru (ca noțiune) îi corespunde o Idee. În aceeași măsură, o dificultate a constituit-o încercarea de a răspunde la modul în care o Idee poate reprezenta în aceeași măsură o structură și o existență. Controversele au dus la celebrul „Argument al celui de-al Treilea Om”. Potrivit acestuia, un om real este uman potrivit participării sale la Ideea de Om. Însă de unde apare natura acestei Idei de Om? Nu trebuie oare să existe o altă Formă, superioară, care să pună în comun Forma inițială cu particularul ei, omul real, și așa mai departe, pînă spre un regres la infinit? Uneori, Platon concede că o Formă corespunde fiecărei noțiuni generice în parte, alteleori arată că ceea ce este negativ, lipsit de existență, nu are o Formă, ca și ceea ce este creat în mod artificial. Dialogul *Parmenide* se ocupă în genere cu aceste chestiuni.¹⁵²

¹⁴⁷ W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. 1, Ed. Meridiane, 1978, 127.

¹⁴⁸ Vezi textele pitagoricienilor, în: W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, ed. Meridiane, vol. 1, 134 sqq.

¹⁴⁹ Tatarkiewicz, *op.cit.*, vol. 1, 103.

¹⁵⁰ ‘Metaphysics’, *Encyclopaedia Britannica Online*.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

O altă caracteristică a Teoriei Formelor sau Ideilor este prezența unei Supra-Forme, a unei Forme supreme, supra-existentă, dincolo de existență (hyperousia), care este Forma **sau Ideea Binelui**, a cărei prezență în Teoria Ideilor are atât **A.** o funcție **epistemologică** (Binele este Intermediarul suprem, este ca lumina pentru ochi, sau este acel Ceva de necunoscut ce face posibilă cunoașterea în întregul ei, adică relația dintre Idei și lucruri, lucru cunoscut și cunoscător) cât și una **B. ontologică**: Binele este acea Supraființă (Hyperousia), acel **Dincolo de Ființă**, care face posibilă întreaga existență/ființă ca atare¹⁵³. În **Republica 507 e sqq.**, **Platon** arată că Binele este pentru inteligibil ceea ce soarele este pentru lumea vizibilă. Binele este deci făuritorul, înaintemergătorul, condiția de posibilitate atât a inteligibilității cât și a existenței Formelor și a lumii în întregul ei, ea situându-se ,de cealaltă parte a Ființei' (hyperousia). Pentru **Plotin** (205-270 d.h.) și școala neoplatonică, pasajul a fost considerat o sursă a doctrinei despre realitatea Inefabilă, Unu, de la care, potrivit neoplatonicilor totul porcedee. Cu toate acestea, se pare că Forma Binelui trimite mai degrabă la teoria lui **Anaxagora** (500-428 î.H.), predecesor al lui Platon, care considera că **Nous-ul** (Mintea, Intelectul sau Rațiunea Divină) este principiul organizator al Lumii. La Platon, acest principiu va deveni principiul Binelui, organizator al Lumii Ideilor și a lucrurilor, potrivit rostului sau scopului lor.¹⁵⁴

Realism, idealism, fenomenalism

Julian Baggini¹⁵⁵ arată că există trei teorii fundamentale care încadrează punctele de vedere ale diferitelor sisteme ale metafizicii: realismul, idealismul, fenomenalismul.

Realismul este doctrina care arată că obiectele există independent de percepția noastră (despre ele). Un ,optimist' realist ar spune că suntem capabili în acest fel și să cunoaștem natura lumii reale. Un ,sceptic' realist ar trebui la rândul lui să accepte existența lumii reale, chiar dacă va nega faptul că putem avea cunoaștere a acesteia. Realismul este asociat cu teoria common-sense (a simțului comun), care arată că realitatea e ceea ce există în mod obișnuit și că discursul nostru despre realitate este cu sens, permițându-ne să acționăm într-o manieră obișnuită în cadrul experienței cotidiene (Baggini face apel la argumentul lui John Searle din *Mind, Language and Society*, 2008). Searle arată că realismul constă în faptul de a lua ca adevarată posibilitatea existenței lucrurilor exterioare în măsura în care suntem capabili să facem și să organizăm aceste acțiuni tocmai bazându-ne pe această credință: altfel, eu nu aș putea să aranjez cu cineva o întâlnire calculând timpul întâlnirii după măsurarea timpului cu ajutorul unui ceas dacă eu nu aș presupune în același timp că locul întâlnirii nu este real și nu există independent de mintea mea.¹⁵⁶

Idealism. Filosoful englez John Locke (1632-1704), realist, considera că putem vorbi despre lucruri separându-le după calitățile lor primare, reale (mărime, formă, soliditate, număr și mișcare), ce sunt independente de mintea mea, și calități secundare, ce depind de percepție. Contemporanul său, George Berkeley (1685-1753) va contesta argumentul lui Locke arătând că, de fapt, și calitățile primare sunt calități dependente de mintea celui ce le percepe. El arăta că forma nu poate fi percepută dacă nu este mai înainte percepută prin vedere și pipăit. Dacă, de exemplu, luăm ideea de vedere și ideea de pipăit din ideea ce

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Baggini, 2002, 29 sqq. Vezi și: Law, 2007.

¹⁵⁶ *Ibid.*

pătrat, noi nu mai putem ști că un patrat e un pătrat. Toate proprietățile unor obiecte sunt astfel dependente de simțuri, iar obiectul nu e nimic altceva decât suma proprietăților sale. Obiectul e inevitabil dependent de simțuri. El există numai pentru că este perceput. Aceasta reprezintă teoria **idealismului subiectiv** al lui Berkeley.¹⁵⁷ Însă această teorie a fost deseori contestată pentru excentricitatea ei: deoarece, dacă eu nu mai percep obiectele, este evident că nu înseamnă că ele nu mai există. Argumentul lui Berkeley la aceasta va adăuga totuși ceva, spunând că mintea divină este cea care va menține existența obiectelor după ce ele nu vor mai fi fost percepute de către noi. Bertrand Russell va arăta că teoria lui Berkeley face confuzie între percepția mentală a lucrurilor și existența lor în afara noastră, deoarece lucrurile nu sunt **ca atare**, în mintea noastră. A spune că am o idee despre un obiect nu înseamnă că eu am despre acest obiect mai mult decât o idee.¹⁵⁸

Fenomenalismul este diferit de idealism. Fenomenalismul nu respinge existența datelor sensibilului, dar caută să înlăture scepticismul referitor la acestea. Fenomenalismul arată că „obiectele sensibile, fizice sunt constructe logice ce pornesc de la datele sensibile”. Tot ceea ce spun despre un obiect e cu referire la datele sensibile. Astfel, nu există un ‚alt obiect’ dincolo de sau în afara informației pe care ne-o oferă datele sensibilității.¹⁵⁹

Ca și idealismul, fenomenalismul considera că obiectele sunt dependente de mintea noastră. Dar, contrar lui Berkeley, fenomenalismul continuă să arate că există obiecte și în afara percepției noastre despre ele, încă insistă asupra faptului că „propozițiile despre obiectele fizice sunt de fapt propoziții condiționale”¹⁶⁰. Ce înseamnă asta? Propoziția condițională e propoziția de genul „dacă, atunci”. Propoziția condițională devine pentru fenomenalist punctul de vedere condițional-teoretic al ‚existenței’ logice a unui obiect. El susține că un obiect există doar în cazul în care *dacă* în cazul în care cineva îl observă *atunci* poate avea o experiență despre acesta. Altfel spus: O propoziție despre un obiect fizic e logic adevărată atunci când *dacă* cineva îl observă, *atunci* ar avea o experiență a obiectului, i.e. a calităților sale.¹⁶¹ Însă fenomenalistul nu poate garanta existența obiectului, el asertează numai adevărul propoziției despre acel obiect, în cadrul restrâns al acestei condiționări (dacă e perceput, atunci avem experiența obiectului). Existența unui obiect, cu toate acestea, așa cum arăta Isaiah Berlin, nu e ipotetică, e categorică.¹⁶² Fenomenalismul e numai o poziție logică sau epistemologică asupra obiectului („ce înseamnă că un obiect poate exista”), el nu dezbate ontologic natura obiectului („natura lucrului ce există.”) Julian Baggini arată că fenomenalismul greșește atunci când susține că un obiect existent categorial e doar un construct ipotetic provenit din experiențe subiective.¹⁶³

Fenomenalismului i-au fost aduse două obiecții majore: 1. Dacă asumăm datele sensibile despre un obiect nu înseamnă că obiectul există în realitate (e.g. halucinația); atunci, propozițiile referitoare la obiecte nu pot fi numai niște ‚constructe logice ale datelor sensibile’; 2. Existența unui obiect nu înseamnă că trebuie să

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Baggini, 2002, 30-31.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 32.

¹⁶⁰ Law, 2007, 88.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Baggini, 2002, 32.

¹⁶³ *Ibid.*

avem neapărat date sensibile despre acel obiect. Din punct de vedere logic, datele simțurilor și obiectele sunt independente unele de altele.¹⁶⁴

¹⁶⁴ *Ibid.*

CURS 9-10. FILOSOFIE ȘI MORALĂ

Meta-etica, etica aplicată, etica normativă

Potrivit comentatorilor, există trei feluri diferite de a ne raporta la morală¹⁶⁵:

- *etica aplicată*, atunci când ne gândim dacă o anumită acțiune e corectă sau nu (e.g. e permis să minți sau nu?);
- *etica normativă*, ce ia în discuție binele sau răul, corectitudinea și incorectitudinea morală, în cadrul unor teorii despre bine sau despre corectitudine pe care le putem raporta la cazuri reale; - „O teorie etică normativă ar putea spune că e întotdeauna greșit să ucizi orice creatură care are capacitatea de a decideproprul viitor și care nu a ales să fie ucisă. Aceasta nu e o teorie despre ce anume lucruri sunt greșite sau corecte, ci despre ce tipuri de elemente pot fi considerate corecte sau incorecte moral (*right or wrong*).”¹⁶⁶
- *meta-etica* e studiul efectiv al conceptelor de „bine” și „rău”.¹⁶⁷ E.g. „Dacă spun că eutanasia e greșită, produc o afirmație care poate fi adevărată sau falsă în același mod în care e Adevărată sau Falsă afirmația că ,ții o carte în mână’? Sau produc un ordin, de genul ,Să nu te eutanasezi!’? Sau exprim, pînă la urmă, un sentiment, poate unul care e împărtășit cu alții, însă e doar un sentiment ?”¹⁶⁸ Întrebările fundamentale ale meta-eticii se referă la caracterul de opinie sau adevăr al opțiunii morale, la posibilitatea că propoziția morală X are un caracter de universalitate, că se aplică unei anumite culturi sau tuturor culturilor, unei anumite perioade istorice sau tuturor perioadelor istorice etc. Deasemenea, meta-etica se întreabă referitor la fundamentarea moralității: în natură, în natura umană, în Dumnezeu, sau e o creație proprie omului?¹⁶⁹

În orice caz, în argumentarea etică cele trei etape ale filosofie etice converg: adesea argumentăm chestiuni de meta-etică referindu-ne la argumente din etica aplicată.

Realismul

Chestiunea realismului moral trimite la întrebarea dacă valorile morale sunt reale sau nu, i.e. dacă, într-o anumite măsură, „dacă valorile morale sunt independente de cei care le susțin”.¹⁷⁰ În această situație, se poate face analogia cu arta: e un obiect considerat artistic frumos în sine sau e frumos doar în opinia celui ce-l privește? Tot așa, atunci când afirm: „e greșit a cauza suferință animalelor”, mă refer la faptul că „greșeala morală e o calitate reală ce provine din cauzarea suferinței și putem greși sau nu atunci când susținem că a cauza o asemenea suferință e greșit” sau poate însemna că „în propoziția anterioară îmi exprim doar o anumită opinie când spun că a cauza suferință e un lucru greșit moral.”¹⁷¹ În exemplul acesta

¹⁶⁵ Law, 2007, 101.

¹⁶⁶ Baggini, 2002, 38.

¹⁶⁷ Law 2007, 101.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Baggini, 2002, 38.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Idem*, 39.

din urmă moralitatea e o opinie personală, a.î. dacă credem că e greșit a cauza suferință, aceasta nu înseamnă că un altul care nu crede acest lucru comite o greșeală morală. Altfel spus, judecățile morale sunt opinii.¹⁷²

Astfel, cei ce cred că există fapte bune și rele sunt „realiști morali”, arată filosoful Julian Baggini. Dacă ei vor crede că asemenea fapte ne pot fi cunoscute vor fi cunoscuți ca „cognitiviști morali”. Cei ce cred că nu există fapte bune și rele se numesc „non-realisti”. În măsura în care ei nu cred că putem ști ceva despre aceste fapte, așa-zise morale –ele neexistând, în această concepție-, ei pot fi numiți „non-cognitiviști”. Exemplul cel mai potrivit este cel al cuvintelor lui Hamlet: „Nu există nimic bun sau rău, numai cugetul omului îi spune așa” (*There is nothing either good or bad, but thinking makes it so*).¹⁷³

Non-cognitivismul

Deși pare absurd să spunem că nu există fapte morale și că a spune că „tortura e o crimă” poate fi considerată o opinie, non-cognitivismul își extrage argumentele din relativismul moral ce rezultă din specificitatea culturilor și a epocilor istorice diferite. De exemplu, non-cognitivismul poate fi un răspuns la cazul în care noi judecăm alte culturi potrivit standardelor morale ale spațiului nostru cultural. „Moralitatea e în mintea celui ce o percepe, nu e un lucru independent care se aplică tuturor”, am putea spune (J.Baggini).¹⁷⁴ Cu toate acestea, arată autorul, există două argumente împotriva non-cognitivismului ca posibilitate de a atinge un anumit nivel de toleranță morală: A. în primul rând, toleranța poate fi o valoare morală într-un sistem etic „real”. Nu există o legătură necesară între toleranță și non-cognitivism. B. în al doilea rând, dacă moralitatea e particulară, atunci toleranța e și ea însăși o valoare particulară și nu trebuie acceptată în mod necesar ca valoare morală (i.e. în sens universal). Astfel, toleranța ca valoare nu e un argument suficient pentru a fi un non-cognitivist.¹⁷⁵

Vedem, prin exemple, că valorile morale nu sunt pur și simplu fapte și nu pot fi judecate ca atare, susține Baggini. Pentru că nu sunt fapte, ele nu pot fi definite pur și simplu ca „adevărate” sau „false” așa cum sunt definite faptele. Nu pot demonstra că propoziția „A-ți bate copilul e greșit” e o propoziție falsă, ca și cum valoarea pe care aceasta ar atrage-o în judecata morală ar fi o valoare absolută, auto-morală. „A nu-ți lovi copilul” nu e o propoziție ce poate fi judecată tot așa de ușor precum judeci un fapt. Un non-cognitivist ar spune că a afirma că X este un fapt moral greșit sau bun înseamnă pur și simplu a-l aproba sau a-l dezaproba. Emotivismul, ca versiune a non-cognitivismului, va spune că „afirmațiile morale sunt expresii ale emoțiilor, care nu sunt nici bune, nici rele”. În acest context, eroarea morală, greșeala morală, e imposibilă, iar disputa morală e inutilă.¹⁷⁶

Cu toate acestea, teoria emotivistă este insuficientă, arată Baggini, în a justifica deciziile, de pildă, în cazul în care cineva ar aproba o faptă de răzbunare prin violență sau crimă împotriva cuiva care l-a torturat, cu toate că, din punct de vedere reflexiv, el nu ar putea justifica acest lucru. În alt caz, tot potrivit lui Baggini, cineva ar

¹⁷² *Ibid*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Idem*, 39.

¹⁷⁵ *Idem*, 40.

¹⁷⁶ *Ibid.*

putea fi în dezacord sau dezaprobare cu faptul că o persoană de 60 de ani se căsătorește cu una de 20, cu toate că el nu ar putea gândi că decizia persoanei sau persoanelor de a se căsători este greșită din punct de vedere moral. Lipsa unei justificări raționale a deciziilor morale ar face imposibile aceste diferențe. Astfel, „dacă non-cognitivismul ar fi adevărat, ar fi imposibil să poți spune că am susținut vreodată principii morale incorecte”.¹⁷⁷ De aceea, foarte multe decizii morale sau schimbări de atitudine morală sunt determinate de capacitatea rațiunii de a le justifica. De pildă, arată autorul, sclavia n-ar fi fost abolită dacă oamenii n-ar fi găsit nici un argument care să justifice tratamentul diferit aplicat persoanelor de altă rasă sau de altă culoare a pielii. Tot așa cum nu e ușor să justifici prin argumente raționale diferența clară, pe baza unui principiu rațional, între un fetus și un copil nou-născut, în cazul corectitudinii privind moralitatea avortului.¹⁷⁸

*Perscriptivismul*¹⁷⁹ pare a fi o soluție pentru a oferi raționalitate judecăților sau propozițiilor morale. Perscriptivismul este o teorie inițială de filosoful moral Richard Hare. Ea implică, potrivit lui Baggini,¹⁸⁰ două aspecte, unul pozitiv, celălalt negativ. Primul implică faptul că judecățile morale „pot prescrie cursuri ale acțiunilor”, în sensul în care, dacă spun „E rău să minți”, aceasta implică și faptul că poți acționa ca atare – judecata prescrie un mod de acțiune. Baggini mai arată că perscriptivismul asumă o poziție „internalistă”: „susține că a judeca sincer în sens moral înseamnă a te angaja la acțiunea prescrisă în judecată, sau a voi ca altcineva să facă acest lucru”.¹⁸¹ Aspectul negativ provine din faptul că judecățile prescriptive nu pot purcede din judecăți descriptive, astfel că acestea din urmă nu pot fi adevărate sau false. Propozițiile descriptive vorbesc despre fapte și pot arăta adevărul și falsul: „porunca de a face un anumit lucru poate fi respectată sau nu, dar nu poate fi niciodată A sau F”¹⁸². Această distanță dintre descriptiv și prescriptiv descrie ceea ce David Hume a numit „ruptura dintre ‚este’ și ‚trebuie’”, a cărei analiză apare în lucrarea sa din 1751 *Principles of Morals*. Avem tendința, arată Hume, de a confunda ‚este’ cu ‚trebuie’ și a găsi valoare (trebuie) în fapte (care doar sunt). Trecerea aceasta, arată Hume, nu este justificată rațional. Conform logicii argumentului deductiv, nu putem avea o concluzie care să conțină un ‚trebuie’ fără a avea un ‚trebuie’ în premise: a conchide că *nu e bine (nu trebuie) să călătorești fără bilet*, pentru că *a călători fără bilet e furt*, iar *furtul e un lucru rău*, nu e o judecată validă. E necesar să apară și premisa (implicită) că *‚nu trebuie să facem răul’*.¹⁸³

Această diferență este/trebuie ridică problema pe care emotivismul o întâlnește: cum putem judeca despre o propoziție dacă ea nu e nici A nici F? Cum putem raționa despre lucruri care nu sunt fapte? Cum putem raționa despre preferințe și sentimente, așa cum întreabă emotiviștii? Perscriptiviștii răspund arătând că judecățile morale se pot supune raționalității îndeplinind două criterii¹⁸⁴: *consistență și universalizabilitate*. În primul caz, imperativele noastre trebuie să fie coerente, consistente, să nu se contradică. De exemplu, pentru propozițiile: *‚Să nu furi’* și *‚Fură de la cel ce are mai mult decât tine și decât ceilalți’*, ele nu sunt

¹⁷⁷ *Idem*, 41.

¹⁷⁸ *Idem*, 41.

¹⁷⁹ Descrierea urmează analiza lui Baggini.

¹⁸⁰ *Idem*, 41.

¹⁸¹ *Idem*, 41.

¹⁸² *Idem*, 41.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Idem*, 42.

ambele aici (imperative) morale, în sensul în care nu pot fi valabile simultan. Unul îl exclude pe celălalt. Însă se poate vedea aici că consistența e o condiție necesară, nu și suficientă. În al doilea caz, raționalitatea unei judecăți morale poate fi regăsită în mod esențial în universalizabilitatea ei – aceasta este condiția ce face din judecată o judecată morală și poate face alegerea între ‚să nu furi’ și ‚fură de la cel mai bogat ca tine’: când impunem un trebuie (*ought*), trebuie ca acest ‚trebuie’ să fie mereu valabil (în cazul judecăților care indică ce e bine sau rău), pentru toate cazurile similare. În cazul nostru, prima propoziție doar s-ar supune criteriului de universalizabilitate.¹⁸⁵ Cei care nu aleg cazurile universalizabile de judecăți sunt numiți ipocriți: cel care susține ‚să nu furi’, conform criteriului, dar o face totuși într-un caz anume, nu respectă universalizabilitatea. Dacă am universalizabiliza, să spunem, ‚fură de la bogat’, am observa că toți cei care ar face acest lucru ar fi împotriva universalizabilității, și ar greși. Există însă și alte obiecții ce au fost ridicate la adresa teoriei prescriptiviste: una, că internalismul cere ca tu să faci ceea ce spui că ‚trebuie’, dar nu faci; cu toate acestea, mereu ne confruntăm cu astfel de lucruri: e.g. trebuie să mă abțin de a mai cumpăra lucruri dăunătoare mediului, dar nu o fac tot timpul. Hare ar spune aici că fie admiti o inconsistență, deci că nu crezi sincer în ceea ce spui că trebuie să faci, fie că ești slab în voința ta. A doua obiecție adusă lui Hare se referă la caracterul universalizabil. De exemplu, pot spune că cine poate, trebuie să jertfească zeilor o pâine în fiecare zi; acest argument nu contrazice alte principii, el satisface cerința rațională, dar pare absurd.¹⁸⁶

Deontologism și consecvențialism

Diferențele dintre deontologism și consecvențialism apar în special în cazul dilemelor morale și a discuțiilor din jurul deciziilor morale. De exemplu, situații care implică decizii morale la limita imposibilului:

Soldatul pe front este obligat să-și elimine „adversarul” care, în caz contrar, ar putea amenința nu numai viața soldatului, ci și a tuturor camarazilor săi – dilema morală poate apărea în cadrul unui război asimetric ce implică guerillă și acte de terorism, unde „adversarul” este un civil ce este determinat (involuntar, prin amenințarea cu uciderea întregii sale familii) de către combatanți să-și lege o centură cu explozibil la brâu și să se îndrepte spre soldat și spre camarazii săi pentru a o detona - menționând că „adversarul” respectiv nu poate controla explozia încărcăturii, ea fiind controlată de la distanță de combatanții care l-au constrâns să o poarte.

Asistăm aici la o dublă dilemă morală, cea a soldatului și cea a „adversarului” său, care este o amenințare și în același timp o victimă. Soldatul trebuie să aleagă între uciderea nevinovatului și protejarea sa și a tovarășilor săi; „adversarul” trebuie să aleagă între uciderea soldaților și uciderea întregii sale familii de către cei ce l-au forțat să între în această situație fără ieșire pentru el.¹⁸⁷

Consecvențialismul judecă moralitatea unei acțiuni în funcție de consecințele ei: pentru soldat, aceasta ar însemna să aleagă uciderea celui ce constituie amenințarea pentru el și pentru toți camarazii săi. *Deontologismul* (de la grecesul ‚*deon*’, ‚trebuie’, egal cu datoria) ar judeca acțiunea și moralitatea ei în sine, ca justificându-se prin ea însăși: astfel, soldatul ar trebui să facă binele în orice situație, indiferent de consecință; deci, să refuze uciderea nevinovatei victime care este ea însăși supusă unei alegeri îngrozitoare, și să suporte consecințele acțiunii sale, oricare ar fi acestea (uciderea lui și poate a camarazilor săi). În cazul

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

victimei și a sortii sale nefericite, alegerea este aproape imposibilă: el ar putea să refuze, deontologic, uciderea soldaților, și, în acest caz, să accepte consecințele: fie uciderea lui, fie a familiei sale, fie a lor, a tuturor, sacrificându-se oricum pe sine. Consecvențialist, este aproape indecidabil care este răul mai mic, în funcție de consecințe: să aleagă doar în funcție de consecință, adică în funcție de numărul de victime posibile ce ar reieși din acest episod, sacrificându-se, inevitabil, pe sine, orice situație ar alege.¹⁸⁸

Consecvențialistul spune că nu există acte bune sau rele în sine, ci doar în funcție de consecințele lor. Deontologul spune că unele acte sunt bune sau rele în sine, indiferent de consecințele lor.¹⁸⁹

O altă dilemă:

Naufrația pe o insulă pustie și fără nici o șansă de hrană trebuie să decidă dacă să-și ucidă unul dintre tovarăși și să-l consume pentru ca toți ceilalți să supraviețuiască. (un exemplu similar apare în textul lui Baggini)

Deontologic, arată Baggini, acest lucru ar fi oribil și interzis cu strictețe, pentru că actul de a ucide ar fi imoral în sine. Consecvențialist, ar fi acceptabil, în măsura în care ar duce la salvarea tuturor celorlalți. Consecvențialismul definește ceea ce e corect moral în termeni de „bine”. Ceea ce e corect să facem e legat de rezultatul său mai bun. Deontologul, dimpotrivă, spune că ceea ce e corect și ceea ce e bine sunt distincte. Astfel, a executa „adversarul” sau a ucide camaradul naufragiat este rău în sine, chiar dacă consecințele sunt grave. Ceea ce e corect nu depinde de ceea ce este bine. Binele, în cazul consecvențialismului, necesită orice mijloc pentru a-l atinge. Pentru deontolog, scopurile nu scuză mijloacele. *Consecvențialismul*, susține Baggini, a fost criticat pentru incapacitatea sa de a respecta autonomia persoanei, de a o considera pe aceasta inalienabilă și demnă de respect în sine, pentru ceea ce este ea ca persoană umană. Aceasta înseamnă a vedea pe om ca „scop în sine” și niciodată ca pe un mijloc (Immanuel Kant). Însă consecvențialistii îi critică pe deontologiști, constată Baggini, pentru că nu pot lua în considerare în mod imparțial interesele persoanelor. Consecvențialistii consideră ca a gândi spre binele câtor mai mulți sau tuturor înseamnă a avea în vedere interesele tuturor. *Deontologul*, constată consecvențialistii, caută egoist numai să evite greșeala personală, el nu are în vedere pe toată lumea, iar fapta sa poate avea consecințe comune dezastruoase; deontologismul poate fi astfel restrictiv. Ca răspuns, *consecvențialismul* e acuzat că are un scop prea întins.

De pildă, *dacă cumpăr produse ce sunt fabricate în fabricile din Lumea a Treia sau dacă consum energie ce poluează sau alimente ce provin din sacrificarea animalelor sau, inevitabil, din distrugerea mediului, ceea ce eu fac se poate numi rău moral (fac rău planetei sau semenilor mei din Lumea a Treia, pe care-i forțez să continue munca în acest sistem de exploatare; la fel, dacă hrănesc sau dau bani cerșetorilor pe stradă pentru că voi accepta și voi încuraja statutul lor de exploatați în rețeaua de cerșetorie din care fac parte – mai ales în cazul în care cerșetorii sunt copii la vârste foarte mici). La fel, dacă consum banane, încurajez exploatarea zonelor agricole din America Centrală, distrugerea pădurilor, munca la negru și exploatarea muncitorilor; în aceeași măsură, încurajez corupția guvernelor din statele producătoare de banane care primesc beneficii ilegale din partea marilor companii producătoare de banane ce au tendința să-și asigure piața de producție prin mijloace mai puțin oneste, sau chiar războaiele care au loc în unele teritorii între bande de guerilla rivale care-și dispută teritoriile, care vor fi despădurite și în consecință vor servi ca spații de exploatare pentru cultivarea bananelor.*

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Discuția despre deontologism și consecvențialism urmează analiza din: Baggini, *op.cit.*, 44-45.

Este, deci, rău că mănânc banane; că ajut cerșetorii; că achiziționez produse fabricate în Lumea a Treia, se întreabă deontologistii?¹⁹⁰ Diferența dintre deontologism și consecvențialism se vede cel mai bine în raportul dintre act și omisiunea de a face ceva. Consecvențialistii consideră că atât actul, cât și omisiunea lui au aceeași valoare:

de exemplu, a nu te implica într-un conflict violent între doi soți pe stradă, unde el o agresează verbal pe ea e la fel de condamnat moral precum ar fi dacă ai încuraja tu însuși agresarea verbală sau fizică a acelei persoane.

Deontologul consideră, în sens opus, că numai acțiunea poate fi condamnată moral. Deontologii sunt astfel focalizați pe ceea ce nu ar trebui să facem, nu pe ceea ce ar trebui. Regulile lor sunt ,slabe și excluzorii'¹⁹¹. Consecvențialistii, dimpotrivă, văd regulile ca ,puternice și incluzorii', pentru că aceste reguli sunt concepute în măsura în care acțiunile noastre sunt morale sau nu în funcție de consecințele lor.

În afară de consecvențialism și opusul său, arată Baggini, o soluție la aceste dispute o are și etica virtuții, ce consideră că acțiunile noastre morale trebuie privite nu din perspectiva lor, ci din perspectiva caracterului persoanei ce face aceste acțiuni. Astfel, etica virtuții consideră că moralitatea ține de agent, de omul însuși și de ceea ce el însuși determină a fi bine moral. Această abordare, de exemplu, în cazul nostru referitor la dileme morale care pot fi rezolvate prin sau-sau, sau prin „calcul moral”, consideră că o persoană de caracter nu trebuie să respingă nici deontologismul, nici consecvențialismul, el trebuind să judece în funcție de situație. Însă eticii virtuții i s-a adus obiecția că, în fond, nu ne poate spune nimic din ceea ce ar trebui să facem; la fel, etica virtuții a fost criticată pentru circularitate: dacă a face bine înseamnă a face bine ca persoană virtuoasă, ce înseamnă ,virtuous' altceva decât a ,face bine'? A face bine implică virtutea, și apoi viceversa. Definim ,a face bine' prin ,virtute' și virtute, implicit, prin ,a face bine'.¹⁹²

Utilitarismul, ca teorie, subliniază Baggini, este o teorie normativă ce întruchiează poziția meta-etică a consecvențialismului: utilitariștii consideră că a judeca un act înseamnă a judeca în funcție de consecințele lui; deci, în funcție de utilitatea lui pentru binele comun, în acest caz. Morala utilitaristă este morala ,binelui pentru cât mai multe persoane' sau, în cazul lui J.S. Mill, a fericirii generale ca utilitate maximă a binelui. Însă foarte multe persoane preferă să trăiască viața lor nefericiți iar acest lucru contrazice ,căutarea fericirii' (pursuit of happiness) ca argument general al moralității utilitariste, unde, în acest caz, binele s-ar acorda cu plăcerea. Însă nu e clar că persoana ar alege plăcerea și fericirea, care sunt binele suprem; de ce un poet nefericit ar prefera să fie nefericit decât să fie un ,porc fericit', așa cum arată argumentul contrar?¹⁹³ Un argument la hedonismul clasic al utilitarismului (*hedonistic utilitarianism*) ar fi ,*utilitarismul preferințelor*' (*preference utilitarianism*), ce consideră că trebuie să ne satisfacem preferințele, și deci să maximizăm fericirea, deci binele suprem. Și acest utilitarism al preferinței a fost criticat ca fiind incoerent; de pildă în cazul în care, dacă acceptăm preferința ca standard al binelui, am avea lucruri pe care oamenii le doresc, dar sunt rele; sau că unele lucruri sunt bune, indiferent dacă le preferăm sau nu: chiar dacă majoritatea nu ar fi de acord, minoritățile tot trebuie să se bucure de drepturi egale. Preferința nu este un standard suficient

¹⁹⁰ Baggini, *op.cit.*, 45-46.

¹⁹¹ *Idem*, 46.

¹⁹² Argumentul apare în: *Idem*, 48.

¹⁹³ *Idem*, 49.

pentru binele comun: „nu tot ceea ce e bun e dorit, așa cum nu tot ceea ce e dorit e bun”¹⁹⁴. Utilitarismul de tip *welfare* (*welfare utilitarianism*) ar spune că ceea ce contează pentru binele comun nu sunt dorințele, preferințele, ci interesele noastre. Astfel ceea ce noi preferăm nu satisface întotdeauna interesul nostru cel mai bun. Însă și acest lucru înseamnă a spune ceea ce e bun pentru oameni indiferent dacă oamenii doresc acest lucru sau nu¹⁹⁵. Obiecții la aceste forme ale utilitarismului sunt¹⁹⁶: nu putem defini clar utilitatea, pentru că nu avem un punct comun referitor la ceea ce este bine; în al doilea rând, trebuie acțiunea noastră judecată în funcție de ea însăși, sau trebuie să luăm în calcul acțiunile în funcție de efectul lor general asupra utilității?; în al treilea rând, a urmări utilitarismul în toate formele sale ca doctrină înseamnă a ignora drepturile unei minorități care nu ar fi de acord cu standardul utilității (în cele trei cazuri: preferință ,preference’, plăcere ,pleasure’, sau bunăstare, ,welfare’). Scopul poate scuza mijloacele în utilitarism, și atunci drepturile individului sunt puse sub semnul întrebării.¹⁹⁷

Doctrina *imperativului categoric*¹⁹⁸, ce apare în etica lui Kant, este versiunea normativă a deontologismului. Imperativul categoric sau imperativul absolut pretinde ca o acțiune morală să fie respectată pentru ea însăși; porunca imperativului categoric nu conține un ,dacă’, nu are în vedere o consecință viitoare a acelei porunci morale, un scop pe viitor; ea trebuie avută în vedere pentru ea însăși, nu în funcție de consecințe. Kant diferențiază între imperative ipotetice și imperative categorice. Cele ipotetice conțin un ,dacă’, presupun o acțiune care este făcută în vederea unei alte acțiuni. Exemplu de imperativ ipotetic: ,nu consuma zahăr *dacă* vrei să slăbești’. Imperativul trebuie urmat aici nu în mod absolut, ci numai dacă urmărești consecința lui, ,dacă vrei să slăbești’. Dacă vei încălca acest imperativ, vei încălca nu moralitatea în sine, ci doar scopul pentru care ți l-ai impus, i.e. dieta. Imperativul categoric se referă la scopul moral în sine însuși, și astfel, la o acțiune care trebuie făcută pentru ea însăși, nu în funcție de alte scopuri, i.e. vizând consecințe. Exemplu de imperativ categoric: ,să nu furi’; ,să nu ucizi’; ,să nu minți.’ Ceea ce nu trebuie să faci nu trebuie să faci pentru că e rău, nu pentru că vrei să urmărești un alt scop. Astfel, doar când încalci un imperativ categoric ești imoral; altfel, nu ai reușit să orientezi acțiunea conform scopului tău. Condiția fundamentală pentru propozițiile care reprezintă imperative categorice este universalizabilitatea lor. Aceste principii trebuie să nu se contradică între ele și să fie universalizabile (trebuie ca oricine **să vrea să urmeze** acest imperativ). Astfel, ,minte pentru a-ți îndeplini dorințele’ nu e imperativ categoric deoarece universalizabilitatea lui ar fi automat subminată: dacă acest principiu s-ar aplica universal, nu ar mai exista moralitate. Conform ideii imperativului categoric, etica lui Kant sprijină ideea autonomiei individuale morale și ideea omului ca scop în sine: trebuie să ne raportăm la ceilalți întotdeauna ca scopuri în sine și niciodată ca mijloace.¹⁹⁹

¹⁹⁴ *Idem*, 49.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Descrierea apare după Baggini, *op.cit.*, 51.

¹⁹⁹ A se vedea în acest sens lucrarea lui Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, București, 2006.

CURS 11-12. FILOSOFIE ȘI RELIGIE

Există Dumnezeu? Problema răului. Credință și rațiune. Argumentul ontologic, cosmologic și teleologic. Dumnezeu și moralitatea.

Spre deosebire de teologie, ce pleacă de la argumentul credinței, filosofia religiei caută *dovezi raționale pentru credința în Dumnezeu*²⁰⁰. În aceeași măsură, filosofia religiei analizează și fundamentele credinței religioase. Tocmai de aceea filosofia religiei pleacă de la premisa că nu trebuie să se bazeze pe nici o credință prestabilită în analiza sa; în consecință, ea nu presupune nici că credințele religioase sunt adevărate, dar nici că sunt false²⁰¹.

Există Dumnezeu?

La acest capitol, filosofia adoptă o poziție ce pleacă nu de la credința în existența sau inexistența lui Dumnezeu, ci de la analiza argumentelor raționale referitoare la această chestiune. În primul rând, filosofia contemporană, cu precădere cea analitică, pornind ea însăși de la o linie de gândire stabilită anterior, analizează chestiunea Divinității ca pe o problemă conceptuală, cu precădere lingvistică: ce înțelegem când enunțăm termenul ‚Dumnezeu’? De aici urmează enumerarea atributelor Divinității, care sunt atribute conceptuale²⁰²:

- Dumnezeu este **omnipotent, atoatefăcător**, el are puterea de a crea orice. Aici apar întrebările scepticilor: este Dumnezeu capabil să facă imposibilul, un cerc pătrat, sau poate să facă ca din 1+1 să rezulte 4? Teologii au admis că divinitatea nu poate crea lucruri imposibile, acest lucru neînsemnând că puterea sa are limite.
- Dumnezeu este **omnibenevolent, atoateiubitor**. Scepticii nu au existat să întrebe de ce există atunci suferință în lume.
- Dumnezeu este **omniscient, atoateștiutor**.
- Dumnezeu este **omniprezent, înatoatestătător**. Există la acest punct o dispută chiar în cadrul teologiei, unii spunând ca divinitatea e ubicuă înăuntrul creației sale (imanent), alții sugerând că ar fi în afara creației (transcendent).

Problema răului

Atât teologii, cât și scepticii au identificat problema răului ca fiind o chestiune spinoasă în dezbateră privind adevărul divinității. Problema răului analizează în fapt două elemente: răul moral, creat de om, și răul natural, creat de natură, fără intervenție umană.

²⁰⁰ Analiza din acest curs urmează în linii mari descrierea din Baggini, 2002, 83 sqq.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

Filosofii au descoperit trei răspunsuri la întrebarea de ce există răul în lume dacă Divinitatea e adevărată²⁰³:

- în primul rând, se poate ca divinitatea să nu știe de rău, nemaifiind omniscientă.
- În al doilea rând, se poate ca ea să fie indiferentă față de rău, nemaifiind omnibenevolentă.
- în a treia situație, e posibil ca ea să nu poată opri facerea răului, nemaifiind omnipotentă.

Se poate analiza aici și argumentul lui Epicur, redat în Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, Cartea a III-a, «*Despre Zeu*». În traducere engleză, argumentul sună astfel:

Is God willing to prevent evil, but not able? Then He is not omnipotent. Is He able, but not willing? Then He is malevolent. Is He both able and willing? Then whence cometh evil? Is He neither able nor willing? Then why call Him God? (Citat atribuit lui Epicur, apare și în Lactanțiu, *De Ira Dei*, XIII.19).

Cei care au încercat să justifice raportarea divinității la problema răului, cu încercarea de justificare a Divinității ca întrupând toate calitățile sale mai înainte descrise în ciuda prezenței răului, au creat ceea ce se numește o ‚teodicee‘, literal o ‚justificare a lui Dumnezeu‘. Dicționarul englez Merriam Webster definește *teodicee* ca „apărare a bunătății și omnipotenței lui Dumnezeu în fața existenței răului”.²⁰⁴ Unele teodicee au încercat să argumenteze că răul nu există de fapt, noi nefiind capabili să avem ‚întreaga imagine‘, *the whole picture*.²⁰⁵ Este dificil să acceptăm ororile și suferințele, păstrându-ne umanitatea, și în același timp să fim de acord cu acest argument. Alte teodicee încearcă să justifice arătând că răul nu poate fi negat, dar că el are, *in the long run*, pînă la urmă, un rol în creație. Acest argument explică suferința ca necesară. Însă întrebarea e: ‚ce ar putea face ca întreaga suferință din lume să merite a exista?‘ (Baggini). Un răspuns e ‚*argumentul free will*‘, al voinței libere: divinitatea ne-a dat voință liberă, puterea de a alege între bine și rău, știind că vom alege ambele. Răul e necesar în lume, dar e un preț ce merită plătit. Însă argumentul *free will* nu explică răul natural, arată Baggini. Astfel că el a fost modificat, justificând și faptul că răul natural e necesar pentru că ne întărește spiritual. Astfel, vom ajunge să alegem binele doar confruntându-ne cu răul. Însă argumentul, arată autorul, e slab: unele persoane suferă în mod nemeritat chinuri îngrozitoare – înseamnă acest lucru că ei vor fi mai buni, în final? Vor fi primii care vor intra în Rai, sau singurii? Argumentul suferinței e slab: scara suferinței pare ‚disproporționată‘ în raport cu ‚binele‘ pe care această suferință l-ar aduce. De asemenea, arată același autor, pare implauzibil că suferința e necesară pentru a aduce binele, pentru că oamenii pot învăța binele în feluri diferite. E de ajuns să vedem răul și suferința pentru a le putea evita. De ce Dumnezeu ne pune să învățăm binele în aceste feluri îngrozitoare?

Argumentul nu reușește să explice de ce suferința e atât de groaznică în raport cu binele vizat și nu poate de asemenea explica de ce trebuie să suferim îngrozitor pentru a învăța binele (Baggini). În orice caz, chiar de am accepta posibilitatea ca Dumnezeu să existe alături de rău, tot nu ar putea explica (moral) de ce divinitatea e pregătită să accepte ‚răul ca mijloc pentru un scop‘. Am putea spune că cruzimile la care

²⁰³ *Idem*, 86.

²⁰⁴ <http://www.merriam-webster.com/dictionary/theodicy>.

²⁰⁵ Argumentul apare în: Baggini, *op.cit.*

Divinitatea ne-a supus ,nu pot fi justificate ca mijloc pentru scop'. Scepticii, în această situație, vor spune că fie Divinitatea nu există, fie ea este ,respingătoare din punct de vedere moral'.

,Credință' și ,Rațiune' în Epoca Luminilor²⁰⁶

Tema credinței și rațiunii apare ca importantă pentru noi, modernii, odată cu secolul al XVIII-lea și cu discuțiile referitoare la locul credinței și al religiei în gândirea filosofică a Luminilor. Primii autori care au dezbătut pe larg această chestiune, cu consecințe din cele mai directe - cum ar fi Revoluția Franceză ca răsturnare a monarhiei, ea însăși legitimată de Biserică ca fiind de drept divin, eliminarea puterii Bisericii Catolice din aparatul noului stat francez laic revoluționar și eliminarea educației religioase (cel puțin pentru o perioadă) din sistemul de învățământ francez – au fost Ilumiiniștii francezi, ce și-au desfășurat activitatea în secolul care a pregătit Revoluția Franceză, revoluție ce s-a declanșat la finalul acestui secol, secolul al XVIII-lea. Ei au fost cunoscuți mai ales ca ,enciclopediști', editori sau colaboratori la celebra *Encyclopedie* franceză²⁰⁷, inițiată de Diderot și D'Alembert.

Articolul „Rațiune” (*Raison*)²⁰⁸ publicat în aceeași *Encyclopédie* în 1765, în același an cu *Philosophe*, are autorul necunoscut. Articolul propune patru sensuri de bază pentru „rațiune”: A. Rațiunea ca „facultate naturală cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe om pentru a cunoaște adevărul, orice lumină ar urma ea și oricărei clase de subiecte i s-ar aplica (*cette faculté naturelle dont Dieu a pourvû les hommes, pour connoître la vérité, quelque lumiere qu'elle suive, & à quelque ordre de matieres qu'elle s'applique*)”; B. rațiunea ca „aceeași facultate, luată nu în sens absolut, ci doar în măsura în care funcționează potrivit anumitor noțiuni, care le aducem cu noi la naștere, și care sunt comune tuturor”; C. rațiunea ca „acea lumină naturală prin care facultatea la care ne referim e orientată (...) se înțelege în mod obișnuit termenul ,rațiune' atunci când se vorbește despre dovadă, sau despre o obiecție care e rațională, pe care vrem să o distingem astfel de dovezi și obiecții ce sunt întemeiate pe autoritate divină sau umană”; D. rațiunea ca „înșiruire de adevăruri pe care mintea umană le poate atinge în mod natural, fără a avea în ajutor lumina credinței (*sans être aidé des lumieres de la foi*).” Există astfel două tipuri de adevăruri: „adevăruri **eterne** (*vérités éternelles*), ce sunt absolut necesare, în măsura în care opusul lor ar implica o contradicție (...) adevăruri a căror necesitate e logică, metafizică ori geometrică” și „adevăruri **pozitive** [...] legile pe care Dumnezeu le-a oferit naturii din plăcerea sa, sau pentru că țin de natură.”²⁰⁹

Textul arată că adevărurile eterne nu pot fi contestate de credință²¹⁰, ele sunt „absolut necesare” și independente de orice credință, opinie sau crezare. Acestea sunt „propoziții auto-evidente”. Autorul arată

²⁰⁶ Discuția despre credință și rațiune la Kant și ilumiiniștii francezi a fost preluată din: [autorul], „*Nothingness or a God: Nihilism, Enlightenment, and Natural Reason in Friedrich Heinrich Jacobi's Works*”, *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 2013, pp.279-285.

²⁰⁷ În original: *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des sciences, des arts et des metiers* (Enciclopedie sau Dicționar ordonat al științelor, artelor și meseriilor). Volumul întâi al acestui Dicționar apare la Paris în 1751.

²⁰⁸ “Reason.” *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Translated by Felix Vo. Ann Arbor: MPublishing, University of Michigan Library, 2010. (<http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0001.157>). Original: “Raison,” *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 13:773–774 (Paris, 1765).

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*: “Împotriva acestor adevăruri credința nu s-ar situa niciodată în opoziție.”

clar diferența dintre rațiune și credință: „acum trebuie să stabilim limitele precise dintre credință și rațiune” (*il faut maintenant marquer les bornes précises qui se trouvent entre la foi & la raison*).”

În primul rând, rațiunea nu are legătură cu ‚revelația’ dacă ‚aceasta contrazice cu ceea ce ne e cunoscut nouă, fie prin intuiție imediată, ca în cazul propozițiilor auto-evidente, fie prin deducțiile rațiunii, ca în cazul, demonstrațiilor’. Rațiunea e astfel ‚adevăratul judecător în orice chestiune despre care avem o idee clară și distinctă’, de vreme ce revelația nu poate anula decretul rațiunii naturale, deși ea poate confirma aceste adevăruri eterne, fiind în acord cu ‚propozițiile auto-evidente’. Astfel, rațiunea nu poate să nu sfideze întotdeauna absurditățile credinței, atunci când acestea sunt în contradicție cu adevărurile eterne ale rațiunii: „Atunci când avem o judecată clară și evidentă a rațiunii, nu putem să fim forțați să renunțăm la ea pentru a îmbrățișa opinia contrară sub pretextul că e o chestiune de credință. Motivul pentru aceasta e că suntem mai întâi oameni înainte de a fi creștini”.

În al doilea rând, revelația poate fi un sprijin acolo unde rațiunea noastră naturală e dincolo de jurisdicția sa: ‚atunci când rațiunea nu e capabilă să se situeze deasupra probabilității, credința conduce mintea acolo unde rațiunea e neputincioasă’. Dacă rațiunea e nesigură despre un adevăr care nu e auto-evident, iar dacă mintea rămâne să speculeze doar în probabilități, atunci mintea ‚trebuie să-și dea consimțământul față de o dovadă despre care știe că provide de la cel care nu poate amăgi și care nu poate fi amăgit’. Astfel, „atunci când principiile rațiunii nu ne fac să vedem clar faptul că o propoziție e Adevărată sau Falsă, revelația divină poate întări mintea, stând ca un alt principiu al adevărului. În acest caz, o propoziție sprijinită de revelație devine o chestiune de credință, și e deasupra rațiunii”²¹¹ Credința poate fi astfel slujitoarea și îndrumătoarea rațiunii, acolo unde rațiunea își recunoaște limitele.

Autorului articolului despre *Rațiune* arată importanța faptului de a determina locul exact și jurisdicția rațiunii asupra tărâmului credinței. Împotriva ideii împământenite despre autorii Iluminismului cum că ei ar fi respins din temelii orice legătură dintre rațiune și credință, excluzând credința irevocabil din dezbaterile chestiunilor umane fundamentale, lăsând singură rațiunea - uneori cu amăgirile și cu limitările sale, autorul necunoscut din Enciclopedia, prin strădania sa de a defini clar jurisdicția rațiunii, aruncă o nouă lumină asupra Enciclopediei și a întregului Iluminism. Pentru acesta, mintea e ‚nesigură de adevărul care nu-i este auto-evident’; astfel, în anumite situații, mintea poate cere sprijinul credinței în aflarea adevărului. El spune: ‚Acest lucru extinde foarte mult influența credinței, fără a leza rațiunii, care nu e nici atinsă nici constrânsă, ci sprijinită și perfectată de aceste noi lumini ce pornesc din izvorul veșnic al întregii cunoașteri (Dumnezeu). Tot ceea ce e întemeiat pe jurisdicția revelației trebuie să domine asupra opiniilor noastre, asupra prejudecăților și intereselor noastre, și are dreptul să ceară minții încuviințarea. Dar o asemenea supunere a rațiunii noastre față de credință nu poate răsturna sau înturna limitele cunoașterii omenești, și nu clatină temeliiile rațiunii. Dimpotrivă, ne dă libertatea de a ne folosi facultățile pentru scopurile pentru care ne-au fost dăruite.”²¹²

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

Argumentele privind existența lui Dumnezeu

În mod tradițional, argumentele privind existența lui Dumnezeu au fost în număr de trei: cosmologic, teleologic, ontologic.²¹³ Acestea li se mai poate adăuga și argumentul moral.

Argumentul *cosmologic* este cunoscut și ca ‚argumentul Primei Cauze’. El arată lumea nu a putut exista fără o Primă Cauză, care a fost inițiatoarea ei. Lumea, astfel nu s-a putut naște prin ea însăși, ea a trebuit să *fie* născută.

Argumentul *teleologic* este cunoscut și ca ‚*the argument from design*’ sau argumentul creației²¹⁴. Argumentul arată că, din cauză că Universul este o creație foarte complexă, este plauzibil că el a fost creat de un Creator inteligent, de un așa-numit ‚Ceasornicar’ sau ‚Designer’. Există prea multă complexitate în acest Univers ca el să fi fost creat sau să fi existat pur și simplu prin accident. Complexitatea corpului uman, sau a mișcării perfect uniforme a corpurilor celeste pe orbita lor e un semn, pentru creaționiști, că Lumea, Universul, a fost creația unei Rațiuni atotstăpânitoare.

Argumentul *ontologic* este al treilea și cel mai controversat dintre ele. El nu este un argument de tip ‚cauză și efect’. Într-una din variantele sale, argumentul sună astfel:²¹⁵ „Dumnezeu e cea mai înaltă Ființă. Perfecțiunea și măreția au drept calitate existența. Astfel, Dumnezeu există” (cu alte cuvinte, perfecțiunea e cea mai înaltă formă de existență). În altă variantă, argumentul apare în felul următor: „Faptul că Dumnezeu poate fi conceput înseamnă că Dumnezeu există.” Pentru Anselm din Canterbury (1033-1109), inițiatorul acestui argument, Dumnezeu este acel lucru față de care ceva mai înalt nu poate fi conceput sau acel lucru în relație cu care nu se poate cugeta ceva mai desăvârșit. Acest argument a fost contestat în mai multe rânduri, însă obiecția poate suna astfel: faptul că ceva e perfect nu înseamnă că el și trebuie să existe. Astfel, îmi pot imagina, spunea Guaniolo, un contemporan al lui Anselm, o insulă perfectă: asta nu înseamnă însă că trebuie să și existe.

Argumentul moralității legat de existența lui Dumnezeu

Acest ultim argument susține că moralitatea este legată de existența unei Ființe Divine care garantează moralitatea noastră și susține respectul nostru față de moralitate și față de noi înșine. E interesant că argumentul moral al existenței moralității ca fiind legată de Divinitate apare discutat deja în Antichitate, chiar în dialogurile lui Platon. Astfel, celebra dispută din *Eutyphron*²¹⁶ referitoare la întrebarea dacă pietatea există pentru ea însăși și prin ea însăși sau pentru că Zeii o vor poate fi raportată direct la Bine și la moralitate: „Dumnezeu alege binele pentru că e bine, sau binele e bun pentru că Dumnezeu îl alege?” (Baggini). În altă versiune: *Binele e bine pentru că e bine și de aceea e iubit de zei, sau pentru că e iubit de zei, de aceea e bine?*:

²¹³ Prezentarea argumentelor *apud*: <http://theologicalstudies.org/resource-library/philosophy-dictionary/86-4-primary-arguments-for-gods-existence>.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Vezi argumentul lui Baggini, 2002, 105 *sqq.*

„SOCRATE Atunci ce spunem despre pietate, Euthyphron? Ceva anume este iubit de toți zeii, după vorba ta?
EUTHYPHRON Da.
SOCRATE Oare îl iubesc pentru că e pios, sau din altă pricină?
EUTHYPHRON Nu; de aceea.
SOCRATE Atunci, pentru că e pios, de aceea îl iubesc zeii; și nu pentru că-l iubesc zeii, de aceea este pios.” (Platon, *Euthyphron*, 10 d-e)²¹⁷.

Argumentul lui Platon separă chestiunea cunoașterii Binelui de chestiunea divinității și trimite la ideea faptei bune pentru ea însăși (Binele ca valoare a acestei fapte fiind un bun în sine, o valoare în sine). Același argument va fi dezvoltat în argumentul deontologist al lui Kant despre valoarea binelui ca valoare în sine, în argumentele sale despre bine și moralitate din *Critica Rațiunii Practice* și *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ca și în alte scrieri etice.

Din punct de vedere al doctrinei teologiei creștine,²¹⁸ argumentul moralității spune astfel: ‘fără un Dumnezeu, moralitatea n-ar exista. Trebuie să existe un Dătător de Legi Morale care susține legea morală. O lege morală universală nu poate exista accidental.’ Această teză susține că fiecare este născut cu o înțelegere a binelui și răului. Întrebarea e: de unde avem această înțelegere inerentă a ceea ce este bine și a ceea ce este rău? Susținătorii legii morale divine susțin că Dumnezeu a făcut posibilă legea morală universală. Un argument împotriva acestei susțineri ar fi că legea morală nu e universală și că adevărul moral e relativ. O altă obiecție pune întrebarea de ce există atunci răul în lume, dacă Dumnezeu e creatorul legii morale și ne-a așezat în suflete această calitate de a deosebi în mod universal binele de rău.

²¹⁷ în: Platon, *Opere II*, 1976, 272.

²¹⁸ <http://theologicalstudies.org/resource-library/philosophy-dictionary/86-4-primary-arguments-for-gods-existence>.

CURS 13-14. GÂNDIREA POLITICĂ

Binele comun. Drepturile. Liberalismul. Socialismul. Justificarea statului. Legile și încălcarea legilor.

În opinia lui Stephen Law,²¹⁹ filosofia politică a definibilă ca ,studiu al modului în care ne organizăm societățile – fie modul în care facem asta în mod real, fie a modului în care am putea-o face mai bine’. Conceptele fundamentale ale filosofiei politice sunt concepte neezoterice, sunt bunuri intelectuale comune întregii societăți: noțiuni ca *societate liberală*, *drepturi*, *stat de drept*, *legi*, *egalitate*, *libertate*. Orice filosofie politică este în ultimă instanță preocupată nu doar de cum gândim traiul nostru comun, ci și de binele comun pe care acel trai îl are ca scop. *Wikipedia* definește binele comun (*common good*, *common wealth* engl.) ca un bine ,specific care e împărtășit și bun (util) pentru toți sau pentru majoritatea membrilor unei anume comunități’. Pentru că **binele comun** poate să nu fie același pentru toți, el se poate schimba, poate fi diferit, cu mențiunea că unele aspecte, cum ar fi asigurarea condițiilor minime de trai, sau respectul pentru viața și proprietatea persoanei, nu se schimbă.²²⁰ Sistemele politice, cum sunt democrația, promovează binele comun ca bine politic, sau ca bine economic, cum e cazul socialismului (asigurarea minimei bazei materiale egale pentru toți cetățenii unui stat).²²¹ Însă este evident că noțiuni comune astăzi ca ,interes public’, ,contract social’, ,bine public’, ,utilitate publică’ sunt practic lipsite de temei fără concepția unei bine comun.

Drepturile

Drepturile, de exemplu, sunt baza unei concepții liberale asupra politicii unui stat. Dreptul e o ,pretenție non-negociabilă’ arată Law.²²² Dacă ai un drept, înseamnă că ,nu trebuie să fii împiedicat în a-l exercita, alții fiind constrânși de datorie să permită sau chiar să faciliteze exercitarea de către tine a acestui drept’²²³. Drepturile, în concepția liberală clasică, se referă în mare parte la indivizi; ele constau în pretenții negative în fapt, pentru că ele ,pot fi văzute ca un mod de a apăra anumite libertăți în fața puterii statelor, sau față de alți cetățeni ce ar dori interzicerea acestor drepturi deținătorilor lor’²²⁴. Stephen Law subliniază ca drepturi sunt întrucâtva ,pre-politice’ ele preexistând ca o condiție preliminară a politicii tuturor dezbaterilor referitoare la politici și la valori pe care cetățenii le susțin într-o viață politică democratică. Tot astfel, subliniază Law, este o diferență între a avea un drept și a fi recunoscut de către ceilalți sau de către stat. Recunoașterea implică activarea sau actualizarea acelui drept, și, implicit, asumă susținerea și apărarea acelui drept în acțiunea de recunoaștere a lui.²²⁵

Când filosofii au discutat despre baza sau temeiul acestor drepturi, ei au susținut ideea de ,drepturi naturale’. O altă chestiune privește cunoașterea acestor drepturi (cum știm aceste drepturi: pe cale rațională sau intuitiv?). La fel: câte drepturi avem de fapt? Problema modului în care putem cunoaște un drept se

²¹⁹ Law, 2007, 161.

²²⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/Common_good.

²²¹ *Ibid.*

²²² Law, 2007, 168.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

leagă direct de faptul ca există în continuare dispută privind ceea ce constituie un drept.²²⁶ Sofiștii, gânditori ai secolului lui Platon, au pornit de la ideea subliniată de diferența *physis/nomos* („natură, fire”/„convenție, lege”), arătând că „drepturile”, ca și *legile* sau *normele* (*nomos* gr.) cele mai „înnăscute” ale vieții în comun, nu sunt decât niște convenții sociale, și că nimic din ceea ce reprezintă valori sociale sau politice nu e „natural” – totul a fost *inventat* la un moment dat în societate și transmis prin tradiție. Chestiunea „convenționalității” drepturilor sapă la temelia „drepturilor” și se situează în opoziție cu susținătorii ideii unor „drepturi înnăscute” bazate pe „legi înnăscute”, nescrise, ale umanității (a se vedea, în Antichitate, disputa dintre sofiști și stoici, ca model clasic al disputei de astăzi între „convenționaliști” și „naturaliști” în teoria drepturilor).

În acest context al disputei privind natura și întemeierea drepturilor, chestiuni ca *dreptul la viață*, *dreptul la libertatea de mișcare*, *dreptul la libera exprimare*, *dreptul la libertatea conștiinței și la practicarea liberă a oricărei credințe* sunt automat implicate în această dispută, rezolvarea acestei dispute fiind cu atât mai stringentă pentru societatea noastră de astăzi cu cât aceste drepturi sunt mai importante. Alte drepturi ce s-ar putea adăuga la cele mai sus amintite, sunt *dreptul de vot*, *proprietatea ca drept*, *dreptul la ajutor economic* și *dreptul la muncă*.²²⁷ În societățile contemporane se discută (astăzi cu atât mai mult) dacă anumite drepturi, cum e cel la liberă exprimare, poate fi considerat un *absolute claim*, o pretenție *absolută*, în măsura în care „*libera exprimare*” („*free speech*” engl., *parrhēsia* gr. - ‘fearless speech’, în traducere engleză, *licentia* lat. „unrestrained speech”) este în conflict cu și ar trebui să precumpănească „față de toate obiectiile ce impun decență, respect pentru religie și rasă, interes public”. La fel, apar dispute între drepturile însele, atunci când în anumite țări *dreptul la viață* precumpănește în *față libertății de alegere a persoanei* (libertății persoanei de a avea autonomie asupra propriului său trup) – cazul celebru al disputei pe tema avortului în țările civilizate. Law sugerează că drepturile impun o „dimensiune morală” politicii, ele susținând „necesitatea recunoașterii tuturor și a respectului pentru toți”.²²⁸

Drepturile sunt în mod esențial legate de doctrina politică a **liberalismului**, care susține valoarea „libertății individuale” ca valoare supremă a filosofiei politice. Ideea libertății individului în fața statului apără libertatea de a acționa și de a vorbi liber, respectând legile; „idealul liberal este cel al unui cetățean liber să-și urmeze ideea proprie despre viața bună, orice ar însemna aceasta, fără imixtiune din partea statului”²²⁹. Această idee a libertății individuale, arată Law, are ca un corolar „principiul lezării” (*the harm principle*): acesta spune că „o persoană trebuie să fie liberă să facă ceea ce ea alege, cu condiția să nu lezeze pe alții”. Libertatea aici este înțeleasă ca „lipsă de constrângere”, mai exact ca libertate individuală de alegere, sau autonomie. Celălalt corolar al libertății individuale în liberalism, după Law, este ideea „statului neutru”: statul nu trebuie să se implice în deciziile indivizilor privind „viața lor bună” (*the good life*), el trebuie numai să asiste și să intervină atunci când mersul lucrurilor, bazat pe libertatea indivizilor, este împiedicat de libertatea unora care lezează libertatea celorlalți. Liberalismul susține ideea „statului minimal”, cel care se implică cât mai puțin în mersul societății și în acțiunile membrilor săi. Tocmai pentru că alegerile indivizilor sunt bune și rele, respectul pentru alegerea liberă implică ideea că statul nu intervine, el susține pluralismul ideilor, valorilor, *life-style*-urilor. În acest context, liberalismul susține alegerea liberă și în economie – de aici, liberalismul este

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Idem*, 169.

²²⁹ *Idem*, 162.

protectorul capitalismului pieței libere (*free-market capitalism*), unde alegerea individuală este la fel de importantă ca și în politică.²³⁰ Implicit, capitalismul susținut de liberalism acceptă inegalitatea, din consecința faptului că în plan economic indivizii lăsați liberi vor face alegeri bune sau mai puțin bune. Indivizii, economic, sunt în competiție, câștigători și perdanți vor exista inevitabil în jocul economic. Alegerile individuale pe plan economic vor duce, inevitabil, la o ‚distribuție’ inegală a bunurilor în societate.²³¹

Socialismul, ca viziune teoretică, susține mai multe direcții politice, de la marxism (care nu este unitar) la social-democrație, care este prezentă astăzi în societățile occidentale ca parte integrantă a politicilor statului liberal. Social-democrația pornește tot de la principiul libertății individuale, însă vede în mod diferit atingerea acestui ideal. Socialismul critică individualismul pieței libere considerând că modelul liberal pur de economie duce la creșterea inegalităților sociale, restrângând în fapt masiv libertatea păturilor sociale defavorizate²³². În plan politic, economicul dictează: astfel, starea economică precară scade puterea libertății individuale – cel care nu are resurse, nu va avea aceeași libertate în termeni de sănătate, loc de muncă, educație – toate considerate precondiții economice ale statutului politic de cetățean liber cu drepturi egale. Tot astfel, arată social-democrații, ‚a fi liber înseamnă a-ți exercita alegerea liberă’, însă această alegere este restricționată masiv atunci când ‚alegerea e dependentă de resurse, această oportunitate fiind de multe ori refuzată celui cu o situație materială precară’²³³. În plus, sărăcia este adesea rodul întâmplării, nu al alegerii: ‚de ce cel care nu are nevoie să poarte toată responsabilitatea pentru a-și asuma și depăși propria stare?’ (Law). Socialismul, prin social-democrație, consideră că liberalismul pieței libere produce automat injustiție, inegalitate; astfel, social-democrația, consideră ca inegalitatea nu este responsabilitatea doar a indivizilor, ci și a statului, care are suprema misiune de a atenua inegalitatea: ‚statul trebuie să intervină pentru a oferi oportunități egale, ca și pentru a elimina unele din inegalitățile grave produse de piața liberă’ (Law). Aceste inegalități pot fi reduse în termeni de: educație, sănătate, sistem de protecție socială, ‚îmbunătățind astfel egalitatea șanselor de trai’. Evident, nici social-democrația nu poate să ignore faptul că, la urma urmelor, inegalitate tot va exista; însă, spre deosebire de viziunea liberală a statului minimal, social-democrația se apleacă asupra asigurării condițiilor materiale pentru egalitatea de șanse mai mult decât liberalismul capitalist; în aceeași măsură, social-democrația știe că ceea ce poate face sistemul ei este să asigure egalitatea de șanse în societate pe baza unei egalități minimale materiale, dar nu și ‚egalitatea de rezultate’ la nivelul indivizilor. În final, scopul social-democrației nu este eliminarea inegalității (*inequality*), ci a inechității sociale (*unfairness*). Această dorință de a interveni în societate pentru a ‚corecta un start inegal’ înseamnă că statul social-democrat va trebui în același timp să intervină pentru a asigura egalitatea de șanse economică și să se retragă pentru a respecta libertatea fiecăruia, arată Stephen Law²³⁴.

Unii filosofi au discutat despre **justificarea statului** ca element cheie al construcției societăților moderne. Thomas Hobbes (1588-1679) credea că statul este necesar pur și simplu pentru asigurarea ordinii sociale într-o comunitate umană. Statul este necesar pentru prevenirea conflictului și a războiului, sublinia Hobbes. Jeremy Bentham, filosof utilitarist al secolului al XVIII-lea, considera că statul e necesar în maximizarea

²³⁰ *Idem*, 163.

²³¹ *Ibid.*

²³² Law, 2007, 170.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Law, 2007, 171.

fericirii. Tot Bentham era de acord că un stat trebuie să aibă și un guvern legitim, care este mai bun decât un guvern nelegitim care să asigure existența statului.²³⁵ Din gândirea politică a lui Hugo Grotius (1583-1645) și Thomas Hobbes și apoi a lui John Locke (1632-1704) sau Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) s-a născut teoria *contractului social*, bazată pe ideea că statul e necesar atâta timp cât răspunde cerințelor indivizilor cărora le asigură protecția: altfel, contractualismul susține că dacă statul încalcă contractul social între el ca entitate și indivizi, atunci aceștia au dreptul să-i refuze acestui stat legitimitatea de a controla indivizii. David Hume (1711-1776) s-a declarat împotriva contractualismului, considerându-l o teorie nenecesară și absurdă pentru explicarea legitimității statului. În primul rând, arăta Hume, eu nu pot să presupun un contract social, pentru că nu am optat liber să fiu cetățean al unui stat, așa cum nu pot opta, concret, să fiu în afara unui stat. Pur și simplu, Hume consideră că statul este necesar pentru existența civilizată a indivizilor într-o societate.²³⁶

Cercetarea legitimității statului impune cercetarea legitimității **legilor** sale. Dincolo de justificarea existenței legilor într-un stat, ce este legată de justificarea statului însuși, și dincolo de disputa celebră a Antichității, care prefațează dezbaterile moderne, privitoare la legitimarea *naturală* sau *convențională* a legilor (Legile sunt cunoscute prin rațiune sau prin intuiție? Sunt legile *inventate* sau *descoperite*, sunt ele *naturale* sau *convenționale*?), filosofia politică se ocupă de discutarea limitelor încalcării legii. Filosofii Evului Mediu, ca Toma D'Aquino, arătau că dacă legea e nedreaptă, nu avem nici o datorie să ne supunem ei.²³⁷ Astăzi spunem că e mai important să fim morali decât să urmăm o lege care nu e morală (ideea este o versiune a ceea ce tot medievalii considerau: că o lege nu poate fi acceptată dacă contrazice Legea Divină). Astăzi nu mai punem Legea Divină în fața legilor umane, însă ascultăm de vocea conștiinței noastre morale în cazul în care legile încalcă legile umanității înseși (cazul unui sistem juridic într-un stat totalitar)²³⁸. Când discută tot de cazul încalcării legii care apare ca o încălcare legitimă, filosofii moderni sau contemporani analizează fenomenul numit *civil disobedience*, nesupunerea civilă. John Rawls (1921-2002) arăta că există trei condiții care justifică recursul la *civil disobedience*; altfel nu putem permite nesupunerea civilă, nesupunerea față de lege, pentru orice situație în care credem că legea e greșită.²³⁹ În altă ordine de idei, nu putem permite recursul la violență și la dezordine pentru a protesta împotriva legii pentru orice situație în care un grup sau majoritatea consideră că legea nu e bună.

Prima condiție, pentru Rawls, subliniază Baggini, a legitimității nesupunerii civile e atunci când legea permite o nedreptate ,substanțială și clară'. A doua condiție consideră că nesupunerea poate avea loc atunci când toate căile legale de atac au fost parcurse și este evident că nu există ,mijloace legale de remediere a legii nedrepte'. A treia condiție stipulează că nesupunerea nu trebuie să lezeze societatea în așa fel încât să facă mai mult rău decât supunerea față de legea nedreaptă. Dacă societatea va deveni mai dreaptă și mai echitabilă în urma nesupunerii, aceasta e legitimă. Altfel, revolta sau răsturnarea, ca act al nesupunerii civile, care ar avea consecințe mai nefaste decât însăși supunerea față de legea nedreaptă este o nedreptate la rândul ei. Ideea din spatele nesupunerii civile este ca schimbarea să fie făcută prin mijloace și având în

²³⁵ Cf. Baggini, 2002, 124.

²³⁶ Cf. Baggini, 2002, 127,

²³⁷ *Idem*, 128.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Cf. Baggini, 2002, 128-129.

vedere scopuri care susțin și nu sunt în detrimentul stării generale de legalitate (*rule of law*). Dacă nesupunerea încalcă principiul menținerii stării generale de legalitate și ordine în societate, atunci e posibil ca nesupunerea să nu fie văzută ca o măsură pentru reformă, ci ca o încercare de răsturnare ilegală a sistemului ca atare, inclusiv a legalității sale. Cu toate acestea, condițiile lui Rawls se aplică în cazul în care indivizii sunt mulțumiți în genere cu sistemul în care trăiesc, ei dorind să-l ,reformeze din interior'. Astfel dacă ,sistemul în întregul său e acceptabil', condițiile lui Rawls funcționează. Altfel, sistemul ca atare are nevoie de o ,răsturnare' și nu de o reformă.²⁴⁰

²⁴⁰ Id. ibid.

BIBLIOGRAFIE

*** *Filosofia greacă pînă la Platon*, Partea a 2-a, București, Ed. Șt și Encicl., 1984

*** 'Metaphysics'. *Encyclopaedia Britannica Online*. E.B. Inc., 2015.

(<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/377923/metaphysics>)

AUDI, Robert, „Philosophy”, în: BORCHERT, Donald (ed. in chief), *Encyclopedia of Philosophy*, 2-nd ed., vol. 7, Macmillan Reference, 2005

BAGGINI, Julian, *Philosophy: Key Themes*, NY: Palgrave Macmillan, 2002

BORCHERT, Donald (ed. in chief), *Encyclopedia of Philosophy*, 2-nd ed., vol. 1-10, Macmillan Reference, 2006

BURNS, Elisabeth, LAW, Stephen (eds.), *Philosophy*, Routledge, 2004

CAYGILL, Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell, 1995 (Blackwell Reference Online)

DESCARTES, René , *Expunere despre metodă*, traducere de Dan Negrescu, Paideia, București, 1995

DESCARTES, René, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, Humanitas, 1994

DILTHEY, Wilhelm, *Esența filozofiei*, Humanitas, 2002

EMPIRICUS, Sextus, *Schițe pyrrhoniene*, în trei cărți, în: *Opere filozofice I*, Ed. Academiei RSR, București, 1965

FLEW, Anthony, *Dicționar de filozofie și logică*, Humanitas, 1996

HUME, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1987

JAMES, William, *Introducere în filozofie*, Dacia, 2001

KANT, Immanuel, *Prolegomene*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987

LAW, Stephen, *Philosophy* (Eyewitness Companions), Dorling Kindersley Limited, 2007

RIEDEL, Manfred, *Comprehensiune sau explicare?*, Dacia, 1989

RUSSELL, Bertrand, *Problemele filozofiei*, ALL, 1995

WARBURTON, Nigel, *Filosofia. Noțiuni fundamentale*, Punct, 2000

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Despre certitudine*, Humanitas, 2005