

Materiale didactice suport
pentru pregătirea pentru examenul de bacalaureat
la disciplina
Filosofie

Elaborat de
Drd. Armand A. Voinov

Material elaborat în cadrul proiectului CNFIS-FDI-2021-0471 „UVT – Acces și echitate în învățământul superior”

Cuprins

Capitolul I – <i>Omul</i>	3
I.1. <i>Problematika naturii umane</i>	3
I.2. <i>Sensul vieții</i>	5
Capitolul II – <i>Morala</i>	8
II.1. Teorii Morale	8
II.2. <i>Probleme de atică aplicată</i>	11
Capitolul III – <i>Politica</i>	13
III.1. Libertatea	13
III.2. Egalitate și Dreptate	15
III.3. Teorii politice moderne și contemporane	19
Capitolul IV – <i>Cunoașterea</i>	21
IV.1. Forme de cunoaștere și tipuri de adevăr	21
IV.2. Adevăr și eroare	25
Capitolul V – <i>Câteva exerciții</i>	29
Bibliografie	34

Capitolul I – Omul

I.1. *Problematika naturii umane*

Probabil, primul filosof care s-a preocupat de natura umană în mod filosofic a fost Socrate. Prin celebrul dicton, „*Cunoaște-te pe tine însuți!*”, ne îndeamnă și pe noi, așa cum i-a îndemnat și pe atenieni, să ne aplecăm gândurile și să ne cercetăm pe noi înșine. Se spune, așadar, că Socrate a fost cel care a coborât filosofia din cer în cetate. Bineînțeles, primul gând care ne vine în minte atunci când auzim acest sfat este acela că se referă la un anumit fel de meditație, la un anumit fel de comportament, la asumarea unui anumit auto-control. Deși practicarea filosofiei (căci pentru Socrate filosofia era un mod de viață, nu doar o activitate sterilă a minții) produce efecte benefice și în domeniile amintite anterior, sfatul lui Socrate, așa cum putem să îl înțelegem prin dialogurile lui Platon, are ca scop principal altceva: cunoașterea a ceea ce este în mod universal în tine. Suntem puși în fața faptului de a întreba, deci, ce este acest universal. Ce este natura umană? Dar această întrebare ridică la rândul ei alte întrebări: are omul o „natură” a sa? Care este felul acestei naturi (divină, contingentă, etc.)? Bineînțeles, putem să ne întrebăm ce semnifică conceptul de „natură” a ceva și dacă toate cele ce există au o natură specifică.

În ziua de azi, probleme privitoare la natura umană sunt studiate de antropologie. Termenul de „antropologie” provine din două cuvinte grecești: *anthropos*, care înseamnă „om” și *logos*, care în cazul de față înseamnă „știință”. Așadar, putem afirma, pe scurt, ca antropologia este știința care studiază omul. Dar dacă stăm să ne gândim vom vedea că omul este studiat de către medicină, sociologie, psihologie, filosofie, teologie, arheologie, etc. și multe din rezultatele acestor domenii nu au nimic de a face cu rezultatele celorlalte domenii. Prin urmare vom spune că „antropologia filosofică este o disciplină care încearcă unificarea mai multor cercetări empirice asupra naturii umane cu scopul de a înțelege indivizii atât ca produse ale mediului înconjurător, cât și ca autori ai unor valori proprii”¹. Prin această selecție de fragmente din diferiți autori putem observa varietatea atitudinilor cu privire la natura umană:

¹ Encyclopædia Britannica. *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopædia Britannica.

Aristotel, Politica:

Din toate acestea se vede că statul este o instituție naturală și că omul este din natură o ființă socială, pe când antisocialul din natura, nu din împrejurări ocazionale, este ori un supraom, ori o fiară, ca acela batjocorit de Homer.

Totodată este clar că omul este o ființă mai socială decât orice albină și orice ființă gregară; căci natura nu creează nimic fără scop. Însă grai are numai omul dintre toate vietățile. (...)

Și această însușire este caracteristică omului, spre deosebire de toate vietățile, așa că singur el are simțirea binelui și răului, a dreptului și a nedreptului și a tuturor celorlalte stări morale. Comunitatea unor ființe cu asemenea însușiri creează familia și statul.

Și este clar că din natură, statul este anterior familiei și fiecăruia dintre noi; căci corpul trebuie să existe mai înainte de organe; și suprimându-se corpul, nu va fi nici picior, nici mână, decât numai cu numele, precum se poate numi mână, o mână de piatră; căci fiind stricată va fi tot mână (însă numai cu numele) căci toate lucrurile se determină prin menirea și prin puterea (de a împlinii această menire), așa că dacă nu mai sunt același, nu se poate zice că au aceeași fire, ci doar același nume. Așadar este clar că statul este din natură anterior individului, căci întrucât individul nu-și este suficient, el este față de stat, ca mădularele unui corp față de acesta, iar pe de altă parte, dacă nu poate ori nu are trebuință să se întovărăsească în societate, din cauza suficienței sale, atunci nu este membru al statului, ci ori fiară, ori zeu.

René Descartes, Meditații despre filosofia primă:

Dar ce sunt eu, așadar? Un lucru care gândește. Ce este acest ceva care gândește? Adică ceva care se îndoiește, care înțelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care își imaginează, care simte. Cu siguranță că nu este puțin dacă toate aceste lucruri aparțin naturii mele. De de ce nu i-ar aparține ei? Nu mai sunt eu, oare, încă același chiar care se îndoiește de aproape totul, care totuși înțelege și concepe anumite lucruri, care garantează și afirmă că ele sunt singurele existențe adevărate, care le neagă pe toate celelalte, care vrea și dorește să cunoască mai mult, care nu vrea să fie înșelat, care imaginează destule lucruri, câteodata chiar în ciuda sa, și care și simte destule, ca prin intermediul organelor corpului? Există oare ceva din toate acestea care să nu fie tot atât de adevărat ca și faptul că este sigur că eu sunt, și că exist,

chiar dacă aș dormi întotdeauna, și chiar dacă cel care mi-a dat ființa s-ar servi de toate forțele sale pentru a mă amăgi. La fel, există oare măcar unul dintre aceste atribute, care să poată fi deosebit de gândirea mea, sau despre care să se poată spune că este separat de mine însumi?

Jean-Paul Sartre, *Existențialismul este un umanism*:

Ateismul existențialist, pe care îl susțin, afirmă că dacă Dumnezeu nu există, atunci există cel puțin o ființă a cărei existență precede esența, o ființă care există înainte de a fi definită prin vreun concept, și că acea ființă este omul. (...) Ce se înțelege aici enunțul că existența precedă esența? Aceasta înseamnă că omul mai întâi există, se găsește, se ivește în lume și după aceea se definește. Așa cum este conceput de către existențialist, omul este nedefinibil pentru că la început eu nu este încă nimic. Dar apoi el va fi ceva, și va fi ceea ce se va face singur.

1.2. Sensul vieții

Problema sensului vieții este în strânsă legătură cu problema naturii umane. De cele mai multe ori când încercăm să definim ce este un obiect sau care este natura acestui obiect vom ajunge în a spune pentru ce este făcut și la ce este utilizat acest obiect. Cu alte cuvinte care este sensul existenței acelui obiect. În aceeași manieră, problema naturii umane este legată de problema sensului vieții omului. Cu privire la această relație se poate discuta, așa cum am observat anterior, dacă sensul vieții este dat de către esență sau dacă esența este creată în funcție de sensul vieții.

Discuțiile despre sensul vieții încearcă să răspundă la întrebări de tipul: Care este sensul vieții? Există un sens al vieții? Există un unic sens sau mai multe? Putem schimba sensul vieții? Este fericirea scopul acesti vieți?

De cele mai multe ori cercetarea cu privire la fericire s-a intersectat cu cercetarea cu privire la sensul vieții. Nu ne poate mira, așadar, ca în această discuție vom identifica elemente de etică sau de metafizică religioasă sau intervenții ai unor psihologi și psihanaliști. Dacă în unele cazuri sensul vieții este identificat de dorința de plăcere respectiv de evitare a durerii, în alte cazuri sensul vieții se identifică cu o divinitate. Prin această selecție de fragmente din diferiți autori putem observa varietatea răspunsurilor cu privire:

Evangelhia după Matei, 5, 1-14:

Văzând mulțimile, Iisus S-a suit în munte, și așezându-se, ucenicii Lui au venit la El.

Și deschizându-și gura, îi învăța zicând:

Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor.

Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia.

Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul.

Fericiți cei ce flămânez și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura.

Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui.

Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.

Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema.

Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor.

Fericiți veți fi voi când vă vor ocări și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, mințind din pricina Mea.

Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri, că așa au prigonit pe proorocii cei dinainte de voi.

Voi sunteți sarea pământului; dacă sarea se va strica, cu ce se va săra? De nimic nu mai e bună decât să fie aruncată afară și călcată în picioare de oameni.

Voi sunteți lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârful de munte să se ascundă.

Albert Camus, *Mitul lui Sisif*

Zeii îl condamnaseră pe Sisif să împingă fără încetare o stâncă până în vârful unui munte, de unde piatra se rostogolea înapoi, purtată de propria greutate. Ei se gândiseră, nu fără o oarecare îndreptățire, că nu există o pedeapsă mai groaznică decât munca zadarnică și lipsită de speranță (...)

S-a înțeles deja că Sisif este eroul absurd. Atât prin pasiunile sale, cât și prin chinul său (...) În cazul acestuia, nu vedem decât întreaga strădanie a unui trup încordat pentru a ridica uriașa piatră, a o rostogoli și a o face să urce panta la nesfârși; vedem chipul crispat, obrazul lipit de piatră, încordarea brațelor care o ridică din nou, precauția atât de omenească a două mâini pline de noroi. Iar la capătul acestui îndelungat efort, măsurat în spațiul fără cer și în timpul fără adâncime, scopul este atins. Sisif privește atunci cum piatra se rostogolește la vale, în câteva

clipe, îndreptându-se spre lumea aceea de dedesubt, de unde va trebui să o împingă iarăși spre înălțimi. Apoi coboară din nou spre câmpie.

Sisif mă interesează în timpul acestei coborâri, al acestei pauze. Un chip care se chinuiește atât de aproape de pietre este el însuși piatră! Îl văd pe acest om coborând cu pas greoi, dar măsurat, îndreptându-se spre chinul al cărui sfârșit nu îl va cunoaște. Momentul acesta asemenea unei respirații, care se întoarce cu aceeași certitudine precum nefricire lui, momentul acesta este cel al conștientizării. În fiecare clipă în care părăsește culmile și coboară, apropiindu-se din ce în ce mai mult de bârlogul zeilor, el este superior destinului său. Este mai puternic decât stâncă lui.
(...)

Îl las pe Sisif la poalele muntelui! Ne întoarcem mereu la povara noastră. Însă Sisif ne învață fidelitatea superioară care neagă zeii și ridică stâncile. Și el crede că așa va fi cel mai bine. Universul acesta, de acum înainte fără stăpân, nu i se pare nici setrp, nici zadarnic. Fiecare fărâmă a acestei pietre, fiecare așchie minerală a acestui munte cufundat în noapte, alcătuieste, în sine, o lume. Însăși lupta pentru a urca pe culmi ajunge pentru a umple o inimă omenească. Trebuie sa ne imaginam că Sisif este fericit.

Capitolul II – *Morala*

II.1. Teorii morale

Din scurtele fragmente menționate în capitolul anterior putem observa că viața umană nu este evaluată doar prin prisma naturii. Uneori sensul vieții și judecățile cu privire la natura umană provin din însăși creația omului. Prin „creația omului” nu înțelegem, de data aceasta, obiecte și meșteșuguri, ci ceea ce omul stabilește ca fiind moral sau imoral, bine sau rău, de dorit sau de nedorit. Aceste exemple anterioare surprind faptul că omul este o ființă morală, cu liber arbitru și nu este un simplu element al naturii care este supus unor legi ale acesteia. Majoritatea acțiunilor umane au în spate niște decizii care au fost posibile datorită rațiunii și liberului arbitru. Parafrazând exemplul lui Socrate, putem înțelege că cititorul acestor rânduri nu citește doar pentru că are ochi, nervi și mușchi care îi permit să focalizeze diferite părți din câmpul vizual, ci citește pentru că și-a propus, pentru că așa consideră că este bine sau dezirabil. Prin urmare de studiul a ceea ce este bine sau rău, moral sau imoral, drept sau nedrept se ocupă etica. Etica răspunde la întrebări de tipul:

- Ce scop trebuie să ne propunem în viață: fericirea, virtutea, creația?
- Este corect să minți pentru a face o faptă bună?
- Este drept să omori chiar dacă o faci în timpul unui război?

Aplicațiile eticii sunt diverse și se regăsesc de la medicină, afaceri, sport, jurnalism, jurisprudență.

Dacă etica se ocupă cu ceea ce este moral sau imoral, bine sau rău putem să ne întrebăm, în mod justificat ce este moralitatea și ce este binele. La întrebarea „Ce este binele?” răspund diferite teorii morale, sistemul moral fiind suma coerentă (necontradictorie) a răspunsurilor cu privire la bine, iar conștiința morală se referă la faptul că ne naștem cu capacitatea de a afla ce este binele, conținutul acestei noțiuni fiind dobândit pe parcursul vieții.

Ca exemplu, ne putem gândi la faptul că pentru un creștin, să se sinucidă pentru a își salva onoarea nu este un lucru bun, dar pentru un samuri care a fugit în fața pericolului, aceasta este, probabil, singurul lucru bun pe care îl mai poate face. Deși vorbim de aceeași faptă (și poate chiar de aceeași motivație) din perspectiva unui sistem moral este acceptată, iar din perspectiva altui sistem moral acesta nu este acceptată. La fel, deși ambele persoane din exemplul nostru au conștiință morală, alegerile sunt diferite tocmai pentru că ambele persoane vor să aleagă binele.

Întrebându-ne care sunt originile eticii, vom întâlni, de regulă, două tipuri de răspuns:

- de tip istoric: precizează începuturile societății omenești și cum s-au dezvoltat primele relații între oameni;
- de tip justificativ: precizează care sunt temeiurile pe care se bazează valorile umane.

Înainte de a observa câteva fragmente, trebuie să înțelegem diferența dintre două concepte importante din domeniul eticii, deontologia și teleologia:

- deontologia este preocuparea de tip etic care privește acele teorii morale care pun accentul pe relația dintre datorie și acțiunea umană. Din această perspectivă se judecă dacă o acțiune este morală în sine, fără a se lua în calcul consecințele. Termenul de „deontologie” provin din cuvântul grecesc *deon* și înseamnă chiar datorie;
- teleologia etică susține contrariul: o acțiune este bună dacă consecințele ei sunt bune, dacă țelul pe care l-a atins este unul bun. Termenul de „teleologie” provine din grecescul *telos* și înseamnă chiar țel.

Iată câteva pasaje emblematic pentru diferite teorii morale:

Aristotel, *Etica Nicomahică*

Dacă fericirea este o activitate conformă cu virtutea, este normal ca ea să fie conformă cu virtutea cea mai înaltă, iar aceasta trebuie să fie cea a părții celei mai elevate din noi. Deci, fie că această parte este intelectul sau altceva, care, prin natura sa, pare să dețină supremația și să conducă și, de asemenea, să posede capacitatea de înțelegere a realităților frumoase și divine, fie că este ea însăși divină sau ceea ce avem mai divin în noi, activitatea ei în conformitatea cu virtutea care-i este proprie trebuie să reprezinte fericirea perfectă.

Că această activitate este contemplativă am spus-o deja. Și afirmația noastră pare să concorde atât cu cele spuse anterior, cât și cu adevărul. Ea este activitatea cea mai elevată, pentru că și intelectul este ceea ce avem mai elevat în noi, iar dintre obiectele cognoscibile, cele ale intelectului sunt cele mai înalte. Ea are și continuitatea cea mai mare; căci suntem capabili să contemplăm mult mai îndelung decât să îndeplinim o acțiune, oricare ar fi ea. În sfârșit, credem cu toții că fericirea trebuie să fie contopită cu plăcerea; or, toată lumea este de acord că cea mai plăcută dintre activitățile conforme cu virtutea este filosofia. În orice caz, este un fapt recunoscut

că studiul filosofiei oferă plăceri de o admirabilă puritate și stabilitate; or, este de la sine înțeles că mult mai plăcut e să posezi deja cunoașterea decât s-o cauți. (...)

Trebuie să recunoaștem, de asemenea, că activitatea contemplativă este singura iubită pentru ea însăși: ea nu produce nimic în afara actului pur al contemplării, în timp ce activitățile practice ne procură avantaje mai mari sau mai mici, exterioare acțiunii în sine.

Immanuel Kant, *Bazele Metafizicii Moravurilor*:

Vom avea deci de cercetat posibilitatea unui imperativ *categoric* într-un mod cu totul *a priori*, deoarece aici nu avem avantajul ca realitatea lui să fie dată în experiență așa încât cercetarea posibilității lui să fie necesară nu pentru stabilirea sa, ci doar pentru explicarea sa. Deocamdată măcar de atâta lucru trebuie să ne dăm seama: că imperativul categoric e singurul care sună ca o lege practică; toate celelalte pot fi numite într-adevăr *principii* ale voinței, dar nu legi, căci tot ceea ce este necesar să fie făcut doar în cederea atingerii unui țel oarecare poate fi considerat în sine contingent, și ne putem debarasa oricând de un precept dacă nu renunțăm la țel; dimpotrivă, porunca necondiționată nu lasă nici o libertate voinței de a opta pentru contrariu; așa încât numai aceasta poartă cu sine acea necesitate pe care o cerem legii.

În al doilea rând, în cazul acestui imperativ categoric sau lege a moralității, cauza dificultății (de a înțelege posibilitatea acestuia) este de asemenea foarte serioasă. El este o propoziție practică sintetică *a priori*, iar întrucât înțelegerea posibilității propozițiilor de acest gen ridică atâtea probleme în cunoașterea teoretică, putem deduce ușor că înțelegerea posibilității lor în cunoașterea practică nu va fi cu nimic mai ușoară (...)

Când gândesc un imperativ *ipotețic* în genere, nu știu dinainte ce va conține, până când nu-mi este dată condiția. Dar când gândesc un imperativ *categoric*, știu de îndată ce conține el. Căci, din moment ce imperativul nu conține, în afară de lege, decât necesitatea ca maxima să fie conformă cu această lege, legea necondiționând însă nici o condiție de care să fie limitată, nu mai rămâne altceva decât universalitatea unei legi în genere cu care să se conformeze maxima acțiunii și doar această conformitate e ceea ce imperativul prezintă propriu-zis ca fiind necesară.

Există, prin urmare, un unic imperativ categoric și anume chiar acesta: *acționează doar după maximă prin care poți voi totodată ca ea să devină o lege universală.*

II.2. Probleme de etică aplicată

Termenul de etică aplicată este sinonim cu termenul de etică practică și este un termen relativ nou. Acesta a început să fi utilizat în anii 1970 pentru a desemna problemele de natură morală care sunt concrete, presante și, de cele mai multe ori, se înalță în domenii specifice. Astfel, etica aplicată este întâlnită în domenii ca medicina, dreptul, afaceri, sau politici publice. Exemplele de probleme de etică aplicată sunt diverse, iar acestea pot varia de la avort, eutanasiere, pedeapsa capitală la etica animalelor sau etică ecologică sau eugenie și clonare.

Aceste probleme și/sau domenii sunt specifice eticii deoarece, pe lângă caracterul științific, cotidian și individual fiecărui domeniu în parte, acestea au și un puternic caracter moral. Deciziile luate de un anumit medic/politician/judecător nu privesc doar o problemă abstractă specifică medicinei/politicii/dreptului, ci, de cele mai multe ori, au consecințe și în afara aceluiași domeniu și afectează în mod direct oamenii și/sau alte viețuitoare.

În abordarea concretă a unor probleme de etică aplicată se încearcă invocarea și respectarea unor sisteme morale. Ne aducem aminte din subcapitolul anterior că sistemul moral este suma coerentă (necontradictorie) a răspunsurilor cu privire la bine. Cu alte cuvinte, atunci când vom lua o decizie concretă de etică aplicată vom încerca ca aceasta să nu se contrazică cu o altă din interiorul sistemului moral invocat, iar de preferat, cu nici una din acțiunile noastre. De exemplu, putem să adoptăm o anumită poziție etică cu privire la viața animalelor și să hotărâm ca este imoral să mai mâncăm carne. Ce facem atunci cu hainele și încălțăminte de piele? Sau dimpotrivă: acceptăm să purtăm haine de piele dar nu acceptăm să mâncăm carne. Care este diferența? Unde este limita? Care este temeiul? Acestea sunt întrebările care apar într-o problemă de etică aplicată. Aceste probleme nu au un răspuns deja stabilit care trebuie doar memorat și aplicat, ci au un aspect dinamic și sunt dependente de contextul în care apar. Din acest motiv este foarte important să cunoaștem teoriile morale înainte de a le aplica. În următorul pasaj vom vedea, ca exemplificare, modul de abordare a unei probleme etice:

Helga Kuhse, *Eutanasia*, în Peter Singer, *Tratat de Etică*

Cuvântul „eutanasiere” s-a format având la origine două cuvinte din limba greacă – *eu* și *thanatos* – semnificând, *ad literam*, „o moarte bună”. În zilele noastre, „eutanasiere” este

percepută ca fiind acțiunea de a provoca o moarte bună – „moartea din compasiune”, în care o persoană A pune capăt zilelor unei persoane B. (...)

Eutanasia poate fi voluntară chiar și în cazul în care persoana nu mai este capabilă să își exprime dorința de a muri în momentul în care i se curmă viața. Se poate considera că o persoană și-ar dori să moară dacă s-ar afla într-o situație în care, aflată într-o stare de suferință și de boală incurabilă, în urma unui accident care i-a afectat în mod definitiv facultățile mintale, nu ar mai putea decide între viață și moarte. Dacă, încă din momentele de luciditate, persoana respectivă și-a exprimat dorința de a muri dacă ar ajunge într-una din situațiile de mai sus, atunci se consideră că persoana care îi curmă viața în circumstanțele corespunzătoare acționează la cererea acesteia și realizează un act de eutanasiu voluntară.²

Eutanasia este *nevoluntară* în cazul în care persoana a cărei viață este curmată nu poate alege între viață și moarte independent – de exemplu, pentru că suferă de o boală incurabilă sau este vorba despre un nou-născut handicapat, sau din cauza unei boli sau a unui accident care au transformat o persoană aptă într-o persoană incapabilă definitiv, fără ca acea persoană să fi precizat anterior dacă ar accepta eutanasiu în anumite condiții.

Eutanasia este *involuntară* în cazul în care este aplicată unei persoane care ar fi putut să își dea sau nu consimțământul, dar nu l-a dat – fie pentru că nu i s-a cerut, fie pentru că i s-a cerut, dar nu și l-a dat, dorindu-și să trăiască. Deși cazurile clare de eutanasiu involuntară sunt relativ rare (de exemplu, când A o împușcă pe B fără ca B să își fi dat consimțământul de a fi salvată din mâinile unui torționar sadic), s-a afirmat că unele practici medicale acceptate (cum ar fi administrarea dozelor din ce în ce mai mari de calmante care duc la moartea pacientului sau neaprobarea opririi tratamentului care menține pacientul în viață) pot să conducă la eutanasiu involuntară. (...)

Potrivit unei concepții destul de des întâlnite, atât omisiunile, cât și acțiunile pot constitui eutanasiu. Biserica Romano-Catolică, în cadrul *Declarației asupra eutanasiu*, definește, de exemplu, eutanasiu ca fiind „o acțiune sau omisiune care prin ea însăși sau cu intenție cauzează moartea” (1980, p. 6). Această afirmație a generat apariția unor dezacorduri filosofice cu privire la *care* acțiuni sau omisiuni conduc la eutanasiu.

² Dar dacă odată aflată în acea situație se răzgândește?

Capitolul III – *Politica*

III.1. Libertatea

Conceptul de libertate este unu dificil de definit. Dificultatea definirii unui astfel de concept se află, în parte, și în faptul că acesta este în anumită măsură influențat de diferitele accepțiuni cu privire la natura umană, sensul vieții și ceea ce este bine și rău pentru un individ, grup de indivizi sau umanitate. Dacă acceptăm că există o divinitate și că aceasta conferă sensul vieții oricărui om, prin „libertate” vom înțelege altceva decât dacă am adopta o poziție existențialistă așa cum o prezintă Jean-Paul Sartre. În plus, diferitele libertăți sunt influențate de diferitele contexte politice și forme de guvernământ. Deși cu toții am experimentat libertatea, în diferitele sale înțelesuri, ne este greu să spunem ce este libertatea fără a face referire la lipsa acesteia. De aceea, de multe ori, vom întâlni „definiții” negative ale libertății: „libertatea este lipsa constrângerilor”, „libertatea este atunci când nu există limite”, etc. Dacă în antichitate libertatea oamenilor era discutată în relație cu diferite probleme de morală și politică, în ziua de azi vom se discută de diferite tipuri de libertate: politică, economică, religioasă, de exprimare, de conștiință. Nu puține sunt cazurile de state în care există libertate economică, dar nu există libertate religioasă și așa mai departe.

În multe discuții despre libertate aceasta nu va fi pusă într-un context concret, iar diversele nuanțe pe care aceasta le poate primi, deși interesante, nu schimbă realitatea din jurul nostru. Însăși conceptul de libertate nu există în natură. De exemplu, pentru stoici, libertatea ținea de libertatea gândurilor și a atitudinii, iar aceasta era singura care putea, fără a fi o deșertăciune, să fie urmărită. Orice altă libertate, economică, politică, erau doar iluzii provenite din o raportare greșită la cele inconjurătoare. Libertatea mai este corelată în discuții și cu capacitățile individuale puse în discuție. Spre exemplu o persoană deși este liberă să zboare, nu poate pentru că nu are aripi. Următoarele fragmente exemplifică câteva din accepțiunile conceptului:

Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*:

A constrânge un om înseamnă a-l împiedica să fie liber – dar liber față de ce anume? Aproape toți moralistii au făcut de-a lungul istoriei elogiul libertății. Precum fericirea sau binele,

precum natura sau realitatea, înțelesul acestui termen este atât de cuprinzător încât toate interpretările sunt, la prima vedere, posibile. Da nu îmi propun nici să discut istoricul acestui cuvânt proteiform și nici să trec în revistă cele peste două sute de accepțiuni ale lui recenzate de istoricii ideilor. Obiectivul meu se reduce la examinarea a doar două dintre ele – însă ambele fundamentale – două accepțiuni care au jucat un rol decisiv în istoria omenilor și, îndrăznesc să afirm, o vor face și de-acum încolo. Prima din aceste semnificații politice ale libertății pe care o voi numi li eu (ca și multi dintre predecesorii mei), semnificația „negativă”, este conținută în răspunsul la întrebarea „Care este câmpul în interiorul căruia subiectul – o persoană sau un grup de persoane – este sau ar trebui să fie lăsat să facă sau să fie ceea ce este capabil să facă sau să fie fără interferența altor persoane?” A doua, pe care o voi numi semnificația „pozitivă”, este implicată în răspunsul la întrebarea: „Pe ce sau pe cine se bazează autoritatea care poate obliga pe cineva să facă sau să fie ceva mai curând decât altceva?” Cele două întrebări sunt, în mod clar, diferite, chiar dacă răspunsurile ce li se dau se pot, parțial, suprapune.

Jean-Paul Sartre, *Ființa și Neantul*:

Consecința esențială a remarcilor noastre anterioare este că omul, fiind condamnat să fie liber, poartă greutatea întregii lumi pe umerii săi: el este responsabil de lume și de el însuși în calitate de manieră de a fi. Luăm cuvântul „responsabilitate” în sensul său obișnuit de „conștiință (de) a fi autorul incontestabil al unui eveniment sau al unui obiect”. În acest sens, responsabilitatea pentru-sinelui este copleșitoare, de vreme ce el este cel prin care se face să existe o lume; și, de vreme ce el este și cel care se face să fie, oricare ar fi deci situația în care se află, pentru-sinele trebuie să-și asume în întregime această situație cu coeficientul său propriu de adversitate, fie el insuportabil; el trebuie s-o asume cu conștiința orgolioasă de a-i fi autorul, căci cele mai rele inconveniente sau cele mai rele primejdii, care riscă să-mi atingă persoana, nu au sens decât prin proiectul meu; iar ele apar pe fondul angajamentului care sunt eu. Este, deci, absurd să ai de gând să te plângi, de vreme ce nimic străin nu a decis în legătură cu ceea ce simțim, cu ceea ce trăim sau cu ceea ce suntem. Această responsabilitate absolută nu este, de altfel, acceptare: ea este simplă revendicare logică a consecințelor libertății noastre: ceea ce mi se întâmplă mi se întâmplă prin mine, și eu n-aș putea nici să mă mâhnesc, nici să mă revolt, nici să mă resemnez. De altfel, tot ceea ce mi se întâmplă este al meu; trebuie să înțeleg prin asta,

mai întâi, că eu sunt întotdeauna, în calitate de om, la înălțimea a ceea ce mi se întâmplă, căci ceea ce i se întâmplă unui om datorită altor oameni și datorită lui însuși nu ar putea fi decât uman. Cele mai cumplite situații de război, cele mai rele torturi nu creează vreo stare de lucruri inumană: nu există situație inumană; doar prin frică, fugă și recursul la conduitele magice voi decide eu în legătură cu inumanul; dar această decizie este umană și-i voi purta întreaga responsabilitate. Dar, în plus, situația este a mea pentru că ea este imaginea liberei mele alegeri de mine însumi și tot ceea ce îmi prezintă ea este al meu, în sensul că mă reprezintă și mă simbolizează. Nu sunt oare eu cel care decide în legătură cu coeficientul de adversitate al lucrurilor și chiar și în legătură cu imprezibilitatea lor, decidând în legătură cu mine însumi? Astfel, nu există accidente într-o viață; un eveniment social care izbucnește brusc și mă antrenează nu vine din afară; dacă sunt mobilizat într-un război, acest război este războiul meu, el este după imaginea mea și îl merit. Îl merit, mai întâi, pentru că aș putea întotdeauna să mă sustrag lui, prin sinucidere sau dezertare: acești ultimi posibili sunt cei care trebuie întotdeauna să ne fie prezenți atunci când e vorba să luăm în considerare o situație. Nesustrăgându-mă, l-am ales; poate din comoditate, din lașitate în fața opiniei publice, pentru că prefer anumite valori celei a refuzului însuși de a face războiul (stima celor apropiați, onoarea familiei etc.) . Oricum, este vorba de o alegere.

III.2 Egalitate și dreptate

În *Politica*, Aristotel ne spune că dreptatea este o formă de egalitate. Noțiunea de egalitate, în gândirea politică, are două mari accepțiuni: una conform căreia, în mod fundamental, oamenii sunt egali și alta conform căreia se încearcă o distribuție egală a bunurilor economice/șanselor/puterii politice.

Prima accepțiune a noțiunii de egalitate, conform căreia oamenii sunt egali, pune în discuție însăși natura umană. În ce sens oamenii sunt egali? Evident că dacă vom lua în considerare înălțimea, greutatea, culoarea ochilor, capacitățile fizice sau intelectuale vom ajunge la concluzia că oamenii nu sunt egali. Nici măcar din punct de vedere moral oamenii nu pot fi considerați egali: nu toți oamenii doresc binele de fiecare dată și în aceeași măsură. Oamenii nu se nasc egali și nici nu pot deveni, în mod natural egali: cel puțin din punct de vedere al vârstei. Prin urmare teza conform căreia oamenii sunt, în mod fundamental, egali între ei face apel la

faptul că oamenii sunt egali între ei din punct de vedere al faptului că sunt oameni. Dar am observat deja că discuțiile cu privire la natura umană sunt diverse și nu au o soluție universal acceptată. Nu putem da un răspuns ținând cont de capacitățile intelectuale sau capacitățile de agent moral. Putem accepta un răspuns utilitarist și să spunem că oamenii sunt egali din punct de vedere al capacității lor de a simți plăcere și durere. Dar chiar și aici ne putem întreba dacă lucrurile stau într-adevăr așa. Apoi, criticii egalității ne spun că nu există nicio conexiune necesară între faptul că toți oamenii *sunt* egali și faptul că toți oamenii *trebuie* să fie tratați egal.

Cea de a doua accepțiune a conceptului de egalitate stă la baza diferitelor organizări politice și sociale care, la rândul lor, promovează anumite forme de economie. Putem discuta așadar despre egalitatea șanselor, egalitatea liberală, egalitate democratică și egalitate socialistă. Toate idealurile propuse de aceste tipuri de egalitate au neajunsuri și pot chiar să conducă la inegalitate. Următoarele fragmente ilustrează natura problematică dintre libertate și egalitate din antichitate:

Platon, *Republica*:

„Se zice că a face nedreptăți este, prin firea lucrurilor, un bine, a le îndura - un rău. Or, este mai mult rău în a îndura nedreptățile, decât este bine în a le face; astfel încât, după ce oamenii își fac unii altora nedreptăți, după ce le îndură și gustă atât din săvârșirea cât și din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-și facă nedrept, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage așezarea legilor și a convențiilor între oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se numește legală și dreaptă. Aceasta este - se zice - nașterea și firea dreptății care apare a se găsi între două extreme – cea bună: a face nedreptăți nepedepsit - și cea rea : a fi nedreptățit fără putință de răzbunare. Iar dreptatea, aflându-se între aceste două extreme, este cinstită nu ca un bine, ci din pricina slăbiciunii de a făptui nedreptăți. Fiindcă cel în stare să le făptuiască, bărbatul adevărat, n-ar conveni cu nimeni, nici că nu le va face, nici că nu le va îndura. Căci altminteri ar însemna că și-a pierdut mințile. Iată, Socrate, natura dreptății și obârșia ei, așa cum se spune. Iar că cei ce practică dreptatea, o fac fără voie, din pricina neputinței de a face nedreptăți, am înțelege lesne, dacă ne-am gândi în felul următor: să dăm și dreptului și celui nedrept îngăduința să facă ce vor și apoi să-i urmărim privind încotro îi va duce pofta fiecăruia. Ei bine, îl vom prinde pe omul cel drept în

flagrant delict, îndreptându-se spre aceeași țintă ca omul nedrept datorită poftelor a avea mai mult, pe care orice fire o urmărește ca pe un bine - doar legea și forța o conduc spre prețuirea egalității. Asemenea îngăduință, despre care vorbesc, ar fi maximă, dacă ei ar avea puterea pe care se zice că a avut-o odinioară Gyges, strămoșul Lydianului: se povestea, astfel, că omul acela era păstor în slujba regelui de atunci al Lydiei. Întâmplându-se să vină o ploaie mare și un cutremur, pământul s-a crăpat și s-a deschis o prăpastie sub locul unde el se afla. Văzând aceasta și mirându-se, păstorul a coborât și a văzut multe lucruri de basm, printre care și un cal de aramă, gol pe dinăuntru, cu mici porți. Vîrîndu-și capul pe acolo a văzut înăuntru un mort, de statură mai mare decît părea firesc pentru un om. Păstorul nu luă nimic altceva decît un inel de aur pe care mortul, altfel gol, îl avea la mîină și ieși. La adunarea obișnuită a păstorilor, când i se trimiteau lunar regelui produsele păstoritului, veni și păstorul avînd inelul. Așezîndu-se laolaltă cu ceilalți, i s-a întîmplat să răsucescă piatra inelului către sine, spre interiorul mîinii și, făcînd aceasta, deveni nevăzut pentru cei de față, care vorbeau despre el ca despre unul plecat. El se miră și, atingînd ușor inelul, răsuci piatra în afară, redevenind vizibil. Gîndindu-se să probeze dacă inelul avea întradevăr această putere, i se întîmpla astfel: cînd întorcea piatra înăuntru devenea nevăzut, cînd o întorcea în afară - vizibil. Băgînd de seamă aceasta, orîndui să fie printre solii trimiși la rege și, ajungînd acolo, îl înșelă cu regina. Apoi, împreună cu ea, îi pregăti regelui uciderea și îi luă astfel domnia. Așadar, dacă ar exista două astfel de inele și dacă pe primul l-ar avea omul drept și pe celălalt omul nedrept, se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stăpîn de piatră, încît să se țină de calea dreptății și să aibă tăria de a se înfrîna de la bunul altuia, fără să se atingă de el, atunci cînd îi este îngăduit și să ia din piață, nevăzut, orice ar voi, sau, intrînd în case, să se împreuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanțuri pe oricine ar dori, putînd face și alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă, făcînd așa ceva, prin nimic nu s-ar deosebi omul drept de celălalt, ci amîndoi s-ar îndrepta spre aceleași fapte. Așa fiind, aceasta este o bună dovadă că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic. Astfel, neexistînd un bine propriu al dreptății, oricînd și oriunde omul se gîndește că e în stare să săvîrșească nedreptăți, le face. Căci toată lumea crede în sinea ei că e mult mai profitabilă nedreptatea decît dreptatea (...)"

Aristotel, *Politica*:

De aceea, tuturor li se pare că dreptatea este un fel de egalitate, iar aceștia sunt de acord până la un anumit grad cu cele spuse în tratatele filosofice în care se discută probleme de etică, anume ce este și la cine se referă dreptatea, iar acolo se spune că ea trebuie să fie egalitatea celor egali. Dar nu trebuie lăsat deoparte modul în care există egalitatea și modul în care există inegalitatea, pentru că aici există o dificultate a filosofiei politice.

S-ar părea totodată că ar trebui ca magistraturile să se distribuie inegal tuturor în funcție de posesia superioară a unui anumit bine, dacă ei nu se deosebesc deloc în celelalte domenii lăsate de o parte, ei sunt din întâmplare egali, fiindcă cei care se deosebesc au parte diferită de dreptate și de criteriul meritului. Dar dacă acest lucru este adevărat, atunci preponderența drepturilor politice ar reveni celor care dețin în plus ceva după meriteriul culorii, al mărimii sau a altor bunuri de acest fel. Dar oare nu este vădită eroarea? Căci ea reiese în cazul altor științe și aptitudini: de exemplu, în cazul flautiștilor egali în arta lor, cele mai bune dintre flaute nu trebuie acordate celor de neam ales, pentru că ei nu vor cânta mai bine la flaut, ci instrumentul cel mai bun trebuie acordat celui care este cel mai bun interpret. Dacă această formulare nu este limpede, situația care urmează va fi clarificatoare. Căci, dacă cineva este superior după neam sau după frumusețe, și dacă fiecare reprezintă un bun mai mare decât interpretarea la flaut (mă refer la neam și la frumusețe), și ele întrec interpretarea la flaut analogic felului în care, în această artă, flautele urmau să se distribuie diferit celor care se deosebesc, atunci înseamnă că superioritatea trebuie raportată la scopul lucrării, iar superioritatea averii și neamului nu are nici un raport cu interpretarea la flaut (...).

Dar pentru că acest lucru este imposibil, este evident că și în privința virtuților politice este rațional ca magistraturile să nu fie disputate în numele oricărei inegalități. Dacă unii sunt iuți și alții sunt lenți, acesta nu este un motiv pentru care unii să aibă mai mult și alții mai puțin, ci diferența dintre ei poate aduce cu sine onoarea prin întrecerile gimnastice. Dar disputarea magistraturilor trebuie să aibă ca reper componentele cetății. De aceea, este rațional ca onoarea politică să fie pretinsă de cei care sunt de neam ales și de cei liberi, precum și de cei bogați. Căci este necesar să existe atât oameni liberi cât și aducători de impozite, pentru că nu este posibilă o cetate compusă din sclavi. Dar dacă acestea sunt necesare, atunci este evident că ele implică și simțul dreptății și virtutea războinică, pentru că nu se poate administra o cetate în lipsa acestora,

fiindcă fără cele dintâi cetatea nici nu poate exista, iar fără cele din urmă ea nu poate fi bine administrată.

III.3. Teorii politice moderne și contemporane

„Politica poate fi definită pe scurt ca fiind procesul prin care un grup de oameni cu opinii și interese inițial divergente ajung la decizii colective socotite îndeobște ca fiind obligatorii pentru respectivul grup și impuse ca o linie de conduită comună.”³ Din această definiție înțelegem, în primul rând, că discutăm despre politică atunci când opiniile oamenilor și/sau a grupurilor de oameni nu coincid – cel puțin în stadiu inițial. Înțelegem de aici că oamenii au viziuni diferite nu doar cu privire la ce este bine pentru propria persoană, ci și cu privire la ce ar fi bine și pentru alte persoane sau despre mijloacele prin intermediul cărora anumite scopuri pot fi atinse. Dacă toți oamenii ar avea, în mod automat, să aibă aceleași gânduri și hotărâri, politica nu ar mai avea un rost. Apoi, prin procesele politice, înțelegem acele procese prin care oamenii ajung la aceleași decizii. Acest aspect este dependent de persuasiune, negociere și mecanismul de luare a deciziilor finale. Putem întrevădea, deja, vastitatea pe care aceste părți ale politicii le pot primi – de la mecanisme și mijloace violente la mecanisme și mijloace raționale și pacifiste. De asemenea, un aspect pe care îl putem deduce este acela că decizia, care într-o modalitate sau alta este luată, are un caracter obligatoriu și are autoritate. Accentul cade aici pe acele politici care nu pot fi atinse decât prin efortul colectivității. Pentru ca deciziile devenite *politici* să poată fi aplicate în mod eficient și să aibă, în sine, o autoritate respectată de întreaga colectivitate, practica ne arată că politica este inseparabilă de putere. Deși se poate discuta și despre *politică* în afara existenței unui stat, putem observa de ce, datorită acestor caracteristici, politica este în stransă legătură cu statul. Aceste două fragmente surpind, antitetic, pozițiile cu privire la relația dintre individ, indivizi și stat:

Thomas Hobbes, *Leviatanul*:

Singurul mod de a institui o astfel de putere comună care să-i poată apăra de atacurile străine și de prejudecățile pe care și le pot provoca între ei, conferindu-le o siguranță de așa natură încât aceștia să se poată hrăni de unii singuri și să poată trăi mulțumiți prin propria muncă

³ Enciclopedia Blackwell a Gândirii Politice, ed. David Miller, trad. Dragan Stoianovici (București: Humanitas, 2006)

și prin roadele pământului, este acela de a conferi întreaga putere și forță unui singur om sau unei singure adunări de oameni care să reducă toate voințele lor, printr-o majoritate a vocilor, la o singură voință; cu alte cuvinte, să numească un om sau o adunare de oameni care să le poarte persoana și fiecare să se recunoască drept autorul oricăror acțiuni înlăptuite sau cauzate de cel care le poartă persoana, în acele lucruri care privesc pacea și siguranța comune; iar în aceste lucruri fiecare dintre ei să-și supună voința voinței lui și propriile judecăți judecății lui. Aceasta este mai mult decât un consimțământ sau un acord: este o unitate reală a tuturor în una și aceeași persoană, săvârșită printr-o convenție a fiecărui om cu fiecare om, ca și cum fiecare i-ar spune fiecăruia: autorizez acest om sau această adunare și îi cedez dreptul de a mă cârmui pe mine însumi, cu condiția ca și tu să-i cedezi dreptul tău și să-i autorizezi toate acțiunile în același mod.

Odată cu înlăptuirea acestui lucru, mulțimea astfel unită într-o singură persoană este numită COMUNITATE CIVILĂ, în latină CIVITAS. Aceasta este nașterea acelu mare LEVIATAN sau, mai curând (pentru a vorbi cu o mai mare reverență), nașterea acelu *Dumnezeu muritor* căruia îi datorăm, sub Dumnezeul neamurilor, pacea și apărarea noastră. Căci prin comunitatea civilă, el dispune de atât de multă putere, încât, prin spaima provocată de aceasta, este capabil să modeleze voințele tuturor în vederea păcii din interior și a ajutorului reciproc împotriva dușmanilor din afară. Iar în el rezidă esența comunității civile, care (pentru a o defini) este o singură persoană pentru ale cărei acțiuni fiecare membru al unei mari mulțimi, prin convenții reciproce ale unuia cu celălalt, s-a făcut autor, cu scopul ca acesta să poată folosi forța și mijloacele tuturor după cum va socoti ca este folositor pentru pacea și apărarea lor comună.

Iar cel care este purtătorul acestei persoane este numit SUVERAN și se spune că are *putere suverană*; iar oricine altcineva este SUPUS.

Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*:

Primul om care, împrejmuid un teren, s-a încumetat să spună *acesta este al meu* și care a găsit oameni destul de proști ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societății civile. De câte crime, războaie, omoruri, de câte mizerii și ororuri ar fi scutit omenirea cel care, scoțând țăruii sau astupând șanțul, ar fi strigat semenilor săi: „Feriți-vă să-l ascultați pe acest impostor; sunteți pierduți dacă uitați că roadele sunt ale tuturor și că pământul nu este al nimănui!” După

toate probabilitățile însă, lucrurile ajunseseră până acolo, încât nu mai puteau să rămână cum erau. Căci ideea de proprietate, depinzând de multe idei anterioare ce nu s-au putut naște decât succesiv, nu s-a format dintr-o dată în spiritul uman.

Capitolul IV – *Cunoașterea*

IV.1. Forme de cunoaștere și tipuri de adevăr

Parcurgând diferitele fragmente de până acum am încercat să obținem cunoștințe despre diferite teme. Totuși, conceptul de cunoaștere este unul foarte greu de definit, acesta primind o multitudine de înțelesuri din antichitate și până acum. Din dificultatea de a defini cunoașterea și cunoștințele apar ramuri filosofice care se ocupă de aceste întrebări. Gnoseologia și epistemologia sunt aceste ramuri filosofice. Termenul de „gnoseologie” provine din greca antică și este format din *gnosein* care înseamnă cunoaștere și *logos* care înseamnă, teorie sau știință. Termenul de „epistemologie” este, de asemenea, format din două cuvinte provenite din greca antică: *episteme* și *logos*. *Episteme* înseamnă, de asemenea, cunoaștere, dar se deosebește de *gnosis* prin faptul că se referă la o cunoaștere „sigură”, științifică, întemeiată, pe când *gnosis* se referă la orice formă de cunoaștere. Astfel, sumar vorbind, epistemologia se ocupă de teoriile cunoașterii științifice.

Din această scurtă explicație dintre diferențele etimologice dintre „gnoseologie” și „epistemologie” putem trage concluzia că, mai degrabă, este potrivit să vorbim despre procesul de cunoaștere. În procesul cunoașterii avem, de regulă, trei componente: subiectul cunoașterii – cel care cunoaște, obiectul cunoașterii – despre ce cunoaște și cunoștințele – reprezentate de conținutul lor și/sau relația dintre subiect și obiect.

În funcție de sursa lor, cunoștințele sunt directe sau indirecte. Cunoștințele directe se referă la acele cunoștințe care sunt obținute fără a avea nevoie de alte cunoștințe și provin fie din relația directă a subiectului și obiectului (simțuri) sau din interacțiunea subiect-obiect (obținute de la altcineva). Cunoștințele indirecte sunt obținute din cunoștințe anterioare, cu ajutorul rațiunii, prin raționament. Câteva fragmente care ilustrează câteva din modelele cunoașterii:

René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*:

Dar pentru că atunci doream să mă ocup doar de cercetarea adevărului, m-am gândit că trebuie să fac exact contrariul și să resping ca absolut fals tot ce ar conține un grăunte de îndoială, pentru a vedea dacă nu rămâne, în ceea ce cred, ceva absolut indubitabil. Astfel, din cauză că simțurile ne înșală uneori, am plecat de la presupunerea că nu există nici un lucru așa cum ele ne fac să ni-l imaginăm, fiindcă există oameni care se înșală în raționamentele privind cele mai simple chestiuni de geometrie, și comit paralogisme; considerând că eram supus erorii ca oricare altul, am respins ca false toate argumentele pe care le luasem mai înainte drept demonstrații. În fine, considerând că aceleași gânduri pe care le avem când suntem treji, pot să ne vină și când dormim, fără să fie adevărate, m-am hotărât să-mi imaginez că toate lucrurile care îmi pătrunseseră în spirit nu erau mai adevărate decât iluziile visurilor mele. Dar după aceea, mi-am dat seama că atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, trebuia să fiu ceva; și observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil și de sigur încât și cele mai extravagante presupoziii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam.

Examinând apoi cu atenție ce eram eu și văzând că putem să presupunem că nu am corp și că nu există nici o lume și nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuși să-mi închipui că nu exist, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că gândeam că mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, reieșea în mod foarte evident și cert, că exist. În timp ce dacă aș fi încetat să gândesc, chiar dacă tot ceea ce îmi imaginam ar fi fost adevărat, nu aveam nici un motiv să cred că aș exista; de aici am dedus că sunt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decât gândirea și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material.

John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*:

2. *Toate ideile vin pe calea senzației sau a reflecției.* Să presupunem, deci, că mintea este oarecum ca și o coală albă pe care nu stă scris nimic; că e lipsită de orice idee; cum ajunge ea să fie înzestrată? De unde dobândește ea această nemăsurată mulțime de idei pe care imaginația fără odihnă și fără margini a omului i-o înfățișează într-o diversitate aproape nesfârșită? De unde

are ea toate elementele rațiunii și ale cunoașterii? La aceasta eu răspund într-un cuvânt: din experiență. Pe aceasta se sprijină toată cunoașterea noastră și din aceasta provine în cele din urmă ea însăși. Observația noastră, îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile fie spre procesele lăuntrice ale minții noastre, pe care le percepem și asupra cărora reflectăm, este ceea ce procură intelectului toate elementele gândirii. Acestea două sunt izvoarele cunoașterii, de unde se nasc toate ideile pe care le avem sau pe le putem avea în chip natural.

3. *Obiectul senzației este primul izvor al ideilor.* Mai întâi, simțurile noastre venind în atingere cu anumite obiecte sensibile introduc în minte diferite percepții distincte ale lucrurilor, potrivit felurilor căi pe care acele obiecte lucrează asupra simțurilor; în acest fel ajungem la acele idei pe care le avem despre galben, alb, clad, rece, moale, dur, amar, dulce și toate acelea pe care le numim calități sensibile, despre care, atunci când eu spun că simțurile le introduc în minte, înțeleg că aduc în minte de la obiectele externe ceea ce produce acolo acele percepții. Acest însemnat izvor al celor mai multe dintre ideile pe care le avem, care depinde în întregime de simțuri și comunică prin ele cu intelectul, eu îl numesc „senzație”.

4. *Procesele minții noastre alcătuiesc celălalt izvor al ideilor.* În al doilea rând, celălalt izvor din care experiența alimentează intelectul cu idei este perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minți, când ea se îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobândit, care procese, atunci când sufletul ajunge să reflecteze asupra lor și să le examineze, dau intelectului o altă categorie de idei pe care nu le-ar fi putut dobândi numai de la lucrurile dinafară: asemenea idei sunt percepția, gândirea, îndoiala, credința, raționamentul, actul de cunoaștere, actul de voință și toate acțiunile felurite ale propriei noastre minți, de la care noi, fiind conștienți de ele și observându-le în noi înșine, primim în intelect idei tot așa de distincte ca și ideile pe care le primim de la corpurile care ne impresionează simțurile. Fiecare om are în el însuși în întregime acest izvor de idei și cu toate că acesta nu este un simț, întrucât nu are de-a face întru nimic cu obiectele exterioare, totuși se aseamănă foarte mult și ar putea fi numit destul de propriu „simț intern”. Dar cum eu numesc „senzație” celălalt izvor, pe acesta îl numesc „reflecție”, deoarece ideile pe care le procură acest izvor sunt numai acelea pe care mintea le dobândește reflectând asupra propriilor ei procese. Deci, prin reflecție, în partea următoare a acestei expuneri, aș vrea să se înțeleagă acea cunoștință pe care mintea o ia despre propriile ei procese și despre modurile lor, datorită căreia intelectul ajunge să aibă ideile acestor procese. Eu spun că acestea două, adică

lucrurile materiale exterioare ca obiecte ale senzației și procesele proprii noastre minți în interior ca obiecte ale reflecției, sunt pentru mine singurele elemente originare în care își găsesc începuturile toate ideile noastre. Eu întrebuițez aici termenul de „proces” într-un sens larg, cuprinzând nu numai acțiunile minții cu privire la ideile sale, ci și unele feluri de stări afective care se nasc uneori din ele, cum este mulțumirea sau neliniștea care se naște dintr-un gând oarecare.

Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*:

Nu încapă nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, căci prin ce altceva ar putea și deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mișcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compata, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență? Astfel, *cronologic*, nici o cunoaștere nu precede în noi experiența, și cu ea începe orice cunoaștere.

Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întregă *din* experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un compositum dein ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăși, adăos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i 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 cunoștință independentă de experiență și chiar de orice impresii ale simțurilor. Astfel de *cunoștințe* 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 cunoștințe derivate din izvoare empirice că noi suntem capabili să le avem sau că le avem *a priori*, fiindcă nu le deducem 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 temelii casei sale: el putea să știe *a*

priori că se va prăbuși, adică el nu avea nevoie să aștepte experiența pentru a ști că ea se va surpa de fapt. De cu totul *a priori* el nu putea totuși ști aceasta. Că și 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 cele care sunt posibile numai *a posteriori*, adică prin experiență. Dar printre cunoștințele *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 este un concept care nu poate fi scos decât din experiență.

IV.2. Adevăr și eroare

Nu am greși dacă am afirma că conceptul de adevăr este unul dintre cele mai greu de definit concepte din filosofie și logică. Acest lucru se datorează faptului că cu „adevăruri” nu operează doar filosofia sau doar logica. Gramatica, psihologia, teologia sau diferitele științe sunt domenii de studiu care operează și dezvoltă diferite teorii ale adevărului. De multe ori ceea ce este considerat ca fiind adevărat sau „adevărul” într-un domeniu este considerat fals sau ceva despre care nici măcar nu se poate vorbi în alt domeniu. Discuția despre adevăr ne interesează pentru că fără un punct de reper față de ce poate fi adevărul ne va fi foarte greu să înțelegem lumea din jurul nostru sau să nu fim induși în eroare.

Conform unor logicieni, logica este știința care se ocupă cu valorile de adevăr a propozițiilor și a rapoartelor între ele. Observăm că putem discuta despre valoarea de adevăr a unor propoziții. Este impropriu să spunem că „luna este adevărată” dar este potrivit să spunem că propoziția „luna există” este adevărată. Chiar și așa, nu toți filosofii sunt de acord că acest exemplu surprinde definiția adevărului. Acest articol, unul dintre cele mai influente articole din epistemologia secolului trecut reprezintă o foarte bună introducere în natura problematică a adevărului:

Edmund L. Gettier, *Este opinia adevărată și întemeiată cunoaștere?*:

În ultimii ani au fost făcute diferite încercări de a fixa condițiile necesare și suficiente pentru cunoașterea de către cineva a unei propoziții date. Încercările au fost adesea de așa natură încât ele pot fi puse într-o formă similară cu următoarea:

(a) S cunoaște că P

DDACĂ (i) P este adevărată,
(ii) S crede că P, și
(iii) S este întemeiat să creadă că P.

De exemplu, Chisholm a susținut că următoarea expresie ne dă condițiile necesare și suficiente pentru cunoaștere:

(b) S cunoaște că P

DDACĂ (i) S acceptă P,
(ii) S are temeiuri adecvate pentru P, și
(iii) P este adevărată.

Ayer a fixat condițiile necesare și suficiente ale cunoașterii după cum urmează:

(c) S cunoaște că P

DDACĂ (i) P este adevărată,
(ii) S este sigur că P este adevărată, și
(iii) S are dreptul să fie sigur că P este adevărată.

Voi argumenta că (a) este falsă prin aceea că condițiile propuse în cadrul ei nu constituie o condiție *suficientă* pentru adevărul propoziției că S cunoaște că P. Aceeași argumentare va arăta că (b) și (c) eșuează, dacă expresia „este întemeiat să creadă că” este înlocuită pretutindeni prin „are temeiuri adecvate pentru” sau „are dreptul de a fi sigur că” .

Voi începe prin a face două observații. Întâi, luând acel sens al lui „întemeiat” în care faptul că S este întemeiat să creadă P este o condiție necesară pentru faptul că S cunoaște P, este posibil pentru o persoană să fie întemeiată în a crede o propoziție care este de fapt falsă. În al doilea rând, pentru orice propoziție P, dacă S este întemeiat să creadă P, iar P implică Q, și S deduce Q din P și acceptă Q drept rezultat al deducției sale, atunci S este întemeiat să creadă Q. Păstrând aceste două observații în minte, voi prezenta acum două cazuri în care condițiile fixate

în (a) sunt valabile pentru o anumită propoziție, deși în același timp este fals că persoana în cauză cunoaște acea propoziție.

Cazul I:

Să presupunem că Smith și Jones concurează pentru o anumită slujbă. Și să mai presupunem că Smith are temeiuri puternice pentru următoarea propoziție conjunctivă:

(d) Jones este cel care va primi slujba, și Jones are zece monede în buzunar.

Temeiurile lui Smith pentru (d) ar putea fi că președintele companiei l-a asigurat că Jones va fi în cele din urmă selectat și că el, Smith, a numărat monezile din buzunarul lui Jones acum zece minute. Propoziția (d) Implică:

(e) Cel care va primi slujba are zece monezi în buzunar.

Să presupunem că Smith sesizează implicația de la (d) la (e), și acceptă (e) pe temeiul lui (d), pentru care el are temeiuri puternice. În acest caz, Smith este clar întemeiat să creadă că (e) este adevărată.

Dar să ne imaginăm mai departe că, fără știința lui Smith, el însuși, și nu Jones, va primi slujba, și de asemenea, fără știința lui Smith, el însuși are zece monede în buzunar. Propoziția (e) este atunci adevărată, deși propoziția (d), din care Smith a inferat (e), este falsă. În exemplul nostru, atunci, fiecare dintre următoarele este adevărată: (i) (e) este adevărată, (ii) Smith crede că (e) este adevărată, și (iii) Smith este întemeiat să creadă că (e) este adevărată. Dar este la fel de clar că Smith nu cunoaște că (e) este adevărată; căci (e) este adevărată în virtutea numărului de monede din buzunarul lui Smith, în timp ce Smith nu cunoaște câte monede sunt în buzunarul lui Smith, și își bazează opinia sa că (e) pe o numărare a monezilor din buzunarul lui Jones, despre care el crede în mod fals că este cel care va primi slujba.

Cazul II:

Să presupunem că Smith are temeiuri puternice pentru următoarea propoziție:

(f) Jones deține un Ford.

Temeiurile lui Smith ar putea fi că Jones deținea o mașină în toate momentele din trecut înregistrate în memoria lui Smith, totdeauna un Ford, și că Jones tocmai i-a oferit o plimbare lui Smith în timp ce conducea un Ford. Să ne imaginăm acum că Smith are un alt prieten, Brown,

fiind complet neștiutor cu privire la locul în care se află acesta. Smith selectează trei toponime complet la întâmplare, și construiește următoarele trei propoziții:

- (g) Fie Jones deține un Ford, fie Brown este în Boston;
- (h) Fie Jones deține un Ford, fie Brown este în Barcelona;
- (i) Fie Jones deține un Ford, fie Brown este în Brest-Litovsk.

Fiecare dintre aceste propoziții este implicată de (f). Să ne imaginăm că Smith realizează implicația de la (f) la fiecare dintre aceste propoziții pe care le-a construit, și purcede la a accepta (g), (h) și (i) pe baza lui (f). Smith a inferat corect (g), (h) și (i) dintr-o propoziție pentru care are temeiuri puternice. Smith este prin urmare complet întemeiat în a crede fiecare dintre aceste trei propoziții. Smith, desigur, nu are idee unde se află Brown.

Dar să ne imaginăm acum că se realizează două condiții suplimentare. Întâi, Jones nu deține un Ford, ci conduce în prezent o mașină închiriată. Iar în al doilea rând, prin cea mai pură coincidență, și în întregime fără știința lui Smith, locul menționat în propoziția (h) se întâmplă să fie în realitate locul în care este Brown. Dacă aceste două condiții se realizează, atunci Smith nu cunoaște că (h) este adevărată, deși (i) (h) este adevărată, (ii) Smith crede că (h) este adevărată, și (iii) Smith este întemeiat să creadă că (h) este adevărată.

Aceste două exemple arată că definiția (a) nu fixează condiții suficiente pentru cunoașterea de către cineva a unei propoziții date. Aceleași cazuri, cu modificările potrivite, vor fi suficiente pentru a arăta că nici definiția (b), nici definiția (c) nu realizează acest lucru.

Capitolul V – Câteva exerciții

Răspundeți la următoarele întrebări alegând răspunsul corect. Există o singură variantă corectă.

1. Dacă pentru J. P. Sartre existența precede esența atunci:

- a. natura umană este dată
- b. omul deține o libertate limitată
- c. omul se construiește pe sine
- d. alegerile sunt imposibile

2. Deoarece comportamentul uman presupune deliberare și alegere între bine și rău, omul este o ființă:

- a. care fabrică unelte
- b. finită
- c. instinctuală
- d. morală

3. Controversa legată de problema eutanasiei este o temă a eticii:

- a. hedoniste
- b. aristotelice
- c. aplicate
- d. tradiționale

4. Libertatea omului în societate angajează și responsabilitatea acestuia, în sensul:

- a. discriminării celorlalți
- b. respectării legilor
- c. încălcării regulilor
- d. dominării celorlalți

5. Potrivit lui J. St. Mill, libertatea individuală poate fi diminuată legitim în situația în care:

- a. se dorește subordonarea societății civile

- b. se previne încălcarea libertății celorlalți
- c. se impune anularea drepturilor omului
- d. se instaurează un regim dictatorial

6. Dreptul la indemnizație pentru creșterea copilului este un drept:

- a. natural
- b. negativ
- c. cultural
- d. pozitiv

7. În accepțiunea lui Imm. Kant, judecățile a posteriori sunt acelea care:

- a. provin din experiență
- b. preced experiența
- c. nu au legătură cu experiența
- d. sunt pur raționale

8. Propoziția *iarba este verde este adevărată*, dacă și numai dacă, prin confruntare cu realitatea, se constată că iarba este verde, potrivit teoriei adevărului:

- a. coerență
- b. corespondență
- c. utilitate
- d. pragmatic

9. Conceptul de fericire este înlocuit cu conceptul de datorie în etică:

- a. teleologică
- b. deontologică
- c. hedonistă
- d. eudaimonistă

10. Datorită garantării drepturilor negative, proprietatea privată este protejată împotriva:

- a. intervenției divine

- b. calamităților naturale
- c. intervenției statului
- d. destinului

11. La întrebarea „Care acțiuni sunt bune și care sunt rele?” răspunde:

- a. epistemologia
- b. estetica
- c. gnoseologia
- d. morala

12. Libertatea negativă presupune:

- a. existența condițiilor necesare pentru atingerea scopurilor individuale
- b. restrângerea intervenției statului în sfera vieții individuale la un nivel minim
- c. implicarea în acțiuni dăunătoare ordinii social-politice
- d. intervenția amplă a statului în sfera vieții individuale

13. Formele pe care le poate avea eutanasia sunt:

- a. inopinată, inoportună
- b. rară, frecventă
- c. inconsistentă, improprie
- d. involuntară, voluntară, non-voluntară

14. Forma de cunoaștere posibilă prin implicarea simțurilor este:

- a. empirică
- b. rațională
- c. emergentă
- d. sistematică

15. Potrivit filosofului Immanuel Kant, prin termenul cunoștințe *a priori* înțelegem judecăți:

- a. tacite, dar evidente
- b. independente de orice experiență

- c. implicite, dar clar exprimate
- d. bazate pe experiență

16. Imperativul categoric formulat de Imm. Kant, presupune să acționezi întotdeauna:

- a. numai pentru dobândirea plăcerii și evitarea suferinței, conform principiului celei mai mari fericiri
- b. conform principiului maximizării fericirii, astfel încât să crească intensitatea fericirii și numărul de oameni fericiți
- c. numai conform acelei maxime prin care să poți vrea, totodată, ca ea să devină o lege universală
- d. conform principiului prin care să poți vrea, totodată, să maximizezi utilitatea sau fericirea

17. Întrebarea „De ce exist?” vizează problematica:

- a. relației dintre identitate și alteritate
- b. progresului cunoașterii
- c. relației dintre adevăr și eroare
- d. sensului vieții

18. Aristotel este un reprezentat al eticii:

- a. teleologice
- b. deontologice
- c. utilitariste
- d. hedoniste

19. Concepția potrivit căreia mintea omului este o *tabula rasa* aparține lui:

- a. Aristotel
- b. John Locke
- c. René Descartes
- d. Immanuel Kant

20. O opinie adevărată și întemeiată este:

- a. o siguranță

- b. o certitudine
- c. o cunoștină
- d. o judecată

Rezolvare itemi:

- 1 - c
- 2 - d
- 3 - c
- 4 - b
- 5 - b
- 6 - d
- 7 - a
- 8 - b
- 9 - b
- 10 - c
- 11 - d
- 12 - b
- 13 - d
- 14 - a
- 15 - b
- 16 - c
- 17 - d
- 18 - a
- 19 - b
- 20 - c



Bibliografie:

- Aristotel, *Politica*, trad. Alexander Baumgarten (București IRI, 2001);
- Albert Camus, *Mitul lui Sisif* (Iași: Polirom, 2020);
- Biblia sau Sfânt Scriptură, <http://www.bibliaortodoxa.ro>;
- Edmund L. Gettier, „Is Justified True Belief Knowledge?”, în *Analysis*, Vol. 23, No. 6, 1963, trad. Gheorghe Ștefanov;
- Elena Lupșa, Gabriel Hacman, *Filosofie: tip B: manual pentru clasa a XII-a* (București: Editura Didactică și Pedagogică, 2017);
- Immanuel Kant, *Întemeierea Metafizicii Moravurilor*, ed. Valentin Mureșan (București: Humanitas, 2007);
- Immanuel Kant, *Critica Rațiunii Pure*, trad. Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc (București: Univers Enciclopedic Gold, 2014);
- Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, trad. Laurențiu Ștefan-Scalat (București: Humanitas, 1996);
- Jean-Paul Sartre, *Existențialismul este un umanism*, <https://paideiacab.files.wordpress.com/2013/05/sartre-jean-paul-existentialismul-este-un-umanism.pdf>
- Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul: Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu (Editura Paralela 45);
- Peter Singer, *Tratat de Etică*, trad. Vasile Boari, Raluca Mărincean (Iași: Polirom, 2006);
- Platon, *Republica*, trad. Andrei Cornea (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1986);
- René Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, în: *Două tratate filosofice* (București: Humanitas, 1992);
- René Descartes, *Discurs asupra metodei* (Editura Academiei Române, 1990);
- Thomas Hobbes, *Leviatanul*, trad. Alexandru Anghel (Editura Herald: 2017);
- www.ebacalaureat.ro