

# CÂTEVA REPERE DE EPISTEMOLOGIE CU INFLUENȚE ÎN CERCETAREA ȘTIINȚIFICĂ UNIVERSITARĂ ACTUALĂ

## SOME EPISTEMOLOGY REFERENCES THAT INFLUENCE THE UNIVERSITY SCIENTIFIC RESEARCH OF TODAY

*Prof. univ. dr. Adrian GORUN\**

### **Abstract:**

*KNOWLEDGE OF THE OUTER WORLD, AS WELL AS THE KNOWLEDGE OF MAN, ARE NOT ONLY NECESSARY BUT ALSO COMPLEMENTARY. THE NATURAL AND SOCIAL WORLD - THE "OUTER AND INNER REALITY OF MAN" - IS AN OBJECT OF RESEARCH FOR SCIENCE, BUT AT SOME POINT SCIENCE ITSELF BECOMES THE OBJECT OF PHILOSOPHICAL AND SCIENTIFIC INVESTIGATION. THE BASIC COMPONENT OF THE THEORY OF SCIENCE IS EPISTEMOLOGY - THE PHILOSOPHICAL STUDY OF SCIENCE APPROACHED AS A SYSTEM.*

**Keywords:** *EPISTEMOLOGY REFERENCES, UNIVERSITY SCIENTIFIC RESEARCH, KNOWLEDGE*

### 1. *Epistemologia – ramură a metaștiinței*

Termenul epistemologie, etimologic, provine din limba greacă (epistemé=știință; logos=teorie), desemnând *teoria științei*. Dar studiul științei s-a diversificat din ce în ce mai mult, constituindu-se *ramuri distincte* precum istoria științei, metodologia științei, politica științei, economia științei etc. De altfel, pentru desemnarea integrală a universului științei despre știință s-au creat noi termeni precum: scientologia sau *metaștiința*, epistemologia reprezentând doar una din ramurile teoriei științei<sup>1</sup>.

Cunoașterea lumii exterioare, ca și cunoașterea omului sunt nu doar necesare, ci și complementare. Lumea naturală și socială – „realitatea exterioară și interioară omului?” – constituie obiect de cercetare pentru știință, însă, la un moment dat, știința însăși devine obiect de investigație filosofică și științifică. Este momentul în care se constituie *știința științei, teoria științei, metaștiința*.

Este necesară evitarea capcanei prin care *analiza științei* se confundă cu *analiza științifică*: „Analiza științifică a obiectului științei este făcută de știința însăși; biologia, de pildă, analizează fenomenele biotice, sociologia analizează societatea și procesele sociale etc. În schimb, analiza științei generează o teorie care diferă de oricare ramură a științei și de întreaga știință căreia i se aplică, asupra căreia poartă. Dar analiza științei poate fi făcută din numeroase direcții și modalități variate, știința ca obiect de cunoaștere putând fi investigată

---

\* Adrian Gorun este membru asociat al AOSR „Academy of Romanian Scientist, Splaiul Independenței 54, 050094, Bucharest, România”

<sup>1</sup> Vezi Ștefan Georgescu, *Epistemologie, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978, p.3*

sub unghiuri diferite”<sup>2</sup>. Asemenea unghiuri pot viza: cercetarea activității științifice în evoluția ei (*istoria științei*), dependența muncii științifice, a randamentului ei de însușirile individuale ale cercetătorilor (*psihologia științei*, care descrie structura mentală și caracterologică cea mai favorabilă pentru cercetarea științifică și inovație, raportul dintre atributele înnăscute și dobândite și modalitățile de formare și cultivare a celor de pe urmă, modalitățile de armonizare a indivizilor în echipe de cercetare etc.), descrierea căilor urmate în cercetarea științifică, a metodelor și tehnicilor inovației intelectuale (metodologia creației științifice), corelația dintre situația științei și realitățile sociale, inclusiv dependența științei de infrastructura și structura socială (sociologia cunoașterii științifice), modalitățile de comunicare, răspândire și aplicare a cunoștințelor științifice, cercetarea tendințelor de disociere sau conjuncție a subdomeniilor și ramurile științei (*scientica*) ș.a.m.d.<sup>3</sup>.

Componenta de bază a teoriei științei este epistemologia – studiul filosofic al științei abordate ca sistem: „Epistemologia nu pretinde să cunoască lumea, aceasta fiind monopolul indiscutabil al științei. Epistemologia apare ca o reflecție asupra științei, situându-se deci la alt nivel decât știința; și este necesar să nu se confunde aceste nivele, întrucât (...) unele norme valabile într-unul, nu mai sunt în celălalt. Epistemologia este studiul științei sub aspectul cunoștințelor căpătate și al mijloacelor puse în joc pentru a le obține; este, evident, de esența epistemologiei, ca studiu critic al cunoașterii, de a fi o reflecție a gândirii asupra gândirii”<sup>4</sup>.

Ca reflecție critică asupra întregii cunoașteri științifice, epistemologia unifică valoarea operațiilor intelectuale și fixează principiile și regulile activității de cunoaștere în genere, condițiile fundamentale ale cunoașterii: „Reconstituind demersurile științei, ea se apleacă mai atent asupra subiectului pentru a controla funcționarea cunoașterii, procedeele acesteia pentru a construi știința”<sup>5</sup>. Preocupările în domeniul reflecției critice asupra cunoașterii s-au identificat după ce Im. Kant a elaborat *Critica rațiunii pure*, „o invitație adresată rațiunii ca să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile ei, adică pe aceea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările ei neîntemeiate”<sup>6</sup>.

Se subînțelege că epistemologia – ca discurs asupra științei – nu se identifică cu teoria întregii cunoașteri: ea este ramura teoriei științei și a filosofiei care cercetează originea, structura metodele și validarea cunoașterii științifice (unii autori o numesc și „teoria certitudinii” sau „criteriologie”). „Epistemologia are drept sarcină să stabilească condițiile, valoarea și limitele cunoașterii științifice, să stabilească gradul de îndoială și de certitudine pe care îl comportă știința dobândită, precum și metodele prin care se poate atenua îndoiala și spori certitudinea<sup>7</sup>. Din perspectivă istorică trebuie făcută distincția între termenul epistemologie (folosit îndeosebi începând cu secolul al XIX-lea „în vocabularul specializat al filosofiei”<sup>8</sup> și preocupările privind discursul asupra științei, care, în forme elementare, au apărut încă din antichitate, dezvoltându-se continuu ulterior. Fiind produsul unui discurs de factură critică, epistemologia nu avea cum să apară în gândirea spontană: „Mintea oamenilor primitivi nu și-a pus probleme epistemologice întrucât pentru omul primitiv n-a existat conștiința destul de netă a actelor de cunoaștere. Pe primele trepte de evoluție istorică omul avea cunoștința de lucrurile care îl încurajau și de care era obligat să țină seama. El n-a putut avea cunoștința clară a activității gândirii sale, prin care cunoștea aceste lucruri și, în consecință, nu s-a întrebat care este mecanismul și care este valoarea cunoașterii, nici dacă

---

<sup>2</sup> Ibidem, p.5

<sup>3</sup> Ibidem, pp.5-6

<sup>4</sup> Ibidem, p.7

<sup>5</sup> Ibidem, p.9

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1960, p.13

<sup>7</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.* p.13

<sup>8</sup> *Enciclopedia Universalis*, Paris, France SA, 1970, p.370

gândirea, cunoașterea îi prezintă lucrurile cum sunt în realitate”<sup>9</sup>.

Întrucât epistemologia este o ramură a metaștiinței, este cert că demersul de reflecție – de regulă critic – asupra științei este ulterior atât științei cât și primelor etape ale gândirii filosofice (gândire centrată aproape exclusiv pe ontologie). De altfel, metaștiința „semnifică literal un studiu care vine după știință și care poartă asupra ei luând-o ca obiect”<sup>10</sup>.

Trebuie amintit că orientările și curentele antifilosofice (pozitivismul lui August Comte, ideile contestatoare promovate de Edmond Goblot la adresa filosofiei) au vizat și epistemologia, fără a ține cont de faptul că știința are nevoie de filosofie „în măsura în care vrea să se înțeleagă, să-și cunoască întinderea și valoarea”. Pentru că epistemologia nu reprezintă altceva decât „investigarea filosofică a posibilității și valorii cunoașterii științifice, iar valoarea cunoașterii are ca determinări fundamentale *adevărul și certitudinea*”<sup>11</sup>.

Ca ramură a metaștiinței, epistemologia are legături strânse cu psihologia și logica, întrucât cunoașterea reprezintă obiectul comun al celor trei discipline. Diferă unghiul de abordare al cunoașterii. Astfel, psihologia „înfățișează cunoașterea umană, așa cum procedează și cu activitatea și cu voința omului, ca ceva trăit de subiect, dezvăluind geneza proceselor psihice cognitive, specificitatea și etapele dezvoltării lor psihologice, specificitatea lor și etapele dezvoltării lor; psihologia „se ocupă de fenomenul real de cunoaștere, așa cum apare el ca act al subiectului”, fără a fi preocupată de valoarea cunoașterii” (preocupare ce aparține epistemologiei și logicii)<sup>12</sup>. Logica, ca și epistemologia își pun problema valorii cunoașterii, însă, în timp ce logica se preocupă aproape exclusiv de „condițiile de validitate care trebuie să fie îndeplinite în ordonarea, în aranjarea reciprocă a acestor conținuturi de gândire” (adică „veghează” la corectitudinea funcționării gândirii), epistemologia vizează, în plus, în ce măsură conținutul enunțat se raportează la obiectul cunoașterii. Procedând astfel, epistemologia se manifestă ca o teorie a valorii cunoașterii: „Epistemologia studiază raportul universului cunoștințelor cu universul real-natural și social-uman sub aspectul conformității primului cu al doilea, adică cu scopul de a releva măsura în care cunoașterea, știința poate modela obiectul său.

Ea cercetează deci valoarea de adevăr a cunoașterii științifice, care nu este unică, dar este cea mai înaltă, întrucât subsumează pe celelalte, și anume simplitatea, coerența, eficacitatea etc. Obiectul epistemologiei este deci adevărul.

Ea este menită să releve totodată certitudinea, în înțelesul precizat, de sesizare, de înțelegere, de cunoaștere a însuși faptului de a conține adevărul”<sup>13</sup>.

## 2. Specificul demersului epistemologic și lebedele gri

Un aspect care a generat multe controverse în privința epistemologiei este acela că ea reprezintă un mod de a gândi gândirea, având și statutul de „judecător” și pe cel de „parte” a procesului: „Pentru investigarea gândirii nu se dispune de alt mijloc decât de gândirea însăși, a cărei valoare este supusă cercetării”<sup>14</sup>. De aceea există un risc major în epistemologie, acela de a *prejudeca ceea ce trebuie stabilit*, risc ce poate fi diminuat prin eliminarea din această știință a prezumțiilor (presupozițiilor). Termenul de presupozitie (prejudecată) nu semnifică în cazul de față o condiție prealabilă, ci „o idee luată drept adevărată fără verificare, fără justificare, fără fundamentare”<sup>15</sup>. Prin urmare, interdicția derivată din cerința înlăturării

<sup>9</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.* p.13

<sup>10</sup> Ibidem, p. 14

<sup>11</sup> Ibidem, p. 17

<sup>12</sup> Ibidem, p. 19

<sup>13</sup> Ibidem, p.20

<sup>14</sup> Ibidem, p.23

<sup>15</sup> Ibidem

presupozițiilor vizează „adoptarea de idei pe baza autorității («jurare în verba magistri») adică acceptarea lor fără a le supune verificării sau, în general, criticii”<sup>16</sup>.

Am vorbit mai pe larg în capitolele anterioare despre incertitudine și imprevizibil, arătând limitele raționamentelor de tip inductiv. Cerința epistemologică a renunțării la prezumții impune unificarea, examinarea tuturor ideilor, chiar a ideilor decretate ca fundamentale, în linia lui Descartes (îndoiala metodică impusă până aproape de absolut prin celebra frază „Dubito cogito, cogito ergo sum”). Mergând până la fondarea ideilor fundamentale de fiecare dată, s-ar ajunge la o imposibilitate a demersului („regresus ad infinitum”): „... dacă întemeierea ideilor este redusă la demonstrare”, atunci „ar fi într-adevăr contradictoriu să postulezi o fundamentare a ideilor fundamentale prin demonstrare, întrucât aceasta înseamnă să te bazezi pe alte idei încă mai fundamentale, regresând la infinit (...). A cere să se demonstreze totul pe cale deductivă este a cere să se multiplice la infinit numărul verigilor intermediare dintre concluzie și premise, adică o imposibilitate”<sup>17</sup>.

În încercarea de a da consistență construcțiilor silogistice Aristotel apelează la *principii* (care nici nu pot fi demonstrate, nici nu au nevoie – în opinia lui – de demonstrație) ele fiind considerate și recunoscute cu o certitudine superioară prin raportare la tot ce se poate deduce din ele.

Demonstrația reprezintă, prin urmare, un mod de derivare, de explicitare a adevărului judecăților. De aceea, în cadrul științei, „în câmpuri limitate ale ei, presupuziția sub forma fundamentului demonstrației este foarte frecvent utilizată și deosebit de eficace. Ea se instituie pe calea postulatelor, prin construirea sistemelor deductive, inclusiv în forma axiomatică, pe postulate mai curând decât pe axiome”<sup>18</sup>. Numai că postulatele sunt *presupuneri, ipoteze, sunt propoziții luate ca fundament logic al argumentării*, fără a avea asigurări privitoare la adevărul lor.

Adică, valoarea postulatelor este mai mult *justificativă*, din moment ce este dată utilitatea lor („valoarea postulatelor se justifică prin rezultatele pe care le mijlocesc”<sup>19</sup>).

Așa se explică și de ce unele științe construite pe postulate dovedite ulterior eronate, se mențin și se dezvoltă în continuare (geometriile neeuclidiene nu au anulat geometria lui Euclid întemeiată pe postulatul „dreptelor paralele”; descoperirea quarcilor nu a periclinit statutul fizicii cuantice, respirația tisulară, o dată demonstrată, nu a pus la îndoială valențele biologiei clasice ș.a.m.d.).

Este deja de notorietate că în axiomatica modernă teoriile nu mai reprezintă „sisteme pur deductive”, ci, în situațiile în care acestea sunt întemeiate pe prezumții, pe postulate, devin sisteme ipotetico-deductiv<sup>20</sup>. Prin urmare, în știință devine uzual procedeul de a pune la baza demonstrației anumite idei, fără să se fi verificat în prealabil adevărul lor. Numai că în epistemologie lucrurile nu stau la fel: „Demonstrația este o metodă indispensabilă și fructuoasă în știință, dar nu poate funcționa în știința despre știință, în epistemologie; nu tot ceea ce este valabil în știință este și în teoria despre știință, în metaștiință. De aici necesitatea imperioasă de a nu confunda planurile, de a nu gândi dogmatic, în verdicte universal valabile”<sup>21</sup>.

Epistemologia trebuie să cerceteze critic fundamentele științei, să descopere baza „întregii științe” justificarea ideilor prin idei fiind insuficientă în demersul epistemologic. Înțelegând această insuficiență, anumite curente filosofice au căutat întemeierea științei („punctul de sprijin” al acesteia) în experiență, însă experiența cum vom vedea ulterior, este

---

<sup>16</sup> Ibidem

<sup>17</sup> Ibidem, p.24

<sup>18</sup> Ibidem, pp.24-25

<sup>19</sup> Ibidem, p.25

<sup>20</sup> Ibidem

<sup>21</sup> Ibidem

înțeleasă extrem de diferit de aceste curente. Ca de altfel, tot diferit, fiind înțelese problema valorii gândirii, a încrederii în datele oferite de ea.

Studiul antecedentelor epistemologiei ne ajută să înțelegem și istoria problemei Lebedei Negre, pentru că demersul epistemologic s-a conturat, dobândind un specific aparte (o identitate) de-a lungul timpului, așa cum se va vedea în continuare. Ne vom opri la câteva repere pe care le considerăm semnificative în înțelegerea istoriei problemei Lebedei Negre.

*a) Perioada precritică a istoriei cunoașterii; geneza conștiinței critice*<sup>22</sup>

Fiind un produs al orientării gândirii asupra ei însăși (al cunoașterii cunoașterii), epistemologia nu a avut cum să se contureze în perioada în care cunoașterea a fost cvasigeneral orientată *spre* obiect, fără a se cunoaște pe sine însăși (de exemplu ionienii erau considerați mai degrabă «fizicieni», «cosmologi» decât filosofi). O primă divizare în „lumea sofiei” apare atunci când filosofi precum Democrit, Anaxagoras, Socrate și – mai ales – Platon și Aristotel au făcut *din cunoaștere obiect de cunoaștere* însă, investigațiile lor erau preocupate de *mecanismele și formele cunoașterii și nu de valoarea cunoașterii*. De pildă, realizând o descriere analitică a mecanismului cunoașterii, Democrit susține că ea se bazează pe *efigii, eidole, simulacre* înțelese ca „membrane ușoare ce se desprind de la suprafața lucrurilor și, pornind în toate direcțiile, pătrund în simțuri unde transportă imaginea acestora. Înțelegând astfel cunoașterea perceptivă, Democrit consideră senzațiile infailibile, adevărul acestora nefiind pus la îndoială (simțurile nu ne înșală: „tot ce ele simt, oricând așa e”<sup>23</sup>). Concepția lui Democrit privitoare la caracterul pasiv al cunoașterii senzoriale (simțurile nici nu adaugă ceva, nici nu diminuează ceva în privința „efigiilor” pe care le primesc) pune bazele dogmatismului spontan (de reținut că Xenofan semnaleză dificultatea găsirii adevărului și dificultatea recunoașterii lui, introducând astfel ideea îndoielii în privința rezultatelor cunoașterii).

Treptat, între curentele de gândire, dar și în interiorul acestora, apar contradicții: „Heraclit din Efes afirmă cu vigoare devenirea neîncetată și relativitatea: «soarele este în fiecare zi nou», «nu te poți scufunda de două ori în același râu, căci apele lui se scurg fără încetare». Opus, Parmenide din Elea susține că existența este imuabilă și absolută. Contradicții au fost văzute și în interiorul aceleiași doctrine: ca apa să genereze totul, inclusiv focul (Thales) sau ca din foc să se nască și apa (Heraclit), contrazicea constatarea curentă că apa stinge focul”<sup>24</sup>. Aceste contradicții au stârnit bănuiala că nu toate cunoștințele sunt adevărate, accentuând îndoiala asupra gândirii, mai precis, asupra capacității ei de a realiza adevărul.

Un moment peste care nu se poate trece este cel reprezentat de sofisti – „gânditori care s-au consacrat tocmai opunerii explicațiilor filosofilor unele altora”<sup>25</sup>. Aceștia depistau contradicții aproape în tot și toate (la Parmenide cu el însuși, între Parmenide și Heraclit, între concepțiile fiecăruia și simțul comun). Remarca lui Ștefan Georgescu privind sofistii este semnificativă: „Sofistii n-au inventat argumente noi, ci împrumutându-le, s-au mărginit să le analizeze cu iscusință. Pornind de la idei atât de opuse (Heraclit și Parmenide), ei au ajuns la aceeași concluzie: lucrurile nu sunt pentru fiecare decât ce îi par: «omul este măsura tuturor lucrurilor» (Protagoras)”<sup>26</sup>. Îndoindu-se de obiectivitatea adevărului, ei se îndoiesc și de viabilitatea științei însă, deși pun bazele unei epistemologii negative, au un merit de necontestat: „Meritul sofistilor constă în aceea că, evidențiind contradicțiile filosofilor din trecut, au insuflat celor viitori grija pentru limpezirea și coerența gândirii, au inaugurat preocuparea de a supune criticii cunoașterea dobândită, au ridicat primii problema

<sup>22</sup> Ibidem, pp.31-37

<sup>23</sup> Lucretius S. – Carus T., *Poemul naturii*, București, Editura științifică, 1965, p.27

<sup>24</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.*, p.33

<sup>25</sup> Ibidem

<sup>26</sup> Ibidem

fundamentelor gândirii”<sup>27</sup>.

Primul care a criticat sofistii a fost Socrate. Preocupat de a demonstra *cum* se obțin adevărul și certitudinea și nu de problema *dacă* gândirea le poate obține, Socrate susține că „știința are ca obiect generalul și ca instrument conceptul, care nu se oprește la individual și accidental, nu este labil și contradictoriu; tocmai acest instrument – conceptul – face posibil acordul omului cu el însuși și cu alții”<sup>28</sup>. Având în vedere o *certitudine subiectivă*, el nu se îndoiește de posibilitatea gândirii de a obține adevărul și certitudinea.

Cel care dă certitudinii o semnificație obiectivă este Platon prin susținerea existenței obiective a conceptelor (o existență independentă de subiectul uman):

„Adevărata realitate constă în concepte obiectivate, constituindu-se în fondul ei din noțiuni, din idei, din esențe”<sup>29</sup>. Dacă pentru Socrate conceptele sunt doar principii ale cunoașterii, la Platon acestea au un dublu statut, fiind, concomitent atât principii ale cunoașterii, cât și principii ale existenței („teoria ideilor devine la Platon și teorie a existenței”<sup>30</sup>).

Prin „teoria participației” și „teoria reminiscenței” Platon minimizează rolul simțurilor în cunoașterea realității sensibile, *Mitul peșterii*, reprezentând exemplul cel mai concludent în acest sens. Manifestându-și încrederea în valoarea de adevăr a cunoașterii și în posibilitatea accesibilității lui, Platon ajunge și la unele concluzii care au stârnit multe controverse în filosofie. Astfel, susținând coincidența conceptului cu realitatea (și nu doar corespondența dintre ele), afirmă că realitatea devine direct dependentă de inteligibilitate, nerecunoscând ca real decât inteligibilul (ceea ce nu este inteligibil nu există pentru Platon)<sup>31</sup>.

Nici Aristotel nu se îndoiește de posibilitatea cunoașterii adevărului. El susține că știința reprezintă cunoașterea certă a generalului, însă generalul nu există decât în și prin particular, particular la care subiectul uman are acces prin senzorialitate. Pe cale de consecință, generalul este cunoscut prin inducție și din el se deduce particularul:

„Știința adevărată este după Aristotel cea demonstrativă, iar demonstrația, creatoare a certitudinii (...). Aristotel adoptă poziția, în ultimă instanță de factură dogmatică, de a susține că pentru a găsi certitudinea trebuie început prin a crede în ea. În forma și măsura pe care le-a cunoscut la Aristotel, dogmatismul a favorizat elaborarea logicii elementare, dar el este incompatibil cu epistemologia, care este discurs critic. De aceea părintele logicii n-a fost nici măcar precursor al epistemologiei”<sup>32</sup>.

Dogmatismul este un teren propice Lebedelor Albe, făcând din posibilitatea gândirii de a accede la adevăr un suport pentru încrederea nelimitată în infailibilitatea cunoașterii.

### *b) Scepticismul*

Îndoiala asupra cunoașterii introdusă în gândirea filosofică de sofisti se accentuează în perioada de criză a filosofiei și civilizației grecești prin lucrările scepticilor. Originat în gândirea lui Pyrrhon și în filosofii Noii Academii (Arcesilaos și Carneade), scepticismul (îndeosebi cel pyrrhonian) îmbracă formă mai sistematică la sfârșitul erei trecute și începutul erei noastre prin contribuțiile filosofilor Aenesidemus, Agrippa și îndeosebi cele ale lui Sextus Empiricus, reprezentant al școlii de medicină numită «empirică» (practicanții din cadrul acestei școli „se îndoiau de teorii și de relațiile cauzale, bazându-și tratamentele pe experiențele trecute, cu toate că nici în acestea nu aveau încredere”<sup>33</sup>).

<sup>27</sup> Ibidem, p.34. A se vedea și Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, cap.V.

<sup>28</sup> Ibidem, p.35

<sup>29</sup> Ibidem

<sup>30</sup> Ibidem

<sup>31</sup> Ibidem, pp.35-36

<sup>32</sup> Ibidem, p.36

<sup>33</sup> Nassim Nicholas Taleb, *Lebăda Neagră, Impactul foarte Puțin Probabilului*, Editura Curtea Veche, București, 2010, p.75

*Skepticos*, etimologic desemnează (pe) cel ce observă, cel care reflectează, scepticismul reprezentând filosofia ce se rezumă să examineze lucrurile fără a afirma nimic. Ca argumente ale gândirii lor, scepticii antici (Aenesidemus, Agrippa) enumeră mai multe motive dubitative («tropi»), unele legate de subiect, altele de obiect și altele de relațiile dintre subiect și obiect.

Sextus Empiricus (care a trăit în secolul al II-lea al erei noastre, probabil în Alexandria) a fost un spirit „profund antiacademic” și un activist antidogmatic. Ca unul dintre cei mai semnificativi reprezentanți ai școlii empirice de mediană, nu credea că „anatomia expune evident funcțiile organismului” și considera medicina o artă (nicidecum o știință!), separându-și practica de problemele științei dogmatice. „Sextus – consemnează Taleb – a reprezentat și a lăsat în scris ideile școlii scepticilor pironieni, care urmăreau o terapie intelectuală obținută prin suspendarea credinței. Vă confrunțați cu posibilitatea unui eveniment neplăcut? Nu vă faceți griji. Cine știe – s-ar putea dovedi bun pentru dumneavoastră. Dacă vă îndoiiți de consecințele unui fapt, veți putea rămâne imperturbabil. Scepticii pironieni erau niște cetățeni docili care aveau respect pentru obiceiuri și tradiții ori de câte ori puteau, dar se educău pe ei înșiși pentru a se îndoii sistematic de orice, atingând astfel un nivel de serenitate”<sup>34</sup>. Îmbinând empirismul cu scepticismul filosofic, Sextus a rămas „un om al faptelor”, aspect rezultat îndeosebi din metodele medicinei empirice pe care le utiliza: apelând la încercări „aparent lipsite de sens” ajungea la rezultate importante pentru elaborarea unor predicții de ordin medical.

Nici simțurile noastre, nici rațiunea nu merită încredere din moment ce există o mare diversitate a opiniilor și gesturilor, susțin scepticii: „În plan teoretic el (scepticismul n.n.) afirmă că nu putem cunoaște nimic cu adevărat și în mod cert, iar în domeniul vieții practice că nu ne putem pronunța ferm asupra a nimic (afazia), trebuind să ne îndoim de orice, că nu putem adera deliberat la nicio atitudine”<sup>35</sup>.

Pornind de la ideea susținută de Pyrrhonis conform căreia toate lucrurile sunt incognoscibile, scepticii propun să ne abținem de la orice definiție a lor, să suspendăm judecata (epohé), spre a asigura pacea sufletului (ataraxia):

„După opinia lui Pyrrhon, fericirea omului constă în indiferență, în apatie, în absența neliniștilor, în ataraxia care decurge din suspendarea judecății. Or, principala sursă a neliniștilor, a controverselor constă, după sceptici, în obiceiul nostru de a emite judecăți ferme asupra naturii lucrurilor și asupra utilității lor; acest mod de a proceda este nejustificat, întrucât lucrurile neputând fi cunoscute, ignoranța noastră asupra acestora ar fi completă. Înțelepciunea constă atunci în abținerea de la orice afirmație, de la orice definiție și de la orice preferință rațională, și acordarea încrederii numai aparențelor și impresiilor. În loc de cutare lucru «este» în cutare fel, trebuie zis cutare lucru «pare că este» sau «poate că este» în cutare fel. Trebuie să se renunțe deci la judecățile categorice și să se formuleze numai judecăți problematice”<sup>36</sup>. Îndoiala permanentă este un refugiu în care se suspendă opțiunea, subiectul renunțând la orice ascendent deliberat, un refugiu imperativ, din moment ce toate aprecierile omului sunt bazate pe impresii, fiind în consecință, iluzorii. Remarca lui Sextus Empiricus este relevantă pentru înțelegerea conduitei scepticului: „Acela care crede că un lucru este prin natură bun sau rău se tulbură în legătură cu orice ... Dar acela care este în incertitudine asupra naturii binelui sau răului nu fuge de nimic, nu urmărește nimic cu efort; în acest fel se bucură el de ataraxie”.

Datele simțurilor trebuie tratate cu neîncredere – iată argumentul scepticilor în susținerea refuzului *afirmației* (definiției) și *adeziunii*: ei își întemeiază neîncrederea în simțuri pe ideea lui Heraclit privitoare la caracterul schimbător al naturii sensibile.

<sup>34</sup> Ibidem, pp.75-76

<sup>35</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.* p.38

<sup>36</sup> Ibidem, pp.38-39

Nici rațiunea nu trebuie investită cu mai multă încredere, din moment ce opiniile sunt de diversitate extremă: „Cum există o varietate de înțelegeri ale lumii, una după Parmenide, care susține că nimic în univers nu se mișcă, alta după Heraclit, care zice ca totul se transformă, scepticii declară că nu se poate ști cum să se judece, nici care înțelegere să se urmeze: de ce aceasta mai curând decât aceea? Argumentele aduse de ambele părți par de forțe egale; este așa-numita izostenie a lui pro și contra, care constituie unul din motivele de indecizie și indiferență pentru sceptici”<sup>37</sup>.

În secolul al XI-lea Al-Ghazali (cunoscut sub numele latinizat Algazel) redeclanșează atacul împotriva cunoașterii „științifice”, numindu-i pe dogmatici *ghabi* (literal imbecilii) și stârnind astfel o dezbatere contradictorie cu Averroes, filosoful cu cea mai mare influență în gândirea medievală. Privitor la această dezbatere și la consecințele ei, Nassim Taleb consemnează:

„Dezbaterea dintre Algazel și Averroes a fost câștigată în cele din urmă de ambii, din păcate. După aceea, mulți gânditori religioși islamici au adoptat și exagerat scepticismul lui Algazel privitor la metoda științifică, preferând să-i atribuie considerațiile privitoare la cauzalitate lui Dumnezeu. (De fapt, aceasta era o extindere a ideii lui). Occidentul a îmbrățișat raționalismul lui Averroes, care era construit pe cel al lui Aristotel, și a supraviețuit multă vreme prin d’Aquino și prin filosofii evrei autointitulați averroezi. Mulți gânditori acuză abandonarea ulterioară a metodei științifice de către arabi, sub enorma influență a lui Algazel. El a sfârșit alimentând misticismul sufist în care veneratorul încearcă să intre în comuniune cu Dumnezeu, retezându-și toate legăturile cu chestiunile pământești. Toate acestea au pornit de la problema Lebedei Negre”<sup>38</sup>.

Scepticismul face din eroarea accidentală un atribut congenital al gândirii, un fel de „infirmiitate ireparabilă” a acesteia. Absolutizând, deci, erorile de fapt care apar accidental în cunoaștere, prezintă aceste erori ca o stare *normală* și *necesară* a gândirii, „ca o stare de drept”. Pornind de la o realitate de fapt – aceea că atât simțurile, cât și gândirea cad *uneori* în eroare, scepticii fac din eroare un argument favorit.

În perioada modernă, în secolele XVI-XVII, deși scepticismul a avut reprezentanți izolați, unii dintre ei sunt reprezentativi pentru gândirea umană. Ne referim la Montaigne (autorul celebrelor *Essais*), la Frederico Sanchez (autorul lucrării *Quod nihil scitur*), dar mai ales la David Hume, scepticul creator al filosofiei fenomeniste (autor al *Eseului asupra intelectului omenesc*, D. Hume dezvoltă un scepticism nu numai cu privire la cunoaștere ci și la existență).

Inspirat de filosoful și teologul Pierre Bayle („un erudit protestant de limbă franceză”, cum îl numește Taleb), D. Hume fondează scepticismul modern. Pentru Hume obiectul cunoașterii se reduce la impresii, adevărul vizând raporturile dintre percepții, iar singura sursă a acestuia constituind-o experiența imediată (aspect ce face aproape imposibilă distincția între adevăr și fals, real și fictiv).

D. Hume se străduiește să formuleze o explicație privitoare la faptul că oamenii nu atribuie același grad de existență tuturor percepțiilor: „În acest sens el susține că obiectele asupra cărora se aplică gândirea pot fi divizate în următoarele specii: a) domeniul relațiilor dintre idei, alcătuit de matematică, geometrie, algebră (ale căror propoziții sunt necondiționat adevărate, în înțelesul că, de exemplu, enunțurile geometriei lui Euclid rămân adevărate indiferent dacă există sau nu triunghiuri ori cercuri în natură); b) domeniul faptelor, în care imaginația poate concepe totodată două fenomene contrare ca fiind posibile, întrucât această concepere nu este contradictorie. Astfel, o judecată purtând asupra domeniului faptelor ca exemplul (care a făcut carieră) că «soarele va răsări mâine» este tot atât de inteligibilă ca și contradictoria ei: «soarele nu va răsări mâine». Pentru asemenea enunțuri de fapte, problema

<sup>37</sup> Ibidem, pp.39-40

<sup>38</sup> Nassim Nicholas Taleb, *op.cit.* pp.76-77



constă în a găsi natura evidenței, respectiv criteriul care să indice o existență reală în domeniul faptelor, separând-o de ficțiune”<sup>39</sup>.

Considerând că ideea de existență este absolut aceeași ca și ideea a ceea ce noi concepem ca existent (dar și că existența obiectivă a faptelor relevate prin experiență este, în grad ridicat, îndoielnică), Hume caută acest criteriu (care să indice o existență reală în domeniul faptelor) înăuntrul subiectului. În acest sens, distinge între *credințe* (idei în care ne putem încrede, cu sensul de convingere) și *ficțiuni*. Credința este „o idee care prezintă o relație sau o asociație cu o impresie prezentă”<sup>40</sup>, idee ce se bucură de „asentimentul eului”<sup>41</sup>, în timp ce ficțiunea nu presupune acest „asentiment”.

Deosebindu-se exclusiv prin sentimentele care le însoțesc, deosebirea dintre credință și ficțiune este doar de natură subiectivă (ficțiunea fiind „o născocire vagă a imaginației”, fiind doar sugerată de imaginație).

Criteriul care indică o existență reală în domeniul faptelor depinde de sentimentul intim al subiectului: „Dacă acest sentiment este justificat prin natura lucrurilor nu se poate ști, susține David Hume, întrucât nu știm dacă există lucruri. Criteriul adevărului cunoașterii experimentale preconizat de Hume este subiectiv și totodată – prezența, pregnanța, greutatea celor adevărate fiind graduală – un criteriu vag”<sup>42</sup>. Tot un sentiment (subiectiv) susține încrederea în enunțurile care descriu relații de idei – ale matematicii, geometriei, algebrei – însă acest sentiment „posedă un inalienabil caracter de necesitate, întrucât nu se poate imagina contrariul adevărului matematic, contrariul lui  $2 \times 2 = 4$ , de exemplu”<sup>43</sup>.

Hume a fost un sceptic radical, radicalizând – prin punerea la îndoială a însăși existenței lumii (nu doar a certitudinii datelor cunoașterii despre lume) – însăși scepticismul.

Orientarea unor gânditori spre scepticismul extrem indică un aspect peste care nu se poate trece: acela că ei au devenit conștienți de problema Lebedei Negre. Refuzând să presupună că în Mediocristan – deși aici ar fi putut elimina surpriza Lebedei Negre, pentru că în această „provincie” problema Lebedei Negre fie nu există, fie are consecințe neglijabile, cum spunea Taleb – scepticii au încercat să evite „orbirea” în fața acesteia.

Taleb vorbește și de „alte subiecte” ce decurg din orbirea noastră la Lebede Negre, enumerând cinci asemenea aspecte:

„a) Ne concentrăm asupra unor porțiuni dinainte selectate din ceea ce vedem și, pornind de la acestea, generalizăm cu privire la ceea ce nu vedem: eroarea confirmării.

b) Ne autoamăgim cu povești care ne potolesc setea platonice pentru diverse tipare: eroarea narativă.

c) Ne comportăm ca și cum Lebăda Neagră nu există: natura umană nu este făcută pentru Lebede Negre.

d) Ceea ce vedem nu este neapărat ceea ce există. Istoria ascunde Lebedele Negre de noi și ne face să ne formăm o idee greșită privitoare la șansele de apariție a unor astfel de evenimente: aceasta este distorsiunea dovezii tăcute.

e) Ne «canalizăm», adică ne concentrăm asupra unor surse bine definite ale incertitudinii, asupra unei liste prea detaliate de Lebede Negre (dezavantajându-le pe celelalte, care nu ne vin în minte)<sup>44</sup>”.

Vom reveni la aceste aspecte, dezvoltându-le pe parcurs.

### c) Dogmatismul epistemologic

<sup>39</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.*, pp.61-62

<sup>40</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine, Oeuvres philosophiques choisies*, vol. II, Paris, Felix Alcan, 1912, p.120

<sup>41</sup> Ibidem, p.112

<sup>42</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.* p.36

<sup>43</sup> Ibidem

<sup>44</sup> Nassim Nicholas Taleb, *op.cit.* p.79

Filosofia a fost preocupată de a disocia adevărul de opiniile false. Opiniile – fiind subiectual verosimile – au în cunoaștere un rol ambiguu, ele putând fi atât sursă de cunoaștere, cât și de eroare. Opiniile, ca și impresiile, sunt fluctuante, diferă nu numai de la o persoană la alta, ci și la aceeași persoană în momente de timp diferite. Astfel stând lucrurile, este necesară disocierea adevărului de aparențe și impresii ce conduc la iluzii, de opiniile false. Acest demers revendică *un criteriu al adevărului*, dar și cunoașterea modalității utilizării lui.

Există în filosofie încercări de a cultiva ideea funcționării spontane a criteriului adevărului, criteriu ce ia „forma convingerii conținute în expresia *verum index sui*”<sup>45</sup>. De pildă, R. Descartes își întemeiază raționalismul pe evidență: „Ceea ce este evident, gândea el, se impune de la sine ca adevărat gândirii noastre; evidența se impune gândirii chiar când se fac eforturi spre a-i rezista, pentru că nu este decât aspectul subiectiv al unui adevăr obiectiv”<sup>46</sup>.

Spre deosebire de opinie, care este dependentă de subiect și variază temporal, *evidența*, în concepția lui Descartes, este *obiectivă și absolută*, ea nedepinzând de timp, spațiu sau caracterele individuale ale gândirii: „Ea nu poate depinde de caracterele individuale ale gândirii, fiind aceeași pentru oricine, oricare i-ar fi temperamentul, vârsta, limba”<sup>47</sup>.

Înțelegând rațiunea ca *facultate invariabilă*, Descartes sugerează că ideile evidente nu sunt creații individuale sau sociale și nici produse istorice, ci adevăruri universale și eterne. Totodată, considerând rațiunea umană o facultate iluminată de rațiunea divină, Descartes face din liberul arbitru divin criteriul adevărului, „sursa și garanția cunoașterii evidente”<sup>48</sup>. Numai că multe din evidențele declarate de Descartes drept adevăruri incontestabile s-au dovedit a fi erori, ceea ce demonstrează că nu în toate situațiile între evidență (care poate fi și înșelătoare) și certitudine se poate pune semnul egalității. Prin urmare, criteriul cartezian rămâne la rang de indiciu empiric, „cu valoare de probabilitate”<sup>49</sup>. Deși a propus recursul metodologic la îndoială, nu l-a aplicat și evidenței, considerând-o supraindividuală și anistorică. Evidența este garantată de „veracitatea divină”, fundament al unui adevăr universal și etern, al unui adevăr absolut<sup>50</sup>. Pe cale de consecință, epistemologia carteziană este bazată pe dogmatism.

d) *Relativismul epistemologic* reprezintă și el o direcție a gândirii pe baza căreia s-a constituit epistemologia.

Există orientări de tip subiectivist, care susțin că obiectul cunoașterii depinde de subiect, însă în funcție de modul în care înțeleg natura subiectului, și aceste orientări se diversifică. Astfel, unele orientări înțeleg prin subiect „eul” individual, individul purtător al actelor psihice.

Această orientare susține că nu se poate vorbi despre o realitate a lucrurilor; lucrurile nu există decât prin conștiința individuală. Este vorba de *relativismul empirist* ale cărui baze au fost puse de George Berkeley (catalogat de unii istorici ai filosofiei ca „idealist subiectiv”). În *Tratatul asupra principiilor cunoașterii umane*, utilizând câteva argumente – unele plauzibile, altele aberante – prezintă realitatea „ca un raport cu subiectul”, ca „produs” al subiectului, ajungând la concluzia că „nimic nu poate fi cunoscut dacă nu face parte dintr-un spirit oarecare”, ba chiar că întreaga existență se află în spirit<sup>51</sup>.

Numind „idei” toate cunoștințele dobândite nemijlocit prin simțuri, precum și

<sup>45</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.*, p.47

<sup>46</sup> Ibidem

<sup>47</sup> Ibidem

<sup>48</sup> Ibidem

<sup>49</sup> Ibidem, p.48

<sup>50</sup> Ibidem

<sup>51</sup> Ibidem, pp.49-50

amintirile și fragmentele imaginate despre anumite lucruri, Berkeley susține că „obiectele obișnuite constau în asemenea idei (un obiect neavând altă existență în afara existenței pe care i-o conferă percepția lui de către noi).

*Esse est percipere!* este deviza filosofului Berkeley și, pentru a explica cuvântul a exista (esse), apelează la un exemplu prin care creează spațiu *solipsismului*: „Masa pe care scriu eu zic că există; adică eu o văd, eu o simt; și dacă eu aș fi în afara cabinetului meu, eu aș zice că ea există, înțelegând prin aceasta că dacă aș fi în cabinetul meu, eu aș putea s-o percep, sau că un oarecare alt spirit o percepe realmente”<sup>52</sup>. *Esse* al lucrurilor constă în *percipi*, adică „nu este posibil ca ele să aibă o existență oarecare, în afară de spirite sau de ființe gânditoare care să le perceapă”<sup>53</sup>.

Prin urmare, ideea este obiectul și obiectul este ideea – o condiționare a întregii realități de către gândirea individuală a omului sau de o gândire supraumană, de ordin divin.

Relativismul este radicalizat de E. Mach care susține că „obiectul nu este decât suma senzațiilor înlănțuite prin asociere”, punând astfel bazele *relativismului psihologist*. Văzând realitatea ca reprezentând „conținutul schimbător al conștiinței individuale”, Mach susține că fără activitatea spirituală lumea nu ar conține obiecte; obiectele „există numai în și prin spiritul nostru, în afara căruia nu există nimic care să corespundă reprezentărilor fie ale simțului comun, fie ale cunoașterii celei mai științifice”<sup>54</sup>. Orientându-se după *Larousse XX siècle*, Mach susține că obiectele, lucrurile sunt simboluri mentale ale unor stări de conștiință, „complexe de senzații de stabilitate relativă” iar adevărul este în multe cazuri identificat cu intersubiectivitatea, cu consensul. Acest mod de înțelegere a adevărului aparține și altor reprezentanți ai relativismului empirist. De pildă, André Lalande susține că „adevărul este acela asupra căruia spirite diverse, dar suficient dezvoltate și de bună-credință, au concordat în mod liber, fără înșelătorie, seducție, constrângere, care să le împingă aci din afară”<sup>55</sup>.

O variantă a relativismului epistemologic este *relativismul psihologist* care pune în și mai mare măsură adevărul în dependență de subiect sau grupe de subiecți cu aceeași structură de gândire. Acest tip de relativism apelează la psihologia asociaționistă. În esență argumentarea – preluată în parte de la relativismul criticist kantian – constă în acceptarea ideii că, direct sau indirect, în cunoaștere intervin percepții, percepții dependente de organizarea aparatului senzorial. Ele sunt „relative la formele sensibilității umane și la gradul de acuitate, variabil cu persoana, al organelor acestei sensibilități”<sup>56</sup>. Dar dependența cunoașterii de subiect se manifestă și la nivelul gândirii, „care este, de asemenea, strâns legată de structura și funcționarea aparatului cerebro-mental”<sup>57</sup>. Fiind dependente de subiect, este imposibil ca actele de cunoaștere să fie aceleași la toți, imposibil ca ceva anume („indiferent ce”) „să fie cunoscut uniform «într-un mod absolut», unde absolut stă pentru obiectiv”<sup>58</sup>.

În fine, în cunoașterea perceptivă, evidența legăturii cu spațiul și timpul („hic et nunc”) probează caracterul ei *concret* și *relativ* (cunoașterea perceptivă prezintă dimensiunile temporalității și spațialității).

O formă a relativismului care a făcut carieră în epistemologie a fost *relativismul criticist* inițiat de I. Kant din dorința de a apăra știința de scepticism. „Kant a contestat că existența obiectivă ar putea fi obiect al cunoașterii, susținând că gândirea în cursul cunoașterii produce ea însăși acest obiect după forme care îi sunt proprii, îi sunt date a priori, în sensul că

---

<sup>52</sup> George Berkeley, *Les principes de la connaissance humaine*, Paris, A. Colin, 1927, p.23

<sup>53</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.* p.51

<sup>54</sup> Ibidem, p.53

<sup>55</sup> André Lalande, *La raison et les normes*, Librairie Hachette, Paris, 1948, p.165

<sup>56</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.*, p.55

<sup>57</sup> Ibidem, pp.55-56

<sup>58</sup> Ibidem, p.56

nu sunt trase din nicio experiență”<sup>59</sup>. Susținând formele *apriori* ale sensibilității și intelectului, Kant realizează o distincție clară între *cunoașterea pură* și *cunoașterea empirică*, distincție exprimată prin clasificarea judecăților în *analitice* și *sintetice*, îndeosebi prin ideea existenței judecăților sintetice apriori<sup>60</sup>.

În opinia lui Kant obiectul cunoașterii nu are existență în sine (nu poate ființa independent de gândire), acesta – ca și formele cunoașterii – fiind un produs subiectiv. Deși admite existența lucrurilor în sine, acestea nu există pentru cunoaștere, fiind „complet” și „etern” inaccesibile pentru subiect, adică incognoscibile.

Ideea conform căreia singura care garantează gândirea este gândirea însăși exprimă ceea ce s-a numit „revoluția copernicană” înfăptuită de Kant în filosofia cunoașterii: „Până acum se admitea că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte ... Să încercăm deci odată, dacă n-am reuși mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră”<sup>61</sup>. Susținând că rațiunea dictează legii naturii, Kant susține o idee de ordin ontologic general, aceea că legile gândirii își impun autoritatea nu doar în domeniul cunoașterii, ci și într-un domeniu cu pronunțat caracter haotic: domeniul existenței.

În evaluarea gândirii, adevărul joacă rolul de criteriu, însă, deși vorbește despre valoarea obiectivă a acestuia, Kant utilizează atributul „obiectiv”, cu o semnificație aparte: aceea că adevărul nu se circumscrie subiectului individual ci determinat prin legile generale ale rațiunii, el constă în valabilitatea ideilor pentru oricine are rațiune. Este un criteriu formal care „stă în acordul cunoașterii cu legile generale ale intelectului și rațiunii”<sup>62</sup>. În baza acestor legi, Kant fixează trei criterii generale, „pur formale”, logice ale adevărului<sup>63</sup>: a) principiul contradicției și identității (criteriu universal, valabil pentru orice adevăr, care fondează posibilitatea cunoașterii prin judecăți problematice), b) principiul rațiunii suficiente (constituie fundamentul „realității logice”), fiind baza judecăților asertorice și c) principiul terțiului exclus („tertium non datur”, temei al judecăților apodictice).

Trebuie remarcat că dând adevărului un înțeles aparte, Kant consideră că există anumite grade de certitudine, grade date de încrederea acordată unei cunoștințe (ori, încrederea este un element subiectiv, care poate merge de la certitudine totală la incertitudine totală, interval în care se înscrie și certitudinea parțială).

Credibilitatea (valabilitatea judecăților) îmbracă forma a trei trepte<sup>64</sup>: *opinia*, *convingerea* și *știința*, prima exprimată prin judecăți problematice, următoarea prin judecăți asertorice, iar certitudinea științifică prin judecăți apodictice. Prin atribuirea caracterului apodictic, cert, cunoașterii științifice, Kant indică valabilitatea ei (obiectivitatea) pentru toți oamenii, întrucât acest tip de cunoaștere își trage seva din rațiune. De asemenea, Kant vorbește despre o *certitudine rațională*, cu caracter apriori (specifică matematicii și fundamentată în *intuiția intelectuală*, dar și filosofiei unde are caracter discursiv) și o *certitudine de tip empiric* (care se fundamentează pe experiență și are doar un caracter asertoric)<sup>65</sup>.

Kant este preocupat de cunoașterea cu valoare universală:

„Idealul epistemologic este după Kant acela de a obține o cunoaștere care să aibă valoare universală și necesară, adică o cunoaștere guvernată de legi care se impun nu numai gândirii

---

<sup>59</sup> Ibidem, p.64

<sup>60</sup> Ibidem, pp.65-68

<sup>61</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969, pp.23-24

<sup>62</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.*, p.69

<sup>63</sup> Ibidem

<sup>64</sup> Ibidem, p.70

<sup>65</sup> Ibidem, p.71

subiectului care cunoaște, ci tuturor spiritelor, și chiar obiectelor în măsura în care sunt gândite (...). Înțelegând prin certitudinea obiectivă acordul necesar al spiritelor între ele și al gândirii cu fenomenele, Kant consideră că obținerea acesteia este privilegiul științei. El denunță ca metafizică speculația asupra a ceea ce transcende cunoașterea, asupra obiectului neconstruit de ea, considerând zadarnic efortul de a face din metafizică o știință. Lumea reală a lucrurilor în sine – incognoscibilă, insesizabilă rămâne deschisă ipotezelor credinței care, în măsura în care ține de necesitatea subiectivă, nu este pentru Kant inutilă, nici absolut arbitrară”<sup>66</sup>.

Înțelegând prin obiectivitate elementul de cunoaștere valabil omului în general (și tuturor oamenilor) și considerând adevărul sinonim cu obiectivitatea Kant nu se desprinde de relativismul subiectivist. De ce? Pentru că, deși nu mai pune adevărul în dependență de un subiect individual sau de grup, atât formele cunoașterii, cât și conținutul acesteia sunt în totalitate determinate de subiectul cunoscător. Mai mult, ca oricare variantă a relativismului epistemologic, relativismul criticist Kantian susține că în cunoaștere „suntem legați de datele experienței în așa măsură încât nu ne putem desprinde de ele și nu putem atinge ceva în afara lor”<sup>67</sup>. Relativismul criticist kantian – spre deosebire de relativismul psihologist – pune bazele desprinderii cunoașterii de arbitrariul individului, recunoscându-i valoarea de necesitate și universalitate: „Kant însuși afirma că trebuie găsit ceva «care să împiedice cunoașterea să meargă la aventură», care să- i asigure o «determinare stabilă». Desconsiderând rolul obiectului, Kant a căutat totuși o normă care să guverneze cunoștințele individuale, empirice, și a găsit-o sub forma unei cunoștințe superioare care reglementează activitatea cognitivă a subiecților individuali”<sup>68</sup>. Această normă este numită subiect transcendent, subiect definit, „pe de o parte prin formele a priori ale sensibilității (spațiu, timp), care prelucrează materia brută a senzațiilor, făcând din ele fenomene ordonate, iar, pe de altă parte, prin categoriile intelectului, care transformă fenomenele în «obiecte ale cunoașterii»”<sup>69</sup>.

Ideile conținute de apriorismul Kantian vor fi dezvoltate – însă pe alte baze – de Schelling, Hegel, iar în secolul al XX-lea de Benedetto Croce și Giovanni Gentile, precum și de logicismul lui Nicolai Hartmann (variantă a neokantianismului).

#### e) *Realismul iraționalist și formele „modificate” de relativism*

Reprezintă, alături de relativismul sociologist, istoricist, logicist și biologist o formă „modificată” de relativism<sup>70</sup>.

Realismul iraționalist recunoaște o capacitate anume a subiectului de a accede la obiectul cunoașterii (spre deosebire de kantism care considera obiectul în sine transcendent, rupt de subiect, incognoscibil), însă calea urmată nu ar fi rațiunea, ci afectivitatea sau voința. Acest curent epistemologic „admite obiectivitatea lucrurilor, dar le declară iraționale”<sup>71</sup>. Este cazul unor filosofi precum <sup>72</sup>: François Maine de Biran (primul fapt al conștiinței din care derivă totul este voința), Wilhelm Dilthey (inițiatorul „filosofiei vieții”), Max Scheler (continuatorul lui Dilthey, dar și inițiatorul „realismului volitiv”), Oswald Spengler (promotor al relativismului istoricist, care pune cunoașterea în dependență directă de un spirit al vremii – „spiritul secolului”) etc. Totodată, pe poziții relativiste se înscrie neopozitivismul (Moritz Schlick, Philipp Frank), curentul biologist (reprezentat de Herbert Spencer și Georg Simmel, care reduc cunoașterea la rangul de fenomen de adaptare în lupta pentru existență, punând adevărul în dependență de factori biologici), teoriile relativiste care asimilează adevărul cu

<sup>66</sup> Ibidem

<sup>67</sup> Ibidem, p.72

<sup>68</sup> Ibidem

<sup>69</sup> Ibidem

<sup>70</sup> Ibidem, p.76

<sup>71</sup> Ibidem

<sup>72</sup> Ibidem, pp.76-87

utilitatea (*pragmatismul empiric* dezvoltat de William James, *instrumentalismul* lui John Dewey, *pragmatismul conceptualist* susținut prin C.I. Lewis).

j) *Antiintellectualismul (intuiționismul)*

Filosofia franceză numește antiintellectualism curentul constituit din filosofi care, în ultima parte a secolului al XIX-lea și prima parte a secolului al XX-lea au generat atacuri sistematice la adresa gândirii (Jules Lachelier, Émile Boutroux). În cadrul antiintellectualismului Henri Bergson inițiază *intuiționismul* – „o ramură a orientării biologiste care nu mai relativizează complet adevărul, ci, într-un anumit sens (...) îl consideră absolut”<sup>73</sup>.

Dând termenului intuiție o semnificație nouă față de semnificația din filosofia kantiană sau cea din metodologia științei (în filosofia kantiană intuiția reprezintă „o cunoaștere imediată prin gândire a unui obiect sesizat în realitatea sa individuală”, iar în metodologia științei intuiția desemnează „sesizarea dintr-o dată a soluției unei probleme, precum și un fel de presentiment sau un sentiment de certitudine cu privire la adecvarea ei”<sup>74</sup>), Bergson consemnează: intuiția este „instinctul devenit conștient de el însuși, capabil de a reflecta asupra obiectului său și a-l lărgi indefinit ... Noi numim aici intuiție «simpatia» prin care ești transportat în interiorul unui obiect pentru a coincide cu ceea ce are el unic și în consecință inexprimabil”<sup>75</sup>. Bergson găsește că între cunoașterea prin intuiție și cunoașterea prin gândirea discursivă există o opoziție: „intuiția urmărește să sesizeze obiectul în ce are el particular, propriu, original, unic, în timp ce inteligența operează cu concepte generale și abstracte”<sup>76</sup>; intuiția „rămâne în concret”, ea „nu presupune analiză, ci sinteză, ea nu urmărește să convingă, ci doar să sugereze”<sup>77</sup>.

În optica lui Bergson conceptele cu care operează gândirea sunt „șepene și gata făcute”, ceea ce face ca analiza conceptuală să nu confere cunoștințe edificatoare. Instituția care operează cu reprezentări fluide, capabile „să se muleze” pe formele schimbătoare ale lucrurilor conferă cunoașterea veritabilă. Întrucât intuiția este inexprimabilă, „inefabilă”, limbajul este pentru ea insuficient.

Cunoașterea științifică obținută prin intermediul gândirii este inferioară celei intuitive nu doar pentru că operează cu concepte, ci și pentru relativitatea ei, întrucât nu permite „decât un progres lent, prin etape, spre adevăr”<sup>78</sup>. Ori, intuiția „este mai mult decât un drum către adevăr, este chiar contactul cu adevărul, instalarea în el, trăirea lui, este adevărul însuși”<sup>79</sup>. Cunoașterea intuitivă, care redă viața lucrurilor atinge adevărul absolut, ea „nu mai este deloc relativă”. Pe scurt, antiintellectualismul „s-a manifestat în filosofie, în poezie, în general în artă, prezentându-se ca o tentativă de a sfărâma «dictatura» cuvintelor și a noțiunilor și de a căuta noi modalități de cunoaștere, în lumina teoriei lui Bergson despre existența unei intuiții «supraintellectuale» sau «ultraintellectuale»”<sup>80</sup>.

g) *Antipsihologismul (fenomenologia)*

Și în cazul fenomenologiei se apelează la *intuiție*, însă, spre deosebire de intuiționism unde această „instanță” este plasată într-un cadru psihologist, în fenomenologie intuiția are o factură rațională (este plasată într-un context antipsihologist). Iar pentru că „semnifică sesizarea nemijlocită a esențelor”, intuiția de tip fenomenologic este mai apropiată de intuiția kantiană<sup>81</sup>.

<sup>73</sup> Ibidem, p.87

<sup>74</sup> Ibidem, p.90

<sup>75</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, F. Alcan, 1934, p.181

<sup>76</sup> Stefan Georgescu, *op.cit.*, p.91

<sup>77</sup> Ibidem

<sup>78</sup> Ibidem, p.93

<sup>79</sup> Ibidem

<sup>80</sup> Ibidem, p.94; A se vedea H. Bergson, *L'évolution créatrice*, ed. 1932, p.388

<sup>81</sup> Ibidem, p.96

Fondatorul fenomenologiei, Edmund Husserl renunță la ideea bipolarității cunoașterii, punând între paranteze – prin „reducția fenomenologică” – realitatea exterioară subiectului, adică transformă eul într-un fel de demiurg. Prin „reducția fenomenologică” se ajunge ca eul – ansamblul trăirilor, al „fenomenelor” – să reprezinte singura entitate care susține activitatea de cunoaștere („monism epistemologic”). Susținând că orice stare de conștiință vizează un obiect (întrucât orice stare de conștiință este prin ea însăși conștiința a ceva, purtând în sine obiectul „din realitate”), Husserl vorbește despre o „intenționalitate” a conștiinței: „stările de conștiință sunt, de asemenea, numite stări *intenționale*. Cuvântul intențional nu înseamnă nimic altceva decât această particularitate funciară și generală pe care are conștiința de a fi a ceva, de a purta, în calitatea sa de *cogito, cogitatum-ul* său în ea însăși”<sup>82</sup>.

Fenomenologia realizează, printr-o „reflecție radicală”, abordări ale planului „reduc” al conținutului „conștiinței pure, înțeleasă ca experiență trăită și excluzând orice judecată asupra realității transcendente”<sup>83</sup>. Aceasta face ca obiectele și stările conștiinței, cunoașterea și obiectul să fie indisociabile: „Percepția și perceptul au, după opinia lui Maurice Merleau-Ponty, aceeași modalitate existențială. Obiectul și subiectul ar exista într-o conexiune esențială, în interdependență; obiectul nu este anterior experienței, ci anterior *în* experiență, în sensul constituirii lui în conștiință. Consecința este că «noi nu știm care obiecte sunt ale naturii, ci cu care conștiință sunt ele față în față», scrie fenomenologul francez Paul Ricoeur<sup>84</sup>”.

Numind *noema* „polul obiectului” și *noesa* „polul subiectului”, Husserl – urmând linia fenomenologică în care obiectele nu există și nu sunt conceptibile decât într-un context subiectiv – ajunge la concluzia că „polul obiectului” nu este nici mai real nici mai puțin real decât „polul subiectului”: „mai real este rezultatul *fuziunii lor efective*, adică «fenomenul»”<sup>85</sup>.

Abordând în acest mod cunoașterea, fenomenologia abordează și adevărul într-un mod inedit, considerându-l nu ca rezultat al constatărilor de ordin factual, ci având o natură normativă. Așa cum chiar el afirmă, Husserl nu este interesat de cunoașterea „gratuită”, ci de cunoașterea „ca legislative”<sup>86</sup>, denunțând psihologismul pe care-l vede „eronat” întrucât „procedează prin descriere, prin inducție de la fapte la normă”<sup>87</sup>. Condiția unică și suficientă a *adevărului normă* este funcționarea normală („nepatologică”) a «conștiinței constituante», care „se traduce în constituirea normală a lucrurilor”<sup>88</sup>. De altfel, discursul fenomenologic nu este orientat spre aprecierea adevărului rezultatelor cunoașterii, ci „să sesizeze «unde vrea gândirea să ajungă», adică intenționalitatea ei, indiferent de realizare. Iar surprinderea acestor intenții „s-ar face prin intuiții trăite de fenomenolog în cursul reflecției”<sup>89</sup>.

La aceste curente epistemologice pot fi adăugate și altele, precum existențialismul, constructivismul „dialectic” ș.a. Însă, pentru că preocupările principale ale existențialiștilor au vizat ontologia<sup>90</sup>, iar constructivismul „dialectic” este axat în principal pe studiile de epistemologie genetică întreprinse de Jean Piaget, nu insistăm aici asupra lor.

---

<sup>82</sup> Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1931, p.28

<sup>83</sup> Ștefan Georgescu, *op.cit.* p.97

<sup>84</sup> Ibidem; Sunt făcute trimiteri la J. Wahl, *Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl*, Paris, A. Colin, 1953, p.121 și P. Ricoeur, *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*, Paris, A. Colin, 1953, p.208

<sup>85</sup> Șt. Georgescu, *op.cit.*, p.97

<sup>86</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, p.30

<sup>87</sup> Șt. Georgescu, *op.cit.*, p.98

<sup>88</sup> Ibidem

<sup>89</sup> Ibidem, p.99

<sup>90</sup> A se vedea Maurice Corvez, *La philosophie de Heidegger*, PUF, Paris, 1961, p.1

## **Bibliografie**

1. Ștefan Georgescu, *Epistemologie, Editura Didactică și Pedagogică*, București, 1978, p.3
2. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1960, p.13
3. Enciclopedia Universalis, Paris, France SA, 1970, p.370
4. Lucretius S. – Carus T., *Poemul naturii*, București, Editura științifică, 1965, p.27
5. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, cap.V
6. Nassim Nicholas Taleb, *Lebăda Neagră, Impactul foarte Puțin Probabilului*, Editura Curtea Veche, București, 2010, p.75
7. D. Hume, *Traité de la nature humaine, Oeuvres philosophiques choisies*, vol. II, Paris, Felix Alcan, 1912, p.120
8. George Berkeley, *Les principes de la connaissance humaine*, Paris, A. Colin, 1927, p.23
9. André Lalande, *La raison et les normes*, Librairie Hachette, Paris, 1948, p.165
10. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969, pp.23-24
11. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, F. Alcan, 1934, p.181
12. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, ed. 1932, p.388
13. J. Wahl, *Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl*, Paris, A. Colin, 1953, p.121
14. P. Ricoeur, *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*, Paris, A Colin, 1953, p.208
15. Maurice Corvez, *La philosophie de Heidegger*, PUF, Paris, 1961, p.1