

CUNOAȘTEREA ȘI VALORILE

MIRCEA FLONTA¹

Rezumat: Prin raportare la folosiri curente ale expresiilor *cunoaștere* și *valoare*, cât și la unele elaborări ale acestor concepte în literatura filosofică, se argumentează în favoarea unei abordări în care distincția cunoaștere-valori este gândită ca opoziție polară, ca distincție între condiționat și necondiționat, relativ și absolut.

Sunt evidențiate și discutate unele consecințe ce rezultă din această abordare pentru înțelegerea relației dintre cunoaștere și valori. Sunt evaluate, din această perspectivă, orientări tradiționale sau actuale ale gândirii, cum ar fi metafizica clasică, teologia dogmatică, variante ale scientismului și ale naturalismului etic.

Termeni-cheie: cunoaștere, valoare, reprezentări ale valorilor, viață, bine, frumos.

Ceea ce îmi propun prin considerațiile care urmează sunt clarificări ce pot oferi un spor de înțelegere.

În genere, abordarea relației dintre cunoaștere și valori – o temă perenă a gândirii filosofice – a depins în mare măsură de semnificația acordată acestor termeni. Chiar dacă aceasta este o constatare comună, cred că poate constitui un punct de plecare într-o discuție asupra raportului dintre cunoaștere și valori.

În lumea cercetătorilor, expresia *cunoaștere* este folosită în mod curent pentru enunțuri sau sisteme de enunțuri care sunt controlabile și

¹ Prof. univ. dr. Mircea Flonta este membru al Academiei Române și profesor emerit al Universității din București. Baza scrierii acestui text a constituit-o expunerea cu același titlu prezentată la 15 februarie 2021 la seminarul de cercetare al Departamentului de Filosofie Teoretică al Universității din București, în colaborare cu CELFIS, susținută la invitația moderatorului ei, dr. Andrei Mărășoiu. Țin să mulțumesc moderatorului pentru invitație și tuturor participanților la discuție pentru observații și sugestii. Ele mi-au fost de mare folos în redactarea finală.

întrunesc, în consecință, acordul tuturor celor ce examinează în mod imparțial faptele și raționează în mod corect. Este sensul în care susținerile ce reprezintă cunoaștere nu depind de dorințele, înclinațiile sau interesele cercetătorilor. Ele vor întruni consensul celor competenți și de bună credință. În cazul multor susțineri din viața cotidiană, spre deosebire de cazul afirmațiilor cercetătorilor, buna credință va fi, de multe ori, suficientă pentru obținerea consensului. Să ne gândim, bunăoară, la modul în care se obține consensul asupra faptelor în tribunale și în multe alte domenii ale activității cotidiene a oamenilor. Nu este însă mai puțin îndreptățită și observația că practica cercetării științifice moderne ne ajută să înțelegem mai bine cum se justifică pretențiile de cunoaștere, cum anume distingem, în afirmațiile și reprezentările noastre, ceea ce este cunoaștere de ceea ce nu este cunoaștere.

Se va remarca, fără îndoială, că în această caracterizare a cunoașterii, spre deosebire de multe dintre cele care au fost propuse de filosofi, lipsește referirea la adevăr.² Poate fi justificată o asemenea omisiune? În sprijinul unui răspuns afirmativ pot fi invocate două remarci. Prima este aceea că referirea la adevăr nu pare să fie indispensabilă pentru a distinge enunțuri ce reprezintă cunoaștere de alte enunțuri, adică pentru a arbitra între pretenții de cunoaștere care sunt în competiție. În sprijinul renunțării la adevăr pentru caracterizarea cunoașterii s-ar putea invoca, așadar, principiul desemnat prin expresia „briul lui Occam”. A doua observație este aceea că *adevărul* este un concept foarte controversat în filosofie. Au fost și sunt în circulație concepții diferite și ireconciliabile asupra adevărului. Abordarea numită *deflaționistă* va putea fi caracterizată drept o reacție față de rezultatele puțin concludente ale confruntărilor dintre cele mai influente concepții asupra adevărului. Din această perspectivă, o caracterizare a cunoașterii care nu se raportează la adevăr va putea fi apreciată drept un câștig.³

² O ilustrare, între altele, a locului central pe care îl acordă mulți filosofi adevărului în caracterizarea cunoașterii o reprezintă discuțiile asupra „definiției clasice a cunoașterii” din literatura aceluiași domeniu care este desemnat astăzi, în limba engleză, prin termenul *epistemology*.

³ Altminteri, eu nu am niciun fel de rezerve față de utilizarea atributului *adevărat* pentru susțineri din viața de fiecare zi sau pentru rezultate ale cercetării. Folosirea expresiilor *adevăr* și *adevărat* nu este, ce-i drept, de multe ori independentă de angajarea față de o

O delimitare a conceptului cunoașterii ce poate fi apreciată drept relativ neproblematică este, așadar, posibilă. Nu același lucru se va putea spune cu referire la conceptul *valoare*. Există folosiri foarte diferite ale expresiei în vorbirea curentă, ca și în scrierile filosofice. În limbajul comun, expresia apare drept termen de referință într-o mare varietate de judecăți ce exprimă aprecieri, estimări ale unor realități, ființe, reprezentări sau opere ale oamenilor. Merită amintit că *evaluarea* este o expresie sinonimă cu termenii *apreciere* sau *estimare*. S-ar putea spune, desigur, că asta ne interesează mai puțin, deoarece în discuție este valoarea ca temă a gândirii filosofice. Putem avea rezerve față de o asemenea observație. La fel ca în cazul altor concepte filosofice, examinarea relațiilor lor cu folosirea comună a cuvintelor poate să fie instructivă.

Dacă ne raportăm la elaborările și discuțiile filosofice, atunci ceea ce ne poate atrage atenția este asocierea frecventă și strânsă a conceptului cu distincția dintre *judecăți despre fapte* și *judecăți de valoare*. Aceasta este o constatare ce nu va surprinde, de vreme ce *valoarea* reprezintă termenul de referință al *judecăților de valoare*. Valorile ar fi acele entități la care ne raportăm atunci când ne formulăm aprecierile sau estimările pe care le exprimă judecățile numite *judecăți de valoare*. Judecățile de valoare par să fie avute în vedere adeseori atunci când unii filosofi își propun să răspundă la întrebarea "Ce este valoarea?"⁴ În literatura filosofică de limbă engleză,

anumită intuiție, cea a realismului gândirii comune, adică de presupunerea că acele afirmații despre fapte pe care le calificăm drept *adevărate* ar exprima caracteristici proprii faptelor ca atare. Cu toate acestea, de multe ori atunci când calificăm diferite afirmații drept *adevărate*, ceea ce avem în vedere este doar că orice persoană onestă, care este în cunoștință de cauză, va avea bune temeiuri pentru a le accepta.

⁴ Cea mai elaborată și sistematică cercetare asupra acestei teme, publicată în limba română, a rămas până astăzi cartea lui Ludwig Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Editura Politică, 1972. Valoarea este caracterizată aici drept o relație între subiect și obiect, relație prin care se exprimă prețuirea unor realități sau înfăptuiri ale oamenilor, prin raportare la capacitatea acestora de a satisface trebuințe și aspirații ale indivizilor și comunităților omenești. Autorul afirmă, de exemplu, că "...valoarea se exprimă întotdeauna în sentimente și judecăți cu caracter *imperativ* prin care se desemnează nu ceea ce *este*, ci ceea ce un individ sau o colectivitate, în condiții date, consideră că *trebuie să fie*, că este demn a fi dorit, prețuit, căutat, cucerit." (*op. cit.*, p. 33). Se menționează că judecățile de valoare își găsesc adesea expresia în norme adoptate și acceptate în comunități omenești. Pentru prezentarea și comentarea considerațiilor

discuția s-a concentrat de multe ori asupra examinării critice a distincției dintre *este și trebuie*, o distincție consacrată deja de David Hume. Analizele unor filosofi cunoscuți, dintr-o perioadă mai recentă, și-au propus să arate că distincția fapte/valori nu este o distincție polară, ci una relativă. S-a argumentat că din relativitatea distincției judecăm despre fapte/judecăm de valoare decurge și relativitatea distincției dintre fapte și valori.⁵

Dacă tot ceea ce apare drept termen de referință în judecățile de valoare va fi socotit *valoare*, atunci această expresie va căpăta un domeniu de referință extrem de larg, de cuprinzător. Vorbirea curentă, în care circulă expresii ca *valori economice, administrative, juridice, politice, ale sănătății, educative, intelectuale, ale cercetării, artistice, literare, sau chiar ale divertismentului și sportive*, ilustrează foarte bine spectrul larg de întrebuițări pe care le poate căpăta expresia *valoare* dacă ea va fi utilizată pentru a indica etalonul la care se raportează aprecierile sau estimările formulate în cele mai diferite domenii ale vieții și activității oamenilor. Se va recunoaște și sublinia, desigur, că în orice comunitate omenească există anumite valori care sunt socotite fundamentale și că pe acestea le au în vedere filosofii și intelectualii în genere, atunci când ei vorbesc despre valori. Totuși, dacă conceptul valorii va fi strâns asociat cu ceea ce numim în mod curent *judecată de valoare*, atunci trasarea graniței ce desparte asemenea valori fundamentale de subiectul multor altor judecăm de valoare se va dovedi dificilă.

Există o linie de gândire diferită care poate fi urmată în delimitarea conceptului valorii. Angajarea pe această linie este încurajată de promisiunea delimitării clare a lumii valorilor și a lumii faptelor, cu consecințe semnificative în ceea ce privește înțelegerea relațiilor dintre ele. Această linie de gândire poate fi prezentată după cum urmează.

Există o ierarhie a străduințelor și a aspirațiilor, a năzuințelor oamenilor, atât ale indivizilor cât și ale colectivității. Multe obiective ale acestor străduințe și năzuințe sunt, cum se știe foarte bine, subordonate altor obiective, socotite mai înalte. În desfășurarea acestei succesiuni există însă o limită, reprezentată de obiective ce nu mai pot fi subordonate altor obiective. Aceste obiective pot fi calificate drept obiectivele ultime,

formulate de Grünberg, vezi și *Misterul judecării de valoare* în Adrian Miroiu, *Între logică și etică*, Iași, Institutul European, 2020, pp. 129-161.

⁵ Vezi, de exemplu, Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Harvard University Press, 2002.

obiectivele supreme. Expresia *valoare* poate fi folosită, și a fost folosită, pentru a desemna asemenea obiective și numai asemenea obiective. Anumite reprezentări ale unor astfel obiective au apărut în comunități omenești atunci când dezvoltarea acestora a ajuns pe trepte mai înalte. Am în vedere reprezentări cum sunt cele ce susțin, de exemplu, învățăături morale cu o bază religioasă sau altele care nu au o asemenea bază, cum a fost budismul sau ceea ce propovăduiau Confucius și Socrate.

Voi menționa, în cele ce urmează, exprimări ale unor autori care au gândit valorile ca țeluri ultime. Pentru ei, distincția dintre lumea valorilor și lumea faptelor, a cunoașterii noastre despre fapte, era distincția dintre ceea ce este absolut, necondiționat, și ceea ce este relativ, condiționat. Adică o distincție polară, de natură, nu una graduală. Gândite drept sisteme de referință absolute la care sunt raportate strădaniile și aspirațiile comunităților omenești și ale indivizilor, valorile se situează în raport cu cercetarea faptelor și cu activitățile bazate pe cercetarea faptelor în termenii unei opoziții polare. S-ar putea spune că, în tradiția filosofică, diferite încercări de a elabora distincția dintre relativ și absolut, de exemplu în termenii opoziției dintre o lume sensibilă și una inteligibilă, au trasat cadrele în care poate fi gândită relația dintre valori și fapte, dintre valori și cunoașterea faptelor. Exemplare pentru o asemenea abordare pot fi socotite, mi se pare mie, reflecții care au fost formulate, cu un secol în urmă, de către doi cunoscuți autori de limbă germană, Max Weber și Ludwig Wittgenstein.

În scrierile sale, Weber revenea asupra observației că știința, cunoașterea prin excelență, nu poate să ofere orientarea fundamentală comunităților omenești deoarece ea nu ne poate spune spre ce trebuie să năzuim, cum ar trebui să trăim. Cunoașterea științifică este, ce-i drept, extrem de importantă atunci când este vorba de identificarea căilor potrivite pentru atingerea multor obiective, inclusiv pentru indicarea unor obiective ale activității noastre, dar ea nu ne spune nimic cu privire la scopurile ultime, la țelurile supreme. Într-o conferință susținută în anul 1918, Weber compara valorile cu zeii, iar lupta pentru supremație între valori e comparată cu înfruntările dintre zei, remarcând că „peste luptele lor domnește destinul, în nici un caz « știința ».”⁶ Pe cei văzuți drept purtători ai valorilor unor mari comunități

⁶ Max Weber, *Știința – profesie și vocație*, traducere de Ida Alexandrescu, Editura Humanitas, 2011, p. 64.

omenești, Weber îi numea „profeți” sau „mântuitori”, scriind: „Iar acum, dacă punei din nou problema în chip tolstoian și întrebați: « Cine răspunde, de vreme ce știința nu o face, la întrebarea ce trebuie să facem și cum trebuie să trăim? » sau dacă punei întrebarea « Pe care dintre zei în luptă trebuie să-i slujim? Sau poate ar trebui să slujim un alt zeu, dar care anume? », atunci vă spun: adresați-vă unui profet sau unui mântuitor.”⁷ Cei pe care îi avea în vedere Weber când vorbea de „profeți” sau „mântuitori” erau personaje, cum sunt cele pe care Karl Jaspers le-a numit „oamenii care dau măsura”: Socrate, Buddha, Confucius sau Isus.⁸ Să reținem că doar unul dintre aceștia, Isus, a fost propovăduitorul unei religii, în sensul strict al cuvântului. Toți au fost în căutarea a ceea ce am putea numi „binele suprem”, menit să călăuzească viața comunităților omenești.

În anul în care Weber a susținut conferința amintită, Wittgenstein încheia scrierea lucrării sale *Studiu logico-filosofic*, publicată mai târziu sub titlul *Tractatus logico-philosophicus*. Una dintre temele ei centrale este opoziția dintre lumea valorilor și lumea faptelor. „Lumea ca întreg” este opusă faptelor ce constituie obiectul cercetării. În opoziție cu cercetarea care se interesează de fapte, reflecția moral-religioasă și creația artistică se raportează la lume ca întreg, la valori. În exprimarea autorului, la ceea ce „nu se poate spune”, dar „se arată” prin reflecția morală, religioasă, filosofică și prin capodopere ale creației artistice. Valorile sunt calificate de Wittgenstein drept „ceea ce este mai înalt” și delimitate strict în raport cu lumea, caracterizată drept „totalitate a faptelor” (1.1). În paragraful 6.41, autorul exprimă astfel contrastul dintre fapte și valori: „Sensul lumii trebuie să se afle în afara ei. În lume totul este cum este și totul se întâmplă cum se întâmplă; nu există în ea nicio valoare și dacă ar exista nu ar avea nicio valoare. Dacă există o valoare care are valoare, atunci ea ar trebui să stea în afara oricărui eveniment și a unui anumit fel de a fi. Căci orice eveniment și orice fel de a fi sunt întâmplătoare.”⁹

Este clar că opoziția fapte/valori este gândită de acești autori în termenii opoziției polare relativ/absolut, condiționat/necon condiționat, trecător/etern.

⁷ *Ibidem*, p. 70.

⁸ Vezi Karl Jaspers, *Oamenii de însemnătate crucială*, traducere de Alexandru Al. Sahidian, București, Editura Paideia, 1996.

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, 2012, ediția a II-a, p. 185.

Adică cu totul altfel decât atunci când valoarea este raportată la ceea ce numim în mod obișnuit *judecăți de valoare*. Această linie de gândire poate fi urmărită în multe scrieri și însemnări ale lui Wittgenstein, îndeosebi în *Tractatus* și în *Conferința despre etică*. Subliniind opoziția dintre valori și fapte, Wittgenstein insista asupra observației că limbajul este apt să descrie faptele, adică ceea ce este relativ și condiționat, dar inadecvat pentru exprimarea a ceea ce este absolut, necondiționat, adică a valorilor. Orice încercare de a vorbi despre valori așa cum vorbim despre fapte, sublinia el, generează *nonsensuri*. Ceea ce se poate vedea foarte bine în cazul limbajului religios, un limbaj în care se încearcă să se vorbească despre valori. Bunăoară, Dumnezeu va fi descris drept o ființă ale cărei puteri și capacități sunt nelimitate, ceea ce este un nonsens.

În cele ce urmează, voi încerca să explorez implicații și consecințe ale însușirii acestui concept al valorii.

Dacă valoarea va fi gândită drept ceea ce este absolut, necondiționat, atemporal, drept reperul ultim în orientarea strădaniilor ființelor și comunităților omenești, atunci prima întrebare care se va pune este ce anume am putea identifica în mod îndreptățit drept *valoare*. Întrebarea este cu totul firească. Cel ce distinge valorile drept ceea ce este absolut, necondiționat, va trebui să se întrebe ce anume ar putea fi caracterizat în acest fel în orizontul vieții omenești. În cele ce urmează, voi încerca să răspund la această întrebare.

Se poate susține că o valoare este ființa umană însăși. Și aceasta deoarece păstrarea și conservarea vieții reprezintă un țel care nu va putea fi subordonat vreunui alt țel și, în acest sens, va putea fi caracterizat drept obiectiv ultim, suprem sau final. Este tocmai ceea ce pare să fi avut în vedere Kant, în una dintre formulările pe care le dădea imperativului categoric, ca obligație absolută, necondiționată. Afirmând că natura rațională este "un scop în sine", Kant scria: „Acționează astfel încât să folosești umanitatea, atât din persoana ta, cât și din persoana oricui altcuiva, de fiecare dată totodată ca scop, niciodată numai ca mijloc.”¹⁰

¹⁰ Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Valentin Mureșan *et al.*, Humanitas, 2006, p. 75. În această scriere, Kant va caracteriza păstrarea și prelungirea vieții atât drept o înclinație a oamenilor cât și ca o datorie. Iată un pasaj semnificativ în acest sens: "În schimb, a-ți conserva viața este o datorie și, în plus, orice om are o înclinație nemijlocită pentru asta. Dar grija, adesea plină de teamă, pe

Ceea ce constituie, de asemenea, un obiectiv absolut, necondiționat, este coeziunea colectivităților omenești. De coeziunea colectivității depinde în mod hotărâtor atât ocrotirea, cât și calitatea vieții indivizilor care o compun. Această coeziune, susținută atât de înțelegerea rațională a dependenței individului de ceea ce îi oferă colectivități mai restrânse sau mai cuprinzătoare, cât și de acele sentimente de afecțiune și compasiune pentru semenii care pot fi atât de puternice încât să susțină uneori mari sacrificii personale, se exprimă în tipare de comportare care, dincolo de expresiile și motivațiile lor foarte diferite, au un caracter universal. O mare diversitate de obiceiuri, datini, tradiții ale comunităților omenești, de imperative și norme, reprezintă tot atâtea modalități de a promova înfățișarea intereselor supraviețuirii și prosperității colectivității. Prin toate acestea se exprimă, în moduri dintre cele mai diferite, recunoașterea binelui comunității drept finalitate ultimă, drept țintă supremă. Nu pare să existe vreo reprezentare cu autoritate în comunități omenești cu privire la ceea ce trebuie acceptat drept datorie pentru fiecare dintre membrii lor care să nu țină seama, în mod direct sau mijlocit, promovarea și susținerea bunăstării colectivității. În procesul socializării, acel proces prin care fiecare ființă omenească devine membru al unei comunități, are loc tocmai formarea și consolidarea conștiinței datoriei morale, a cărei bază o constituie recunoașterea primatului binelui colectivității. Autoritățile invocate pot fi și sunt foarte variate, în locuri și epoci diferite, dar tâlcul ultim al obligației morale poate fi apreciat ca fiind pretutindeni același.

Este de remarcat că istoricilor din vechime, ca și moraliștilor de mai târziu, le-a atras în mod deosebit atenția marea diversitate a reprezentărilor despre bine și rău, a datinilor, tradițiilor și obiceiurilor, a regulilor și normelor urmate de comunități omenești distanțate în spațiu și timp. Ceea ce nu va surprinde dacă ținem seama de faptul că, inclusiv

care majoritatea oamenilor o au pentru acest lucru, nu are totuși o valoare lăuntrică... Ei își conservă viața, ce-i drept, *conform datoriei* dar nu și *din datorie*. În schimb, atunci când necazurile și o mâhnire fără speranță i-au luat unui nefericit tot cheful de viață și când el, având un suflet puternic, se dovedește mai mult indignat de soarta sa decât descurajat și resemnat și își dorește moartea, dar totuși își conservă viața fără a o iubi, nu din înclinație sau frică, ci din datorie, abia atunci maxima sa are un conținut moral." (*op. cit.*, pp. 34-35)

în societăți care sunt înrudite cultural, lista celor mai prețuite virtuți morale va putea fi destul de diferită. De asta ne putem convinge citind, de exemplu, scrieri ale lui Platon și Kant. Marea varietate a reprezentărilor și tradițiilor morale nu poate ascunde însă faptul că, dincolo de toate diferențele, prin aceste tradiții se exprimă conștiința că binele comunității ar trebui să stea deasupra altor obiective, aspirații și îndatoriri ale ființelor omenești, că acest bine reprezintă un obiectiv ultim. Dacă păstrarea și prelungirea vieții pot fi apreciate drept obiective necondiționate, atunci *binele*, înțeles în acest fel, va trebui să fie apreciat drept un obiectiv căruia trebuie să i se acorde același rang. Este ceea ce putem înțelege dacă avem în vedere că păstrarea și prelungirea vieții fiecărei persoane, la fel ca buna ei stare, depinde pretutindeni, înainte de orice altceva, de puterea și coeziunea comunității în care trăiește. Iată de ce contribuția la creșterea acestor valori va constitui etalonul universal în aprecierea intențiilor și acțiunilor indivizilor. Dincolo de tot ceea ce deosebește comunitățile omenești, se impune constatarea că ființa umană nu poate supraviețui și nu se poate împlini decât în colectivitate. Tocmai din această perspectivă putem înțelege mai bine vechea sentință că omul este o ființă socială.

Temeiurile invocate în sprijinul caracterizării păstrării și prelungirii vieții drept obiectiv necondiționat, absolut, vor fi, așadar, în egală măsură valabile cu referire la promovarea coeziunii colectivității. Sunt două ținte ale străduințelor oamenilor deopotrivă îndreptățite să fie calificate drept obiective ultime, necondiționate. Adică drept *valori*.

Merită făcută, fie și în trecut, observația că în viața oamenilor situațiile normale sunt cele în care menținerea și prelungirea vieții indivizilor, pe de o parte, și binele comunității, pe de altă parte, sunt ținte ce pot fi armonizate. Există însă situații în care ele pot intra în conflict. Sunt situații ce pot fi calificate drept excepționale. În asemenea cazuri, obiective ca păstrarea vieții sau promovarea fericirii unor persoane devin incompatibile cu binele comunității. Este un conflict al valorilor, adesea înfățișat în mitologie, literatură și artă. Este acel conflict ce poate fi calificat drept o sursă majoră a tragicului. Subordonarea deplină a vieții individului cauzei colectivității, împinsă uneori până la jertfa vieții, are măreția tragicului.

Cum vom raporta credințele religioase la acest concept al valorii? Este clar că multe dintre reprezentările religioase care au dominat mintea oamenilor pot fi greu armonizate cu concluzia că păstrarea vieții și calitatea ei, ce depind în mod hotărâtor de puterea și coeziunea comunității, ar reprezenta obiective ultime, necondiționate. Adepții unor foarte influente tradiții religioase, cum sunt creștinismul sau islamismul, cred în supraviețuirea sufletului și în viața după moarte. În mod firesc, pentru ei obiectivul necondiționat va fi fericirea în viața veșnică, iar absolutul va fi sacru, divinul. În raportarea la sacru vor căuta ei sursa și temeiul tuturor lucrurilor cărora le conferă semnificație și valoare. Ceea ce ține de viața comună va fi valorizat din această perspectivă. Bunăoară, existența ființelor omenești, deoarece este dată și ocrotită de divinitate, iar servirea comunității, deoarece reprezintă răspunsul dat poruncilor acesteia.

Gânditori religioși din trecut și din epoci mai recente au formulat o mare varietate de considerații ce converg spre concluzia că sacru este valoarea în sine, sursa și temeiul a tot ceea ce are semnificație și însemnătate majoră în viața oamenilor. Atrag atenția îndeosebi acele analize care urmăresc să sublinieze distincția dintre credința religioasă și conștiința morală, precum și primatul absolut al credinței. Accentul cade pe evidențierea naturii iraționale a trăirii religioase.¹¹ Dincolo de tot ceea ce desparte reflecțiile formulate de diferiți autori asupra acestei teme, ceea ce îi apropie este susținerea că prezența și trăirea sacruului ar fi o permanență a conștiinței umane. Este ceea ce au afirmat și unii cercetători ai religiilor, de exemplu Mircea Eliade. Religiozitatea, ca trăire a sacruului, ar fi o structură ultimă a condiției umane. Înțelegând în acest fel, religiozitatea nu va dispărea, chiar dacă reprezentările și

¹¹ Rudolf Otto, de exemplu, afirma că esența credinței religioase, care s-ar fi exprimat cel mai bine în religii arhaice, o constituie trăirea sacruului. Ceea ce are în vedere sunt, înainte de toate, sentimente de dependență față de ceea ce credinciosul resimte drept o putere absolută, nemărginită. Pierderea de sine și „cutremurarea lăuntrică” a creaturii în fața puterii supreme ar putea fi exprimată prin cuvintele „Eu sunt nimic. Tu ești totul”. Este sensul în care, pentru cel credincios, mânia acesteia nu are nimic de-a face cu condamnarea morală. Însemnătatea unei tradiții religioase ar fi dată, înainte de toate, de modul cum pune ea în valoare trăirea sacruului. Din această perspectivă, Otto aprecia creștinismul drept o religie mai desăvârșită decât altele. (Vezi Rudolf Otto, *Sacru*, traducere de Ioan Milea, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1996.)

practicile religioase cunoscute până acum nu ar mai fi prezente. Eliade insista asupra observației că omul profan al zilelor noastre, pentru care existența este desacralizată, ar avea totuși reacții și comportări prin care s-ar exprima conștiința existenței sacrului și trăirea acestuia.¹²

Cercetarea nu oferă temeuri pentru susținerea ipotezei că sursa și temeiul credințelor în existența sacrului ar fi natura umană însăși. Totodată, cu greu s-ar putea contesta că totuși credințele religioase, ca sisteme de reprezentări și practici, răspund unor nevoi și aspirații ale comunităților omenești. Și că puterea și influența lor asupra vieții oamenilor va fi cu atât mai mare cu cât lipsesc mai mult căi alternative de satisfacere a unor nevoi și aspirații fundamentale ale ființelor omenești. Nu există, totuși, temeuri principiale pentru o susținere ca aceea că credința religioasă constituie baza conștiinței obligațiilor morale, că acestea ar exista și ar dispărea odată cu religia. Cu deosebire evoluții mai recente din societatea occidentală nu confirmă afirmația, adesea reluată, că religia ar oferi singurul suport sigur al moralității în genere, că conștiința obligațiilor oamenilor față de semenii lor nu ar putea supraviețui în lipsa credinței religioase. Și că, în genere, fără religie viața oamenilor ar fi lipsită de sens. Căci dacă suportul moralității ar fi credința religioasă, atunci existența în zilele noastre a unor comunități omenești cu o viață mai bună decât a multor altora din trecut, comunități formate din persoane care în majoritatea lor au un mod de a simți, a gândi și a acționa lipsit de motivații religioase, ar fi inexplicabilă. Atât cercetări asupra a ceea ce este constitutiv naturii umane în genere, cât și multe informații istorice nu susțin ideea mereu reafirmată conform căreia credințele religioase ar constitui fundamentul conviețuirii în comunitățile omenești.¹³ În societățile occidentale, la fel ca în alte societăți antrenate într-un proces rapid de modernizare, nu pot fi identificate manifestări semnificative ale conștiinței sacrului, ale distincției dintre sacru și profan, nu doar în trăirile și comportările persoanelor nereligioase, dar nici măcar în cele ale marii mase a

¹² Pentru dezvoltarea acestei teme, vezi Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, traducere de Brîndușa Prelipceanu, Editura Humanitas, 1995.

¹³ Pentru o discuție amplă asupra acestei teme, vezi Daniel C. Dennett, *Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon*, Penguin Books, 2006.

oamenilor convențional religioși, adică a acelor care nu ar putea fi caracterizați drept *religioși* într-un sens mai strict al cuvântului.

S-a afirmat adesea, nu fără bune temeiuri, că multe credințe religioase ar merita respect deoarece ele susțin și promovează conștiința îndatoririlor morale ale oamenilor. Cu greu s-ar putea contesta că în cazul celor care cred în răsplată și în pedeapsă în viața după moarte, cu deosebire în pedepsele înfricoșătoare care i-ar aștepta pe cei ce încalcă perceptive morale fundamentale ale comunității, credința religioasă va fi în măsură să promoveze moralitatea, cel puțin în anumite direcții. Chiar dacă, așa cum s-a remarcat adesea, această constatare nu susține cea mai reconfortantă imagine asupra demnității persoanei umane. Oricum ar sta lucrurile în această privință, este un fapt că o mare varietate de precepte și imperative, cuprinse atât în învățături ale unor religii universale, cât și în cele ale sectelor religioase au susținut și susțin opțiuni și activități ce pot promova binele comunității drept îndatoriri religioase. Iar capacitatea credințelor religioase de a promova asemenea activități și opțiuni va trebui apreciată drept una considerabilă dacă ținem seama de faptul că pentru cei care le împărtășesc ele vor apărea drept porunci ale puterii supreme. De urmarea lor, și numai de urmarea lor, va atârna mântuirea, obiectivul suprem al credinciosului. Multe dintre reprezentările și poruncile religioase din epoci diferite și locuri diferite și îndepărtate converg, dincolo de ceea ce le deosebește, prin contribuția lor la promovarea coeziunii comunităților omenești.¹⁴ Aceasta pare să fie una dintre sursele viabilității lor. Cu greu pot fi trecute cu vederea sacrificiile aduse în slujba ajutorării semenilor de atâția oameni din diferite epoci și culturi, precum și multe alte fapte nobile, săvârșite sub impulsul unor convingeri religioase. Numeroase

¹⁴ Este interesantă observația că personalități ferm angajate în promovarea binelui general, a căror educație a avut o bază religioasă, nu au trebuit să-și revizuiască valorile morale atunci când și-au pierdut credința religioasă. Din acest punct de vedere este semnificativă mărturia lui Rudolf Carnap. El primise, în familie, o educație religioasă convențională. Carnap scria, cu referire la momentul în care a încetat să mai nutrească convingeri și sentimente religioase: "Evaluările mele morale au fost după aceea în mod esențial aceleași ca și mai înainte." (*Intellectual Autobiography of Rudolf Carnap*, în (ed.) A. P. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, 1963, p. 9).

observații asupra vieții unor comunități religioase și asupra comportării unor persoane cu convingeri religioase confirmă asemenea constatări. Este un adevăr că pentru aceste persoane obligațiile de ordin moral, înțelese ca porunci ale divinității, capătă o putere de convingere și o autoritate incomparabilă cu cea ce le poate fi conferită de către înclinații altruiste sau reflecții raționale. Este ceea ce au subliniat, nu o dată, cercetători ai comunităților omenești, etnologi, antropologi sau sociologi. Și afirmația, atât de des reluată, că dacă Dumnezeu nu ar exista, atunci totul ar fi permis, ar putea fi mai bine înțeleasă din această perspectivă.

Pot fi formulate, totodată, obiecții cu mare greutate împotriva valorizării globale a credințelor și practicilor religioase. O mare varietate de informații istorice arată că autoritatea credințelor religioase și a slujitorilor acestora a fost de multe ori utilizată pentru promovarea unor inițiativă și activități ce contraveneau în mod flagrant cerințelor ocrotirii vieții și promovării binelui comunităților omenești. Temeiuri de natură religioasă au fost invocate adesea pentru a justifica exterminarea sau oprirea unor populații, pentru legitimarea unor stări și relații sociale profund nedrepte, a autorității arbitrare, ca și pentru condamnarea și reprimarea celor ce acționau în vederea înlăturării acestora. Tradițiile religioase și interdicțiile legate de ele au fost invocate de multe ori pentru a zădărnici o mare varietate de inițiativă și activități constructive. Într-o perspectivă istorică largă, examinarea conduitelor și a activităților promovate de credințele religioase, a inițiativelor și deciziilor autorităților religioase, în relație cu ocrotirea vieții și cu binele comunității, ni se înfățișează drept un *Janus*, drept o figură cu două fețe. Iată de ce pledoariile *pro* sau *contra* credințelor religioase, din perspectiva aceluia concept al valorii ale cărui contururi încerc să le schițez, vor putea, desigur, să apară drept convingătoare. Ele nu vor putea câștiga, însă, adeziunea deplină a unui judecător imparțial de îndată ce acesta va ține seama de tot ceea ce se poate spune în sprijinul sau, dimpotrivă, în defavoarea a ceea ce a fost inițiat, promovat și susținut în unele credințe religioase, de-a lungul unei îndelungate istorii, în comunități omenești răspândite pe întregul glob.

Un candidat pentru titlul de valoare este *frumosul*, într-o semnificație largă a termenului, și anume frumosul ca afirmare a vieții și a puterii vieții. Există bune temeuri pentru a susține că frumosul, în această

accepție, reprezintă o valoare, adică o țintă finală, necondiționată, a aspirațiilor și străduințelor oamenilor. În societăți dintre cele mai diferite, în epoci mai îndepărtate sau mai apropiate, oamenii și-au dorit frumosul și au cultivat frumosul drept scop în sine, adică drept un obiectiv care nu este subordonat vreunei alte finalități.

Ca afirmare a puterilor vieții, frumosul capătă o mare varietate de expresii atât în fenomenele naturale și cosmice, cât și în creațiile oamenilor. În societățile dezvoltate, evoluția și diversificarea reprezentărilor frumosului au loc, în primul rând, sub influența creației artistice. Operele artistice pot fi considerate drept tot atâtea transfigurări idealizate ale puterii vieții. Tocmai deoarece frumosul este afirmarea vieții și a puterii ei, sensibilitatea pentru frumos este înrădăcinată în natura umană. Puterea de atracție irezistibilă a frumosului exprimă reacția sensibilității față de tot ceea ce reprezintă manifestare și afirmare a puterii vieții. Căci dacă facem abstracție de rafinările și distilările pe care le-a cunoscut sensibilitatea pentru frumos în culturile înalte, putem constata că, la nivelul de bază, distincția dintre frumos și urât este susținută de reacția spontană diferită a ființei sensibile față de ceea ce este viu și mort, față de ceea ce este în creștere, față de ceea ce își afirmă puterea și față de ceea ce este în descreștere, în declin, în degradare. Semnificativă în acest sens mi se pare a fi și observația că toate acele lucruri care ni se par frumoase sunt resimțite ca și cum ar fi însuflețite.

Binele și frumosul împărtășesc cu viața atributul absolutului, al necondiționatului. Prin raportare la distincția între ceea ce este absolut, necondiționat, și ceea ce este condiționat și relativ, binele comunității și frumosul pot fi înfățișate drept două tulpini a căror rădăcină comună este viața.

Înclinațiile ce susțin promovarea binelui comunității ca și aspirația spre frumos, înclinații înrădăcinate în natura umană, se exprimă și se afirmă printr-o mare varietate de reprezentări ale valorilor. Sunt reprezentări ce diferă destul de mult de la o cultură la alta. De fiecare dată când vorbim de valorile unei colectivități omenești, ne referim nu la valori ca atare, ci la reprezentările despre valori ale unei anumite comunități. Iar ceea ce desemnăm adesea prin expresia *judecată de valoare* sunt aprecieri formulate prin raportare nu la valori ca atare, ci la reprezentări despre valori ale diferitelor comunități și grupuri de oameni. Este vorba despre toate

acele sentimente, idei, atitudini și comportări prin care se exprimă o valoare. Astfel, acea conștiință ce susține și promovează binele comunității se exprimă într-o mare varietate de reprezentări privitoare la relațiile interumane, cum sunt cele despre iubire, prietenie, mărinimie, compasiune, empatie, milă, fidelitate, loialitate, respect, devotament, sinceritate, dreptate, echitate, cinste, corectitudine și altele, care diferă adesea mult de la o cultură la alta. Marile culturi ne înfățișează o diversitate copleșitoare de reprezentări și expresii ale frumosului. Nivelul de dezvoltare atins de o anumită cultură va putea fi apreciat, între altele, prin raportarea la bogăția și varietatea reprezentărilor pe care le capătă valorile binelui și ale frumosului. Sunt acele reprezentări ce susțin idealurile morale sau estetice care orientează și însuflețesc viața indivizilor și îi apropie unii de alții. Variabilitatea istorică a acestor reprezentări nu poate să fie îndeajuns subliniată. Bunăoară, în societățile democratic-liberale din zilele noastre, reprezentările valorii morale par să fie dominate de cuplul *libertate - dreptate*. Primul termen, *libertatea*, evidențiază însemnătatea autonomiei persoanei, ca ființă rațională responsabilă. Al doilea, *dreptatea*, importanța orientării inițiativelor și a realizărilor personale de către obiectivul care este binele comunității. Ca reprezentări ale valorii morale, libertatea și dreptatea se înfățișează ca cerințe și imperative necondiționate. Preocupările pentru armonizarea intereselor personale cu cele ale comunității se exprimă, atât în opinia comună, cât și în elaborări teoretice, în reprezentări asupra dreptății. Se poate spune că relația libertate - dreptate a reprezentat axa centrală a reflecției morale moderne, de la Immanuel Kant la John Rawls.

Apropierea dintre bine și frumos a fost remarcată și subliniată nu o singură dată. Confucius, bunăoară, spunea că frumosul nu este frumos fără a fi și bun, iar binele nu este bun dacă nu este și frumos. Mai categoric s-a exprimat în această privință Wittgenstein. În *Tractatus* (6.421) întâlnim observația: „Etica și estetica sunt *unul și același lucru*”. Nu este prea clar ce anume avea în vedere autorul. Poate că el dorea să semnaleze distanțarea sa față de toți cei ce nu apreciază ceea ce am putea numi „frumusețea binelui”. Sau poate dorea să-și afirme dezacordul cu gânditori influenți pe atunci în cultura germană, cu cei care apreciau frumosul, ca afirmare a puterii vieții, drept unică valoare. Reprezentative pentru o asemenea poziție sunt multe din reflecțiile lui Nietzsche. Supraomului,

ființă ce se exprimă prin joc și prin creația artistică, binele comunității îi este indiferent. Prin glorificarea supraomului, Nietzsche se opunea unor influente tradiții ale gândirii occidentale, în primul rând mesajului central al culturii elenistice și iudeo-creștine. Afirmarea vieții prin creație era pentru el singura valoare. Iubirea aproapelui, solidaritatea colectivității le vedea ca opuse afirmării vieții și le respingea pe temeiul unei viziuni care susține afirmarea neîngrădită a voinței de putere. Prin reflecții mereu reluate asupra acestei teme, Nietzsche a scris o pagină aparte în analele gândirii elitiste. Sublinierea apropierei frumosului de bine va putea fi, așadar, înțeleasă și ca o reacție față de orientări ale gândirii care posedă o putere de atracție ce ar putea fi cu greu tăgăduită.¹⁵

La întrebarea dacă cunoașterea reprezintă o valoare, prin raportare la acel concept al valorii pe care l-am înfățișat și explorat în considerațiile anterioare, chiar titlul textului meu sugerează un răspuns negativ. Căci cunoașterea și valorile sunt calificate drept „lumi polare”.

Ce-i drept, cunoașterea va putea fi socotită o valoare dacă ea va putea fi înțeleasă și cultivată ca scop în sine. Adică dacă ea ar fi cultivată așa cum sunt frumosul și binele. Cunoașterea înțeleasă în acest mod a fost ceea ce au avut în vedere autori din vremuri mai îndepărtate. Ceea ce aveau ei în vedere era cunoașterea înțeleasă drept dezvăluire a principiilor existenței, acea cunoaștere care a fost numită, după Aristotel, *metafizică*. Rezultatele gândirii speculative nu reprezintă însă cunoaștere în sensul conceptului modern, restrictiv al cunoașterii obiective, pe care l-am prezentat mai sus.¹⁶ Unii cercetători ai naturii au afirmat, ce-i drept, că

¹⁵ Seducția pe care o pot exercita reflecțiile elitiste o vor resimți puternic și cititorii multor pasaje din scrierile unor autori ca Emil Cioran. Mărturisind că „mișcarea vieții” a fost divinitatea tinereții sale, Cioran scria: „Pe cel care n-a cunoscut, până la 30 de ani, fascinația tuturor extremismelor, mă întreb dacă trebuie să-l admir sau să-l disprețuiesc, să-l consider un sfânt sau un cadavru... Lipsindu-i și dorința și voința de a distruge, el este suspect, căci l-a învins pe demon, sau, mai grav, nu a fost posedat niciodată. A trăi cu adevărat înseamnă să-i refuzi pe ceilalți; ca să-i accepți, ar trebui să știi să renunți, să te stăpânești, să acționezi împotriva propriei tale naturi, să te debilitezi; libertatea o concepi doar pentru tine însuși; aproapelui o cedezi doar cu prețul unor eforturi epuizante.” (Emil Cioran, *Istorie și utopie*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, 1992, pp. 7-8)

¹⁶ Este acea cunoaștere pe care o oferă, în primul rând, rezultatele cercetării științifice, o cunoaștere al cărei mesaj a fost promovat de orientări filosofice empiriste și

obiectivul ultim al străduințelor lor ar fi atingerea unei cunoașteri ce nu servește atingerea unor obiective exterioare, mai mult sau mai puțin practice. De exemplu, Einstein a formulat unele observații semnificative în acest sens, în scrierile sale despre știință adresate publicului larg. Astfel, el aprecia ceea ce numea „religiozitate cosmică” drept impulsul cel mai puternic și mai nobil al cercetării științifice. Ceea ce avea în vedere Einstein prin această expresie era „uimirea extaziată față de armonia legității naturale”. Țelul suprem al cunoașterii științifice ar fi pătrunderea a ceea ce el numea „grandoarea rațiunii încarnate în existență”.¹⁷ Cu alte cuvinte, pătrunderea a ceea ce am putea numi „ordinea fundamentală a lumii”. Este îndoielnic că atingerea unui asemenea țel, reprezentat de o „teorie finală”, este un obiectiv ce va putea fi atins. Einstein însuși a eșuat în toate încercările sale îndreptate în această direcție. Merită să ne amintim că, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cercetători ai naturii de cel mai înalt rang, bunăoară Max Planck și Werner Heisenberg, au fost preocupați să schițeze o imagine generală a lumii bazată pe sinteza informațiilor oferite de descoperirile științifice, ceea ce s-a numit în germană „das wissenschaftliche Weltbild”. În măsura în care asemenea imagini erau generalizări de mare anvergură, generalizări care nu puteau fi controlate în mod strict, prin raportare la datele experienței, ele nu reprezentau cunoaștere în acel sens strict al termenului care a fost schițat mai sus. Asigurarea obiectivității cunoașterii, ca și orice alt lucru care este important, are un preț mare. Acesta este limitarea așteptărilor și pretențiilor noastre. Cunoașterea obiectivă este restrânsă și modestă. Ea

pozitiviste ale gândirii moderne. La confluența mesajului acestor orientări cu reflecții ale unor mari cercetători ai naturii asupra identității cunoașterii științifice a căpătat contururi clare punctul de vedere că toate cunoștințele autentice, atât cele obținute prin cercetări curente din viața cotidiană, cât și prin cercetarea științifică specializată vizează formularea unor răspunsuri controlabile la întrebări clare, bine delimitate. În această accepție, cunoașterea nu oferă adevăruri eterne, deoarece ea nu răspunde la întrebări privitoare la natura ultimă a realității. Oamenii pot nutri, desigur, diferite reprezentări în această privință. Desemnarea acestora prin același termen cu rezultatele cercetării obiective a faptelor va fi apreciată însă drept derutantă și, în consecință, drept nerecomandabilă.

¹⁷ Vezi Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, traducere de Mircea Flonta, Ilie Pârvu, Dragan Stoianovici, Humanitas, 2015, îndeosebi pp. 256, 268 și 289.

este incapabilă să satisfacă mari ambiții, să răspundă acelor așteptări care au fost nutrite, nu o dată, de grandioase reflecții asupra cauzelor și temeiurilor ultime a tot ceea ce există. Multe dintre acestea aparțin trecutului. Astăzi, nimbul lor nu mai este atât de strălucitor. Nu lipsesc, totuși, încercări de a reînvia și de a întreține asemenea așteptări.

Tocmai în virtutea obiectivității lor, cunoștințele obținute prin cercetare se pot dovedi utile pentru înfăptuirea unei mari varietăți de obiective. Suntem conduși astfel la concluzia că acea reprezentare despre cunoaștere ca scop în sine, care a susținut și susține caracterizarea ei drept valoare, pare să fie o himeră. În lumea de azi, înalta considerație de care se bucură cercetarea științifică se exprimă, înainte de toate, în conștiința rolului ei în întreținerea și ameliorarea tuturor activităților de care depinde viața și prosperitatea comunităților omenești. Pe de altă parte, cu greu s-ar putea susține că ceea ce recunoaștem drept cunoștințe prin excelență ne-ar oferi resurse pentru a propune sau a întemeia valori. Căci cunoașterea nu indică țelurile acțiunilor noastre, ci căi potrivite pentru a le atinge.

Dacă ne punem întrebarea de unde provine fascinația pe care a exercitat-o și o mai exercită și astăzi asupra minții multor oameni promisiunea cunoașterii absolutului, un răspuns posibil este acela că o asemenea cunoaștere ar oferi baza necesară pentru fundamentarea și asigurarea definitivă a reprezentărilor despre valori ale comunităților omenești. O sugestie interesantă în acest sens oferea Rudolf Carnap, discutând acea aspirație a cunoașterii absolutului care a însuflețit metafizica clasică, într-o lucrare de tinerețe. Metafizica – scria Carnap – „izvorăște din nevoia de a exprima sentimentul vieții, atitudinea față de viață a oricărui om, poziția acestuia în ordinea afectivă și volițională față de lumea înconjurătoare, față de semenii.”¹⁸ Autorul făcea observația că arta, și mai ales muzica, reprezintă un mijloc adecvat de exprimare a acestui sentiment al vieții, spre deosebire de metafizică. El remarca de asemenea că autori ca Nietzsche, a căror concentrare asupra discuției valorilor este manifestă, nu recurg la elaborări teoretice ci preferă să se exprime în mod artistic.

¹⁸ Vezi Rudolf Carnap, *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în Rudolf Carnap, *Vechea și noua logică*, traducere de Alexandru Boboc, Editura Paideia, 2001, pp. 75-76.

Din toate considerațiile pe care le-am formulat cu privire la cunoaștere și la valori se desprinde concluzia că lumea faptelor (și a cunoașterii faptelor) și lumea valorilor sunt lumi polare. Relația dintre ele ar putea fi comparată cu relația dintre lumea fenomenelor și lumea *noumenelor* în filosofia lui Kant. Dincolo de deosebirile dintre societăți și culturi, în toate comunitățile reprezentările despre valori fixează obiective ultime, necondiționate ale aspirațiilor și străduințelor oamenilor și oferă astfel orientarea fundamentală. Cunoștințele determină căile prin care se încearcă atingerea unor țeluri dependente, în cele din urmă, de reprezentări ale valorilor. Fiind neutre în raport cu valorile, resursele oferite de cunoaștere, în primul rând de cercetarea științifică, vor putea fi utilizate atât pentru a putea susține activități orientate de obiective în raport cu reprezentări dominante despre valori, cât și activități cu obiective incompatibile cu orientările ce rezultă din aceste reprezentări. Pe temeiul acestor corelații, lumea valorilor și lumea cunoașterii ni se înfățișează drept lumi nu numai polare, dar și interdependente. De aderența sau lipsa aderenței indivizilor sau grupurilor de oameni la reprezentări despre valori dominante într-o comunitate va depinde în mod hotărâtor utilizarea cunoștințelor, precum și a tuturor capacităților și resurselor generate de progresele cunoașterii. Prin raportare la reprezentări despre valori care diferă adesea mult de la o cultură la alta, se va distinge între ceea ce comunitățile omenești califică drept *activități constructive*, respectiv *activități distructive*. Sunt activitățile ale căror obiective și rezultate sunt în acord sau în contradicție cu ceea ce membrii unei comunități ar trebui să facă urmând imperativele ce rezultă din aceste reprezentări. Cunoașterea este prima și cea mai importantă resursă de care a depins și depinde în măsură tot mai mare eficacitatea acțiunilor indivizilor, grupurilor și colectivităților. În societățile moderne, ea este produsă în primul rând de cercetarea științifică. A spune că întreaga cunoaștere a unei comunități, în particular cunoașterea obținută prin cercetare științifică, este neutră în raport cu valorile înseamnă a afirma că ea poate fi utilizată pentru a asigura, în egală măsură, eficacitatea acțiunilor pe care le-am numit *constructive* sau *distructive*. Modul cum a fost folosită până acum puterea pe care o oferă cunoașterea, îndeosebi prin mijlocirea tehnologiei, ca și evaluarea posibilităților folosirii cunoștințelor noastre în viitor, ne avertizează în această privință. Nu voi intra în discuția acestei teme, mult invocate și

intens discutate. Voi spune doar că vechea sentință – știința fără conștiință înseamnă pieire K este mai actuală decât oricând.

Există și o altă dimensiune a relației dintre lumea cunoașterii și lumea valorilor, a reprezentărilor comunităților omenești despre valori, dimensiune ce poate fi apreciată drept fundamentală. Acele reprezentări ale valorilor care modelează modul de a gândi și de a simți al unei comunități omenești sunt, sub multe alte aspecte, influențate de starea cunoașterii. Cu greu s-ar putea contesta că modul de a gândi și de a simți este în multe privințe foarte diferit în cazul unor comunități a căror stare a cunoașterii se deosebește foarte mult. Bunăoară în cazul comunităților arhaice ce mai supraviețuiesc astăzi pe glob, în raport cu societățile cele mai avansate din punct de vedere tehnologic. Viața de fiecare zi a oamenilor din aceste societăți este în multe privințe foarte diferită, ceea ce nu poate să nu influențeze, sub multe aspecte, configurarea reprezentărilor dominante despre viață, despre bine și frumos. Deosebiri vor fi atât de mari și de izbitoare încât un observator mai superficial s-ar putea întreba ce au în comun membrii unor asemenea comunități în afara unor asemănări de ordin biologic, ce anume îi apropie ca ființe culturale.

Considerațiile pe care le-am formulat cu privire la cunoaștere și valori, la relația dintre lumea cunoașterii și lumea valorilor, conduc la unele observații despre orientări ale gândirii, influente în trecut sau în zilele noastre.

Prima dintre ele privește o mare tradiție de gândire, tradiția metafizicii clasice, inaugurată de eleați și de Platon. Ne putem întreba care este miza pretenției ce a susținut această venerabilă tradiție, pretenția că rațiunea omului oferă o cunoaștere apreciată drept supremă, cunoașterea principiilor a tot ceea ce există. De ce au năzuit atâția filosofi, de-a lungul atâtor generații, spre o asemenea cunoaștere? De ce li s-a părut ea atât de importantă? Putem presupune că ceea ce i-a preocupat a fost să susțină stabilitatea unei anumite ordini sociale. Se poate presupune că ei au crezut că doar cunoașterea absolutului ar fi în măsură să asigure autoritatea acelor reprezentări despre valori care susțineau cultura lumii în care trăiau. Reflecții cum sunt reflecțiile lui Platon despre bine, despre locul binelui în lumea ideilor, îndeosebi caracterizarea binelui drept idee supremă, par să susțină această presupunere. Din aceeași perspectivă pot fi privite și sistemele metafizice elaborate de gânditori din secolele

XVII-XVIII, cum au fost Descartes, Spinoza, Leibniz sau Wolff. Sunt construcții ce pot fi caracterizate drept tot atâtea încercări de a oferi un fundament stabil reprezentărilor despre valori ale lumii occidentale din acea vreme. Pentru omul de rând, prestigiul reprezentărilor curente asupra vieții omenești este asigurat, înainte de toate, de autoritatea tradiției, în primul rând a tradiției religioase. Pentru cei ce afirmau, însă, supremația rațiunii, adică pentru oamenii învățați ai vremii, asigurarea acelor reprezentări prin fundamentarea lor pe ceea ce se pretindea a fi cunoașterea principiului suprem al existenței capătă o însemnătate eminentă. Chiar dacă evoluțiile ulterioare ale gândirii filosofice au slăbit tot mai mult încrederea în posibilitatea unei cunoașteri a absolutului, ceea ce s-a exprimat în abandonarea ambițiilor grandioase ale metafizicii clasice, această încredere a fost reafirmată, cu o consecvență neslăbită, în acea tradiție raționalistă care rămâne vie și puternică în teologia catolică până în zilele noastre.¹⁹

Tocmai prezentarea principiilor învățaturii creștine drept cunoașterea cea mai înaltă, drept cunoașterea supremă, a făcut ca incompatibilitatea

¹⁹ Reprezentativă în această privință este cuvântarea lui Joseph Ratzinger, *Glaube, Vernunft und Universität*, ținută la Universitatea din Regensburg în anul 2006, când era papă cu numele *Benedict al XVI-lea*. Vorbitorul deplângea declinul încrederii în posibilitatea de a atinge, prin rațiune, o cunoaștere a „Întregului”. Elogiind „acordul profund” dintre încrederea în rațiune a tradiției filosofice grecești și credința în Dumnezeu, întemeiată pe Biblie, care și-ar fi găsit expresia în sentința evanghelistului „La început a fost *Logos*-ul și *Logos*-ul este Dumnezeu”, Ratzinger critica ceea ce a numit „des-eledenizarea creștinismului”, adică pierderea încrederii în posibilitatea întemeierii valorilor prin cunoașterea absolutului. El indica trei valori ale acestei evoluții pe care o deplângea. Primul val ar fi fost inaugurat de Reformă și bine ilustrat de gânditori cum este Kant, care contestă posibilitatea cunoașterii absolutului, a lui Dumnezeu. Al doilea val ar fi fost reprezentat de teologia liberală protestantă a secolelor XIX-XX. Iar al treilea, ultimul – de viziunea instrumentală asupra cunoașterii promovată de ideologia democratic-liberală din zilele noastre. Vorbitorul își încheia mult-comentata lui conferință cu următoarele reflecții: „Vestul este amenințat de această aversiune față de întrebările fundamentale ale rațiunii sale și poate, prin asta, să îndure doar o mare pierdere. Curaj în afirmarea amplitudinii rațiunii, nu refuz al măreției ei – acesta este programul cu care o teologie angajată față de credința biblică pășește în disputa contemporană.” Filosoful Jürgen Habermas a apreciat această luare de poziție drept un răspuns negativ la întrebarea dacă teologia creștină ar trebui să răspundă la provocările rațiunii moderne, pe care el o caracteriza drept „rațiune post-metafizică”.

între reprezentări de natură cosmologică ale acestei învățături, susținute și promovate de teologia și filosofia scolastică și neoscolastică, și concluzii derivate din rezultate ale cercetării științifice să apară drept un conflict între pretenții de cunoaștere incompatibile. Imaginea creaționistă și antropocentristă a universului a fost atât de strâns asociată cu reprezentările despre valori promovate de tradiția creștină încât autorități bisericești și civile au putut să creadă că cele din urmă vor fi primejduite de îndată ce acea imagine a universului ale cărei fundamente erau astronomia geocentrică și fizica aristotelică ar fi fost zdruncinată. Iată de ce nimic nu le-a apărut mai important decât apărarea acestor reprezentări. Acestea au fost socotite ca fiind mai presus de orice. Pare instructiv să privim și să examinăm, din această perspectivă, decizii cum au fost condamnarea lui Giordano Bruno sau a lui Galileo Galilei.

Aceasta este o perspectivă care nu s-a bucurat de prea multă atenție din partea istoricilor. Ea este adusă în lumină în piesa lui Bertolt Brecht, *Viața lui Galilei*. În Scena a VIII-a a piesei, intitulată *O convorbire*, Galilei discută cu un tânăr călugăr, versat în noua știință matematică a naturii. Interlocutorul îi atrage atenția marelui cercetător asupra consecințelor acelor descoperiri științifice care conduceau la distrugerea cosmosului, adică a universului închis și ierarhizat, ca întreg finit și bine ordonat. Călugărul îi explică lui Galilei cum înțelege el „înțelepciunea Decretului Sfântului Oficiu”, documentul care condamnase învățătura copernicană. Decretul – afirma călugărul – „mi-a dezvăluit primejdiile pe care le ascunde în sine o cercetare mult prea neînfrânată și am decis să renunț la astronomie”. Prezentându-i lui Galilei temeiurile deciziei sale, el insista asupra consecințelor nedorite pe care le-ar putea avea zdruncinarea încrederii într-o lume antropocentrică, acea lume în care tot ce se întâmplă are un sens și o finalitate, pentru oameni simpli și necăjiți, așa cum erau părinții săi, țărani din Campania: „Au fost asigurați că ochii lui Dumnezeu sunt îndreptați spre ei, cercetători, aproape stăpâniți de grijă; că întregul teatru al lumii din jurul lor a fost construit astfel încât ei, actorii, să se poată afirma în rolurile lor, mari sau mici. Ce-ar spune oare ei dacă ar afla de la mine că se află pe un mic bulgăre de piatră care, învârtindu-se neîncetat în spațiul gol, se mișcă în jurul unei alte constelații, una dintre multe altele, destul de lipsită de însemnătate! La ce ar mai fi necesară sau bună o asemenea răbdare, un asemenea

asentiment cu suferința lor? La ce mai e bună Sfânta Scriptură, care a explicat și întemeiat totul drept necesar, sudoarea, răbdarea, foamea, supunerea, dacă acum s-a găsit că ea este plină de erori? Nu, eu văd că ei se uită speriați... că se simt trădați și înșelați. Nu stă o privire asupra noastră, spun ei... Nu există niciun sens în suferința noastră, foamea nu înseamnă decât a nu fi mâncat, oboseala înseamnă doar a te apleca și a trage ceva după tine, nu un merit. Înțelegeți oare că eu citesc în decretul Sfântului Oficiu o nobilă pasiune maternă, o mare bunătate sufletească?"²⁰ Mesajul este clar. Cercetarea are un impact direct asupra acelei imagini a universului de care sunt legate reprezentări dominante despre valori ale unei colectivități dintr-o anumită epocă. Iată de ce angajarea față de aceste reprezentări ne va cere să apărăm cu orice preț acea imagine de amenințarea pe care o reprezintă noi rezultate ale cercetării.

Sursa a ceea ce, de la începuturile epocii moderne și până în zilele noastre, a apărut drept un conflict între știință și credința religioasă ne apare astfel drept un conflict între noi rezultate ale cercetării și acea imagine generală a lumii care susține reprezentări despre valori ale credinței creștine. Devenise clar că dacă aceasta imagine este subminată, atunci și acele reprezentări vor fi în mod iremediabil zdruncinate. Inflexibilitatea poziției autorității bisericești, în epoci mai îndepărtate sau mai apropiate, va putea fi mai bine înțeleasă, chiar dacă nu justificată, din această perspectivă. Suportul pare să fi fost supoziția că reprezentările asupra valorilor sunt susținute de cunoașterea cea mai înaltă, cunoașterea principiilor a tot ceea ce există.

Atât metafizica tradițională, cât și teologia dogmatică au întreținut încrederea în existența unei asemenea cunoașteri. Iar în toate culturile dezvoltate s-a încercat întemeierea reprezentărilor despre valori pe pretenții despre cunoaștere de acest gen. Din perspectiva conceptului restrictiv al cunoașterii obiective, a acelei cunoașteri ce constituie obiectivul cercetării atât în științe, cât și în viața curentă, cunoașterea absolutului ne apare însă drept o contradicție în termeni, prin raportare la conceptul cunoașterii schițat mai sus. Încrederea în posibilitatea de a sprijini valorile prin raportare la acest concept va fi astfel în mod inevitabil zdruncinată. Adoptarea conceptului restrictiv al cunoașterii

²⁰ Bertolt Brecht, *Leben des Galilei*. 8. Ein Gespräch.

obiective conduce la o separare clară și netă a cunoașterii de lumea valorilor. Din perspectiva unui asemenea concept, devine limpede că, oricât de mult ar progresa cunoașterea, ea nu va fi în măsură să indice și să fundamenteze țelurile ultime ale strădaniilor indivizilor și ale comunităților omenești. Una dintre exprimările curente ale acestei concluzii este aceea că întrebările cele mai importante la care trebuie să răspundă până la urmă ființe omenești ce gândesc în mod independent, întrebările privitoare la țelurile ultime, supreme, sunt cele la care cercetarea științifică nu este capabilă, în principiu, să ofere răspunsuri.

Cum bine se știe, lumea în care trăim este în măsură tot mai mare structurată și schimbată de progresele cunoașterii științifice. De aceea, și distincția dintre sublinierea importanței capitale a progresului cunoașterii științifice și afirmarea supremației acesteia devine tot mai greu de trasat. Ceea ce numim *scientism* este tocmai tendința de a atribui cunoașterii științifice competențe pe care ea nu le are. Iar una dintre manifestările curente ale scientismului o constituie tendința de a caracteriza și evalua credințe și reprezentări tradiționale din societăți arhaice sau moderne exclusiv din perspectiva cunoașterii științifice. Această tendință este bine ilustrată de Richard Dawkins, un binecunoscut cercetător și popularizator al biologiei evoluției, în cartea sa despre religie, intitulată *The God Delusion*.²¹ Autorul califică afirmarea existenței lui Dumnezeu drept o „ipoteză”. Constatând că această ipoteză nu este susținută de datele experienței, el trage concluzia că existența lui Dumnezeu a fost „infirmată”. Supoziția tacită a unui asemenea demers este evident aceea că fundamentul credinței religioase ar consta în susțineri de același gen cu cele ce constituie obiectul cercetării științifice.²² Ceea ce se pierde din vedere este că perenitatea și puterea de atracție a credințelor religioase a fost asigurată, în trecut ca și astăzi, de acele reprezentări despre valori pe care le promovează ele, și nu de afirmații despre fapte, afirmații care, cel puțin în principiu, pot fi susținute sau infirmate prin cercetare științifică. Dacă acceptăm, însă, că credințele religioase sunt legate de întrebări

²¹ Vezi și traducerea românească de Victor Godeanu, sub titlul *Himera credinței lui Dumnezeu*, București, Editura Curtea Veche, 2007.

²² Merită semnalat, fie și în trecut, că propaganda ateistă din Uniunea Sovietică și din țările blocului sovietic pornea de la aceeași supoziție. Nu întâmplător denumirea ei oficială era „Propaganda ateist-științifică”.

privitoare la orientarea vieții, întrebări ce se situează într-un orizont diferit de cel al cercetării, atunci vom fi conduși la concluzia că rezultatele celei din urmă sunt tot atât de puțin apte să zdruncine convingerile religioase pe cât sunt de puțin capabile să le susțină. Căci ceea ce oferă ele oamenilor nu este cunoaștere, ci îndrumarea vieții. Este ceea ce s-a străduit să arate, încă mai demult, Lev Tolstoi, bunăoară în scrierea sa *Biblia pe scurt*. Caracteristică pentru credința religioasă, susținea scriitorul rus, este o afirmație ca aceea că „adevărata viață este în afara timpului”.²³

Distincția dintre cunoaștere și cea îndrumare a vieții pe care o oferă reprezentările despre valori este subliniată de figura cercetătorului cu convingeri religioase. Este vorba de un personaj ce poate fi întâlnit și astăzi în mediile științifice. Prezența lui nu va fi greu de înțeles dacă ne vom gândi că cercetarea ne spune tot mai multe despre ceea ce este dar nimic despre ceea ce trebuie să fie. Iată de ce mulți oameni, inclusiv în lumea cercetătorilor, se vor îndrepta, atunci când caută răspunsuri la întrebări privitoare la orientarea vieții, spre credințele religioase, ale căror răspunsuri sunt simple și accesibile. În atașamentul lor față de asemenea credințe se va exprima adesea legătura strânsă cu tradiția familiei și a comunității în care s-au născut. Viabilitatea și vitalitatea credințelor religioase primește astfel o explicație simplă. Iată ce scria Ludwig Wittgenstein, referindu-se la distincția dintre „probleme științifice” și „probleme ale vieții”: „Noi simțim că până și atunci când toate problemele științifice *posibile* primesc un răspuns, problemele noastre de viață nu sunt câtuși de puțin atinse.”²⁴

Reprezentative pentru tendințele de a afirma supremația gândirii științifice sunt încercări de a întemeia drepturi ale omului pe rezultate ale cercetării faptelor. Este vorba de acele cercetări care conduc la concluzia că există caracteristici universale ale nevoilor și ale aspirațiilor

²³ Vezi Leo Tolstoy, *The Gospel in brief*, traducere de Isabelle Hapgood, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1997. În *Introducerea* cărții sale, Tolstoy caracteriza învățătura creștină drept “cea mai pură și mai completă doctrină a vieții și cea mai înaltă lumină pe care mintea omenească a atins-o vreodată, o doctrină din care derivă în mod instinctiv cele mai nobile activități ale omenirii în politică, știință, poezie și filosofie.” (p. 32)

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, par. 6.52, p. 188.

ființelor omenești. Apărarea vieții, nevoia de securitate, îngrijirea urmașilor, solidaritatea familială, aspirația de a avansa într-o ierarhie, dreptatea ca reciprocitate sunt unele dintre acestea. Ele conferă contururi noi conceptului tradițional de natură umană. Unii autori contemporani susțin că drepturile omului, acele drepturi care sunt afirmate și promovate de instituțiile democrației liberale, ar putea fi întemeiate pe trăsături universale ale ființelor omenești, trăsături identificate prin cercetare. Sunt susțineri ce ilustrează o poziție care ar putea fi caracterizată drept o variantă a naturalismului etic.²⁵

Încercarea de a legitima instituțiile democrației liberale, la fel ca așteptarea ca acestea să devină universale, pe rezultate ale cercetării științifice, este susținută de supoziții în mod evident incompatibile cu acea înțelegere a cunoașterii și a valorilor, precum și a relației dintre ele pe care am schițat-o mai sus. Concluzia la care suntem conduși, dacă aderăm la această înțelegere, este că drepturile omului, în accepția care li se dă în lumea occidentală contemporană, pot și trebuie să fie întemeiate nu pe caracteristici ale naturii umane ce constituie obiectul cercetării, ci pe reprezentări dominante despre valori. Pe de altă parte, ar fi greu să se conteste că prin reprezentările diferitelor comunități despre țeluri absolute, necondiționate, ale aspirațiilor și străduințelor omenești se exprimă trăsături ale naturii umane, trăsături ce pot să devină și devin obiect al cercetării. În lumina considerațiilor de mai sus, asemenea trăsături ar putea fi caracterizate drept condiții de posibilitate ale reprezentărilor diferite și schimbătoare despre valori, acele reprezentări ce deosebesc și despart culturile comunităților omenești. Putem presupune că ipotetice ființe raționale și sociale diferite de cele din specia *homo sapiens* ar forma comunități cu nevoi și aspirații sub anume aspecte diferite. Că asemenea ființe și-ar putea reprezenta altfel sensul și țelurile ultime ale existenței. Au fost și pot fi formulate speculații interesante pe această temă. Dacă susținem că în reprezentările comunităților omenești despre valori se exprimă și trăsături ce disting natura umană în genere, atunci va trebui să admitem că aceste

²⁵ Vezi, în acest sens, Roger D. Masters, *Beyond Relativism. Science and Human Values*, London, University Press of England, 1993; Larry Arhart, *Darwinian Natural Right: the biological ethics of human nature*, New York State University of New York Press, 1998; și îndeosebi Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future*, Profile Books, 2003.

reprezentări ar putea fi sensibil diferite la ființe sociale și raționale care s-ar deosebi sensibil de cele din specia noastră.

Observație finală. Putem admite că orice încercare de delimitare a unor concepte centrale ale gândirii prezintă avantaje și dezavantaje, implică deopotrivă câștiguri și pierderi. Am asumat această supoziție în discuția de față asupra implicațiilor și consecințelor unei anumite înțelegeri a conceptelor *cunoaștere* și *valoare*.

BIBLIOGRAFIE

- Arhart, Larry. *Darwinian Natural Right: the biological ethics of human nature*, New York: State University of New York Press, 1998.
- Brecht, Bertolt. *Leben des Galilei*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Carnap, Rudolf. *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în *Vechea și noua logică*, ed. Rudolf Carnap, traducere de Alexandru Boboc. București: Editura Paideia, 2001.
- Carnap, Rudolf. *Intellectual Autobiography of Rudolf Carnap*, în *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. Paul Arthur Schilpp. La Salle, Ill.: Open Court, 1963.
- Cioran, Emil. *Istorie și utopie*, traducere de Emanoil Marcu. București: Humanitas, 1992.
- Dawkins, Richard. *Himera credinței lui Dumnezeu*, traducere de Victor Godeanu. București: Editura Curtea Veche, 2007.
- Dennett, Daniel. *Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon*. London: Penguin Books, 2006.
- Einstein, Albert. *Cum văd eu lumea*, traducere de Mircea Flonta, Ilie Pârțu, Dragan Stoianovici. București: Humanitas, 2015.
- Eliade, Mircea. *Sacrul și profanul*, traducere de Brîndușa Prelipceanu. București: Humanitas, 1995.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books, 2003.
- Jaspers, Karl. *Oamenii de însemnătate crucială*, traducere de Alexandru Al. Șahighian. București: Editura Paideia, 1996.
- Kant, Immanuel. *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Filotheia Bogoiu, Valentin Mureșan, Miki Ota, Radu Gabriel Pârțu. București: Humanitas, 2006.

- Masters, Roger. *Beyond Relativism. Science and Human Values*. London: University Press of England, 1993.
- Miroiu, Adrian. *Între logică și etică*. Iași: Institutul European, 2020.
- Otto, Rudolf. *Sacrul*, traducere de Ioan Milea. Cluj Napoca: Editura Dacia, 1996.
- Putnam, Hilary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- Ratzinger, Joseph (Benedict al XVI-lea). *Glaube, Vernunft und Universität*, Universitatea din Regensburg, 2006. Text accesat în data de 17 octombrie 2021: <https://epub.uni-regensburg.de/406/>
- Tolstoy, Leo. *The Gospel in brief*, traducere de Isabelle Hapgood. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1997.
- Weber, Max. *Știința – profesie și vocație*, traducere de Ida Alexandrescu. București: Humanitas, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta. București: Humanitas, 2012, ediția a II-a.