

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

LIBERTATEA CA TRĂSĂTURĂ METAFIZICĂ A OMULUI

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

Freedom as Metaphysical Attribute of Man. At first sight, freedom seems to be the opposite of causality. It is considered to mean the capacity of the human being to act without having been determined beforehand by any other cause than his own will. Throughout history, and especially in recent times, such an understanding of freedom has often been rejected: if in the past the reasons were mainly metaphysical, nowadays the reasons seem to be backed by scientific research. The following article argues that the problem of freedom cannot be approached by science because it is a metaphysical topic. As such, freedom is necessarily related not primarily to causality but to a general understanding of the world. However, this understanding is the result of the fundamental creativity of man, which means that everything we state about the world has only temporary and not immutable value. As a consequence, creativity itself cannot be thought of as being determined by any previous factor, and therefore, this is also the fundamental argument for the inalienable freedom of the human being.

Keywords: Human Being, Freedom, Causality, Science, Metaphysics.

Dacă A este mai mare decât B și B este mai mare decât C, atunci A este mai mare decât C. Aceasta este o deducție naturală, pe care nu doar un copil o poate face și înțelege, dar, am putea spune, chiar și un animal. În schimb, ceva ce nu poate face animalul, ci numai omul, este să se întrebe „de ce” are loc această relație, respectiv ce anume ne constrânge să gândim în acest mod. Într-un fel sau altul, în mod inconștient, toate animalele operează deducții similare, fapt pentru care, printre altele, desigur, gândirea omului este considerată de mulți biologi și filosofi ca fiind, în general, reductibilă (cel puțin în privința elementelor sale de bază) la caracteristici pe care le vădesc manifestările animalelor. Însă în momentul în care omul se întreabă „de ce?” stau lucrurile astfel, adică „se miră” de ceva care este cât se poate de natural și de obișnuit¹ (fapt pe care animalele nu pot să ni-l transmită, în caz că ar fi capabile de așa ceva, lăsându-ne, în orice caz, să credem că doar omul se poate mira) și încearcă să își explice acel lucru, atunci el iese de sub imperiul constrângerii și al continuității naturale dintre mediu și subiectivitatea animală și intră într-o altă sferă, în care nu mai domină constrângerea, ci lucrurile

¹ Mirarea reprezintă originea filosofiei, potrivit lui Aristotel. Vezi Aristotle, *Metaphysics* (982b), translated by Richard Hope, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1966, p. 7.

pot fi mereu și altfel de cum ne apar. Deducția care este sprijinită de percepție („dacă copacul acesta este mai umbros decât cel de dincolo și acela este mai umbros decât un altul, atunci primul copac este mai umbros decât cel din urmă”); probabil că, realizând în mod automat – într-o formă similară instinctului pe care un organism îl manifestă fără să știe de ce poate s-o facă – o asemenea deducție, anumite animale vor putea alege primul copac pentru a obține un maxim de confort la umbră) este o deducție naturală, imediată, chiar inconștientă și reflexă (caracter pe care-l observăm și la om în cazul nenumăratelor mișcări reflexe pe care le face în cursul jocurilor de mișcare, precum tenisul, de pildă, unde jucătorul anticipează reflex – adică „deduce” – unde va ateriza mingea și ce fel de răspuns trebuie să dea pentru ca adversarul să fie pus apoi în dificultate și să nu o mai poată returna).

Însă întrebarea cu privire la posibilitatea acestei deducții naturale și apoi încercarea de a o explica nu mai sunt naturale, reflexe, inconștiente, ci sunt artificiale, elaborate și conștiente. Întrebându-se astfel, omul, fără îndoială, își „imaginează” posibilitățile de explicație, însă imaginația sa este coordonată de o mulțime de elemente, printre care educația sa, experiența sa, tot ceea ce vede în jurul său și ceea ce a trăit. Însă „educația” joacă aici rolul esențial în sensul că ea este aceea care umanizează individul uman. Dar această umanizare înseamnă deopotrivă ridicarea individului din sfera individuală și punerea lui într-un mediu universal, fapt care scoate orice om astfel „educat” din continuitatea cu legile naturale. În lucrările sale, Lévy-Bruhl a arătat deja în prima jumătate a secolului XX că, pentru primitivi, așa-numitele „reprezentări colective” primează în raport cu tot ceea ce este experiență individuală imediată. Așa se face că membrii unor triburi primitive care au drept animal totemic un papagal se vor vedea pe sine, la propriu, ca papagali². Lévy-Bruhl vorbește de principiul unei participări³ mistice (în sensul unei credințe în existența unor forțe și acțiuni care, deși nu pot fi observate prin simțuri, sunt considerate totuși reale⁴) a oricărui existent la întreg restul existenței. Acest principiu va coordona întreaga lor gândire și imaginație, și, de aceea, și comportamentul. Respectivul principiu face posibil ca un fapt pe care noi îl atribuim numai imaginației (considerându-l astfel lipsit de o valoare obiectivă) – de pildă, apariția în vis a cuiva –, pentru primitivi să aibă o eficiență obiectivă, anticipând, de pildă, un eveniment real pozitiv sau negativ. Aici, visul este, ce-i drept, individual, însă înțelegerea sa bazată pe principiul participării mistice nu mai este. Oricâte fapte „obiective” pentru un occidental ar contrazice ceea ce un primitiv ajunge să creadă din cine știe ce rațiuni „subiective” (de pildă, o trăsătură ciudată a unui lucru, care-l scoate pe acesta din sfera lucrurilor obișnuite, îi conferă acestuia imediat o forță *reală* mai puternică decât orice prezență a altor lucruri asemănătoare,

² L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, authorized translation by Lilian A. Clare, New York, Alfred A. Knopf, 1925, p. 77.

³ *Ibidem*, p. 76.

⁴ *Ibidem*, p. 38.

dar „comune”) – dar în mod necesar pornind de la principiul acelei participări –, o asemenea credință nu mai poate fi anulată: primitivul va găsi mereu o explicație pentru faptul că acea cauzalitate pare să nu aibă loc la momentul sau în felul așteptat. Reprezentările colective nu au o origine dată, ele se pot modifica în anumite limite și definesc omul din momentul în care putem vorbi despre el ca o ființă socială și „umanizată”, respectiv, în orice caz, de când avem mărturii cu privire la cultura sa. În cazul tribului Bororo, cel care avea drept animal totemic o specie de papagal, nu putem ști care a fost originea acestei credințe. Însă odată acceptată, această credință i-a făcut pe acei oameni să creadă că papagalul este ființa cea mai importantă din univers (cine știe, poate proiectând în caracterul autorității absolute a aceluși totem toate fricile și atitudinea naturală, biologică a membrului grupului uman respectiv) și apoi, prin identificare cu el, să asume că *trebuie* să se comporte în același fel, să-l imite, pentru a se ridica la „adevărata” lor natură de papagal.

Pentru biologul care explică gândirea omului pornind de la rudimentele de gândire animală, această proiectare analogică nu ridică niciun semn de întrebare: omul își imaginează (adică transferă ceva natural, imediat – de pildă, atitudinea față de conducătorul grupului – asupra unei ființe imaginare). Ceea ce este însă important în acest proces nu este ființa aceasta ideală cu care primitivul se identifică (și care, în istoria umană, se dovedește că poate fi înlocuită cu orice altă ființă sau entitate), ci faptul că omul se poate interpreta pe sine în mod simbolic („Prin urmare, spunea Cassirer, în loc să definim omul ca un *animal rationale*, ar trebui să-l definim ca pe un *animal symbolicum*. Procedând astfel, putem indica diferența sa specifică – în raport cu animalul – n. C.B. – și putem înțelege noua cale ce i s-a deschis omului – calea spre civilizație”⁵), adică se vede pe sine drept un exponent (sau un simbol) al unei realități diferite, doar imaginate. Încă o dată, putem admite că această imagine este și o prelungire a experienței imediate, naturale a individului și, așa după cum animalul se identifică în mod natural cu grupul din care face parte, omul, prin proiectarea de sine în imaginație, se va identifica acum cu un grup mai larg, dar care nu mai este deloc „natural” în sensul comun, ci, eventual, „natural” în sens analogic (pentru că nu cred că vreun biolog va putea explica pornind de la un impuls natural identificarea de sine a omului cu un papagal, în așa fel încât el să poată spune despre sine „sunt un papagal” în loc să spună despre sine „sunt un om”). Ceea ce ne arată că însuși termenul de „om” nu este ceva „natural”. Această deficiență de autoidentificare naturală poate însă să existe chiar la nivelul animalelor. Cazurile bobocilor de găscă care, ieșind din găoace, văd pentru prima oară un om și încep, de aceea, să se poarte ca niște „oameni”, urmându-l și imitându-l (atât cât pot, firește) astfel pe acel om și nemaiputându-se integra firesc

⁵ E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Toronto, New York, Bantam Books, 1970, p. 28.

în comunitatea celorlalte păsări, așa cum povestește Konrad Lorenz⁶, reprezintă o asemenea deficiență de autoidentificare naturală (Lorenz vorbește, în acest sens, despre un principiu al imprimării sau întipăririi originare, *imprinting*⁷). Identificarea primitivilor cu animale totemice și mai ales faptul că diferite comunități umane pot avea identificări de sine cu totul diferite și, ca urmare, explicații cu privire la „natura” proprie extrem de diferite (unii se văd pe sine drept papagali, alții drept ființe civilizate, dar în raport cu barbarii din afara granițelor propriei civilizații și alții iarăși meniți să fie mântuiți, în timp ce ceilalți sunt meniți damnării eterne etc.) ne arată că omul are o natură ontică variabilă și că, într-un anumit sens, el își poate „alege” natura ontică (firește, nu omul ca individ, ci omul ca ființă istorică). Din acest punct de vedere, omul este în mod fundamental „liber”, de vreme ce niciuna dintre toate aceste naturi ontice pe care le-a asumat omul în trecutul său îndelungat nu este o natură „adevărată”, „reală”, adică dată o dată pentru totdeauna.

Mecanismul alegerii principiului ontic (al ființei imaginare cu care omul se identifică simbolic sau al ontologiei căreia acea ființă îi aparține) este un proces opac pentru noi; ceea ce putem, eventual, deduce este faptul că el permite o punere în coerență a întregii experiențe umane din acel moment istoric pornind de la principiul respectiv, în așa fel încât toate componentele acestei experiențe sunt gândite în acord cu el, pe baza lui și ca o expresie a sa. Nu putem ști care sunt mecanismele sufletești pentru care unul alege să se identifice cu un papagal, iar altul cu Hristos. Am putea specula că, în ambele cazuri, aceste ființe ideale sunt o pavăză împotriva groazei ontice a individului în fața Vieții. Însă oricine poate vedea că e o diferență majoră între conținutul reprezentării unui papagal și conținutul reprezentării lui Hristos, diferență uriașă care este dată de istorie și de dezvoltarea cuprinderii spiritului uman, adică a capacității sale de a înțelege totul în lumina principiului ales. Chiar dacă frica biologică este un resort sufleteș comun pentru această identificare, cuprinderea făcută posibilă de cele două reprezentări diferite este extrem de diferită. Omul așează astfel percepția de sine naturală, imediată, într-o dimensiune simbolică (în loc de raportarea la șeful grupului, care este real, raportarea la papagalul ideal, doar imaginat), care, apoi, devine „natura” sa adevărată, mai „adevărată” decât tot ceea ce ar putea simți în mod nemijlocit.

Din punct de vedere istoric, ultima identificare simbolică este mereu cea „adevărată”, toate celelalte anterioare fiind doar niște naivități ale înaintașilor. Aceștia doar își „imaginău”, în timp ce generația prezentă *știe* cu adevărat. Astfel, biologul de azi nu realizează că identificarea pe care el o face azi între om și animal, și despre care el consideră că-i face inteligibile toate caracteristicile omului,

⁶ Vezi, de pildă, povestea Martinei, bobocul de găscă, în Konrad Lorenz, *Here Am I – Where Are You? The Behavior of the Greylag Goose*, in collaboration with Michael Martyrs and Angelika Tipler, translated by Robert D. Martin, New York, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1991, p. 14 și urm.

⁷ *Ibidem*, p. 98.

este doar cea mai recentă identificare simbolică (în sine, de același tip precum aceea operată de primitiv între el însuși și papagal) de la care, plecând aceste caracteristici, se lasă deduse.

Biologul și omul de știință în general, deși afirmă că lucrează cu modele de înțelegere, tind să uite mereu că aceste modele sunt doar niște modele, adică identificări simbolice *temporare*. Din perspectiva unei asemenea identificări simbolice, același comportament poate fi interpretat și înțeles foarte diferit, de pildă, tendința naturală de a-ți urî dușmanul și de a încerca din răspuțeri să-l elimini este o valoare pentru societățile războinice, dar un păcat pentru creștin, căruia entitatea ideală cu care el se identifică îi cere să își iubească dușmanul, respectiv să-și iubească semenul în mod necondiționat. Sau, adoptând principii astronomice – dar în cele din urmă și ontice – diferite, aceeași mișcare a astrelor pe cer se lasă descrisă matematic cu tot atâta exactitate atât într-un context geocentric, cât și într-unul heliocentric: „Sistemul său (al lui Copernic – n. C.B.) era doar un pic mai puțin greoi decât fusese cel al lui Ptolemeu. Ambele foloseau peste treizeci de orbite; puține lucruri erau în măsură să te facă să alegi între ele sub aspectul economiei. Și nici cu privire la exactitate cele două sisteme nu putea fi separate. Atunci când Copernic a terminat de adăugat orbitele sale, sistemul său greoi centrat pe soare a dat rezultate tot atât de exacte precum cel al lui Ptolemeu, dar nu a dat rezultate mai exacte. Copernicus nu a rezolvat problema planetelor.”⁸ Dacă în ceea ce privește raportarea ostilă față de dușmani, tendința spontană, imediată, este o valoare pozitivă pentru societățile războinice, pentru creștin ea este o valoare negativă. Tot ceea ce derivă, în existența comunităților umane, din aceste două valori diferite va fi de aceea profund diferit.

Alegerea principiului simbolic, cel care fundamentează sintetic întreaga noastră experiență, nu poate fi întemeiată prin ceva mai profund – poate spune cineva cu certitudine de ce s-a impus în Antichitate creștinismul împotriva celorlalte religii care circulau în paralel? Această alegere este expresia creativității originare a omului, creativitate care nu înseamnă – așa cum se vede din cele spuse anterior – însă doar o restructurare a cunoștințelor și reprezentărilor noastre, ci și o sursă de confort psihologic. Oarecum în acest sens, în mod paradoxal, Nietzsche spunea: „Împotriva creștinismului: Acum gustul nostru este cel care decide împotriva creștinismului, iar nu argumentele noastre”⁹. Cuvintele sale exprimă faptul că, astăzi, ceea ce face ca creștinismul să fie dificil accesibil pentru unii dintre noi (și, de aceea, să nu ne putem găsi cu ușurință echilibrul în interiorul său) este nu rațiunea (așa cum ne-am așteptat), cu toate argumentele logice care ar putea fi aduse împotriva creștinismului, ci... sensibilitatea noastră. Astfel, pentru a lua doar unul dintre nenumăratele exemple posibile, dacă pentru un antic raportarea la divinitate ca la un „Împărat” omnipotent era ceva firesc, pentru noi, obișnuți cu o raportare

⁸ Vezi Th. S. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 169.

⁹ Fr. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Leipzig, Verlag von E. W. Fritzsche, 1887, p. 159.

cu totul diferită față de puterea politică (dar nu numai), reprezentarea divinității ca un „Împărat” este cel puțin una neatractivă. Tot astfel, am putea specula, încrederea nețărnută în știință a omului modern, respectiv identificarea sa simbolică cu un tip de existent care are o natură fundamental materială și mecanică, în care fiecare trăsătură și element component pot fi explicate ca efecte ale unei cauze mecanice precedente – poate fi privită, din punct de vedere psihologic, ca o reacție sufletească temporară față de istoria socială, culturală și politică anterioară.

Este important să subliniem faptul că principiul sintetic despre care vorbeam anterior nu poate fi, dată fiind natura sa de „principiu”, întemeiat sau demonstrat de absolut nimic. Acest principiu exprimă o opțiune, o alegere – oricât de greu ne vine să credem – care nu poate fi legitimată prin intermediul activității creierului, pentru că el (principiul) abia face posibilă explicarea conștiinței umane prin intermediul creierului. De aceea, negarea libertății umane, negare ce reprezintă o evidență pentru unii biologi și oameni de știință de azi în lumina principiului materialist cu care ei se identifică, are aceeași valabilitate ontică precum convingerea primitivului că alergatul său prin pădure este o formă sofisticată de zbor al unui papagal. Pentru ambele tabere, identificarea simbolică creează evidențe indiscutabile pe care doar orbii, respectiv, intelctele limitate nu le pot observa.

Am putea spune că principiul simbolic cu care omul se identifică ontic la un moment dat are un caracter „numinos” în sensul lui Jung¹⁰; el exercită, cu alte cuvinte, o atracție irațională, în sensul de inexplicabilă și irepresibilă. Ludwig Klages se exprima în același sens: „Se poate să fi privit până acum de o sută de ori pădurea de la fereastra mea fără să trăiesc altceva decât lucrul care este pădurea, același lucru pe care îl are în vedere și botanistul; însă la un moment dat, pe când pădurea s-a aprins dintr-o dată în strălucirea soarelui de seară, noua ei priveliște mă smulge din Eul meu cotidian; și atunci sufletul meu vede subit ceea ce nu a mai zărit niciodată până atunci, poate doar pentru un minut, ba chiar poate doar pentru câteva secunde; totuși, oricât de mult sau de puțin ar dura aceasta, ceea ce am văzut astfel a fost imaginea originară (*das Urbild*) a pădurii, și *această* imagine nu va mai reveni vreodată nici pentru mine și nici pentru oricine altcineva.”¹¹ La nivelul istoriei universale umane, aceste încărcături numinoase ale diferitelor principii simbolice succesive pot fi privite ca tot atâtea manifestări ale unei universale „Viclenii a Rațiunii”¹², tentații care-l împing pe om să înainteze în istorie cuprins mereu de un entuziasm absolut ca intensitate, însă temporar ca durată pentru principiul cu care el se identifică la un moment dat. Oarecum în același sens se exprima și Max Scheler cu privire la „ecluzele” istoriei – respectiv la condițiile materiale și

¹⁰ „Caracterul numinos al obiectului face dificilă abordarea sa din punct de vedere intelectual, de vreme ce afectivitatea noastră este implicată întotdeauna”, spunea Jung; vezi C. G. Jung, *Answer to Job*, în CW 11, 1954, p. 735.

¹¹ L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, München, Georg Müller, 1926, pp. 119–120.

¹² G. W. Fr. Hegel, *The Philosophy of History*, with Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, Kitchener, Batoche Books, 2001, p. 47.

istorice, dar care țin și de sensibilitatea umană dintr-o anumită perioadă – care se deschid sau se închid pentru anumite idei ale spiritului uman: „Acea *fatalité modifiable* a istoriei reale, scria Scheler, nu determină deci sub nicio formă conținutul de sens pozitiv al operelor Spiritului, dar ea împiedică, declanșează, amână sau accelerează devenirea ca operă și realitate a acestui conținut de sens. Pentru a întrebuița o imagine: ea deschide și închide într-o anumită formă și ordine ecluzele fluviului spiritual.”¹³ Astfel, de pildă, ideea rotației Pământului în jurul Soarelui fusese enunțată deja în Antichitate, însă „ecluzele” istoriei erau închise pentru o asemenea idee pe atunci și numai în Renaștere, odată cu teoria heliocentrică a lui Copernic, ele s-au deschis, îngăduind ca ea să devină o „evidență” ultimă a experienței ontice a omului modern și contemporan.

Omul de știință are tendința să absolutizeze valabilitatea conceptului de cauzalitate mecanică sau cauzalitate eficientă, dacă e să folosim vocabularul aristotelic. Unul dintre argumentele aparent irefutabile pentru această valabilitate este performanța sa predictivă, faptul că, în întreaga epocă modernă, prin utilizarea sa, știința a reușit predicții foarte corecte pentru majoritatea fenomenelor cercetate. Există însă un aspect mai puțin luat în seamă de omul de știință, și anume acela că explicația științifică a naturii a devenit tot mai mult o explicație statistică. Frația statistică în care predicția nu are loc este, de altfel, și culoarul prin care este posibilă apariția noului și răsturnarea unei teorii științifice existente. Aceeași fracție dovedește faptul că interpretarea științifică nu poate fi completă (un exemplu comun care ilustrează foarte bine această idee este acela că niciodată realitatea nu ne poate oferi perfecțiunea ideală a formei geometrice, că nicăieri nu vom putea găsi un triunghi concret identic celui pe care doar îl gândim) și deci că ea rămâne constant deschisă, în sensul că poate fi oricând reconfigurată pornind de la modelul unei alte identificări simbolice. Aceasta este și ideea care stă la baza caracterului falsificabil al oricărei teorii științifice în viziunea lui Karl Popper: „În asemenea vremuri de criză, scria Popper, acest conflict cu privire la țelurile științei va deveni acut. Noi, împreună cu cei care împărtășesc atitudinea noastră, sperăm să se facă noi descoperiri; și vom spera să fim ajutați în aceasta de un nou sistem științific. Astfel vom fi extrem de interesați cu privire la tipul de experiment care falsifică. Îl vom saluta ca pe un succes pentru că el va fi deschis noi perspective într-o lume a unor noi experiențe. Și îl vom saluta chiar dacă aceste noi experiențe ar furniza alte argumente împotriva teoriilor noastre cele mai recente.”¹⁴

Toate cele spuse anterior ne duc la concluzia existenței unei libertăți ultime a omului, în sensul că tot ceea ce el trăiește conține un aspect ultim care nu poate fi dependent de nimic dat, nici în lumea materială și nici în cea ideală. În acest sens,

¹³ Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, în *Die Wissensformen und die Gesellschaft; Gesammelte Werke*, Bd. 8, Bern und München, Francke Verlag, 1960, p. 41.

¹⁴ Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London and New York, Routledge, 2005, p. 60.

Nietzsche numea omul un animal nefixat (*das noch nicht festgestellte Tier*¹⁵), respectiv, în mod fundamental incomplet, incompletitudine care, firește, este sursa însăși a creativității sale.

Așa stând lucrurile, faptul că omul (ca specie, desigur) poate trece dintr-un model ontic în altul, că se poate interpreta pe sine prin intermediul unor modele ontice diferite, este un „fapt al rațiunii” sale (cum ar spune Kant), adică un dat ultim al libertății sale (transcendentale), al imposibilității de a-și reduce cauzal existența proprie la *orice* principiu simbolic și, implicit, și la activitatea creierului. Această reducere este operabilă (în mod fals, desigur) doar în paradigma materialistă, adică prin identificarea cu unul dintre nenumăratele principii simbolice posibile, și anume principiul cauzalității material-mecanice. Ca urmare a unei asemenea reduceri, pentru filosoful materialist toate identificările trecutului sunt explicabile prin paradigma materialistă actuală. Însă ceea ce uită acest tip de filosof este că această paradigmă actuală nu poate explica identificările viitoare, pentru că ele se situează într-un plan care pur și simplu nu este vizibil pentru identificare actuală ce are acces la o cuprindere empirică inferioară pe care o poate sistematiza prin propria identificare cu principiul său simbolic.

De ce reprezintă această identificare simbolică cu o entitate ideală, imaginară, un argument esențial pentru libertatea omului? Pentru că omul devine astfel mereu un exponent al unei paradigme interpretative, el este mereu reprezentantul eminent al unei *idei* care, ea abia, face inteligibilă întreaga realitate și implicit ființa omului. Cei care văd în creier și activitatea sa cauza însăși a unei asemenea idei ontologice ignoră faptul că tot ceea ce se poate înțelege cu privire la creier devine inteligibil numai prin intermediul acelei idei. Cauzalitatea prin care se gândește faptul că această idee este rezultatul activității creierului este asumată ca fiind un dat obiectiv, ultim, al realității, independent de orice produs al gândirii umane, uitându-se că și ea este, de fapt, tot un exponent al acelei idei. Putem ilustra credința într-o asemenea dependență prin încercarea de a explica *adevăru*l teoriei heliocentrice (care se bazează pe o anumită perspectivă asupra cerului) reducându-l la *adevăru*l teoriei geocentrice (care se bazează pe o altă perspectivă asupra percepției aceluiași cer). (Aici nu vorbim de *aparența* adevărului uneiia întrucât cealaltă este privită ca fiind adevărată, ci de adevărul ambelor.) Firește, o asemenea încercare este sortită eșecului, cele două perspective sau unghiuri de vedere nefiind reductibile una la alta de vreme ce una construiește cerul pornind de la Pământ, iar cealaltă construiește Pământul pornind de la cer. În această credință se vedește dogmatismul metafizic al omului de știință, obscurantismul său, cum se exprima Whitehead, dogmatism care neagă libertatea omului și uită că *orice* teorie științifică este falsificabilă. Vorbele lui Whitehead rămân, în acest sens, de mare actualitate: „Obscurantismul este refuzul de a specula în mod liber cu privire la limitele metodelor tradiționale. El este chiar

¹⁵ Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, în *Werke*, Erste Abtheilung, vol. VII, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 88.

mai mult decât atât: este negarea importanței unei asemenea speculații, insistența privind posibilele pericole legate de o asemenea speculație. Acum câteva generații, clerul sau, pentru a vorbi mai exact, pături largi ale clerului, constituia exemplul constant de obscurantism. Astăzi locul său a fost luat de oamenii de știință – care «prin merit s-a(u) ridicat la acel rang nefast»¹⁶.

„Obscuranțiștii oricărei generații sunt reprezentați mai ales de majoritatea celor care practică metodologia dominantă. Astăzi metodele științifice sunt cele dominante, iar oamenii de știință sunt obscuranțiștii.”¹⁷

Însă o teorie metafizică nu poate fi falsificată niciodată pentru că nu pot exista date care să o contrazică. În acest sens, tot Whitehead spunea că un sistem filosofic nu poate fi respins, ci doar abandonat¹⁸, oamenii fiind atrași tot mai mult de alte idei metafizice. Astfel, teoria Ideilor a lui Platon nu poate fi contrazisă (cine ar putea urca în cerul platonice al Ideilor?). Ea este o „viziune metafizică”, adică un fel de imaginație rațională care ne-a modelat gândirea și percepția milenii la rând. De la Platon încoace, filosofii, mai mult sau mai puțin, au fost educați să privească lumea prin prisma acestei lumi platonice „imaginare”. Această modelare este atât de profundă încât nici nu știm cum ar putea arăta o lume în care lucrurile concrete să nu fie privite ca niște copii ale unor forme subiacente, respectiv cum ar putea arăta un cal dacă nu l-am mai privi drept exponentul individual al speciei (al „Formei”) de cal în general, al cabalității. Știința ne modelează în mod similar înțelegerea realității, doar că ea nu o face atât de profund precum metafizica. Și, pe de altă parte, ea este mereu un palier inferior al unei paradigme metafizice.

Putem ilustra această autonomie a teoriilor metafizice comparând două teorii metafizice ai căror autori au fost contemporani: filosofia lui Hegel și cea a lui Schopenhauer. Dacă prima este privită ca un vârf absolut al raționalismului european, cea din urmă este considerată drept sursa iraționalismului european modern. Ele sunt opuse și interpretează aceeași lume din perspective opuse: Hegel o face reliefând ordinea rațională ultimă a realului, în vreme ce Schopenhauer o face reliefând, dimpotrivă, dorința irațională, irepresibilă de manifestare a temeiului realității – Voința –, dorința care nu este controlată de niciun fel de element rațional ultim. Însă nici Spiritul lui Hegel și nici Voința lui Schopenhauer nu sunt realități tangibile. Ele sunt niște entități imaginare care au făcut posibilă înțelegerea lumii în lumina lor. Pentru un hegelian, lumea este rațională *în mod evident*, așa cum pentru un schopenhauerian ea este, *în mod tot atât de evident*, complet irațională.

Așa stau lucrurile și cu privire la raportul dintre creier și gândire. Acest raport nu este un raport empiric, ci unul metafizic, nu atât pentru că nu ar putea fi supus observației, ci pentru că el depinde de *perspectiva* observației însăși, de punctul

¹⁶ *Milton's Paradise Lost*, Books I & II, edited, with biographical and critical Introduction by John Seath, B. A., Toronto, Copp, Clark & Co., 1878, p. 69.

¹⁷ A. N. Whitehead, *The Function of Reason*, Boston, Beacon Press, 1929, pp. 43–44.

¹⁸ Idem, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978, p. 6.

arhimedic din care se face această observație, un punct arhimedic de aceeași natură cu cel care-l separă pe un hegelian de un schopenhauerian, adică unul situat într-un spațiu al deplinei libertăți.

O altă ilustrare a diferenței cu privire la interpretarea unui același fenomen poate fi luat chiar din istoria științei relativ recente, și anume diferența dintre interpretarea gravitației în termeni newtonieni și interpretarea aceluiași fenomen în termeni einsteinieni. Perspectiva einsteiniană interpretează gravitația pornind de la o curbare a spațiului și este mult mai generală în raport cu cea newtoniană care gândește spațiul ca fiind absolut și consideră gravitația o forță ce acționează la distanță. Chiar dacă în continuare utilă, teoria newtoniană s-ar putea să devină în viitor o ciudățenie similară ca ciudățenie perspectivei fizicii corpurilor înzestrate cu tendințe naturale a lui Aristotel. În știință, descoperirile deschid mereu noi piste de cercetare care însă odată cu înțelegerea celor mai multe fenomene permit și sesizarea din ce în ce mai mult și a altora ce contrazic ipotezele inițiale, conducând în cele din urmă la o nouă sinteză teoretică sau o nouă paradigmă, în termenii lui Th. Kuhn. Tot astfel, relația dintre creier și minte nu poate fi gândită, la rigoare, ca o relație stabilită odată pentru totdeauna – respectiv ca o teorie metafizică –, ci doar ca un model științific, adică o ipoteză de lucru, un model explicativ care permite studiul din ce în ce mai aprofundat al conținuturilor de gândire în raport cu activitatea neuronală *în termenii paradigmei științifice actuale* și ai unei anumite metafizici materialiste momentan dominante. Pe lângă această metafizică dominantă azi, există, așa cum am văzut, nenumărate metafizici posibile, unele care s-au dezvoltat în trecut și pe care, de aceea, le cunoaștem, altele care se vor dezvolta în viitor și despre care acum nu putem spune nimic. În plus, gândirea noastră a depășit chiar și viziunea hegeliană care credea că aceste metafizici sunt legate între ele și sunt verigi ale unei ordini conceptuale care se actualizează logic-necesar în istorie.