

PERCEPȚIE ȘI CUNOAȘTERE LA EUGENIU SPERANTIA

BOGDAN RUSU*

PERCEPTION AND KNOWLEDGE IN EUGENIU SPERANTIA

ABSTRACT: In this paper we approach Eugeniu Sperantia's contributions to the theory of knowledge, by focusing on the topic of skepticism. We first discuss Sperantia's subjectivist theory of perception, showing that it fatally entails skepticism about the external world and other minds. Then we discuss Sperantia's overcoming of the limits of his own theory of perception in the framework of an commonsensist epistemology inspired by Hamilton. Finally we emphasize the non-evidentialist features of Sperantia's brand of foundationalism.

KEYWORDS: Eugeniu Sperantia; perception; knowledge; common sense; pragmatism; skepticism; anti-evidentialism.

Die transscendentale Forschung besinnt sich, dass, der Denker stets in seinem Vorstellungskreise eingeschlossen bleibt; daß er von Vorstellungen zu Vorstellungen schreitet; daß Ueberzeugung nur eintritt, indem sich zeigt: der Gedanke. (J. F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, §1)

If the principles, which I here endeavor to propagate, are admitted for true; the consequences which, I think, evidently flow from thence, are, that *atheism* and *skepticism* will be utterly destroyed ... and men reduced from paradoxes to common sense. (George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Preface)

INTRODUCERE

Din vasta producție științifică a lui Eugeniu Sperantia cel mai bine au supraviețuit în conștiința publică sociologia și filosofia dreptului. În amândouă domeniile Sperantia a publicat lucrări de sinteză¹, indispensabile până la o vreme oricărui cercetător, precum și lucrări originale² prin care a marcat istoria acestor

¹ *Curs de sociologie generală. Partea I. Teoriile determinismului social* (1931), *Curs de filosofia dreptului. Partea I. Istoricul doctrinelor* (1932), *Problemele sociologiei contemporane* (1933), *Curs de filosofia dreptului și sociologie I. Lecțiuni de enciclopedie juridică, cu o introducere istorică în filosofia dreptului* (1936) *Introducere în sociologie: Istoria concepțiilor sociologice* (1938), *Introducere în filosofia dreptului* (1944) prima parte, *Elemente de sociologie generală* (1947) ș.a.

² *Tradiția și rolul ei social* (1929), *Fenomenul social* (1930), *Principii fundamentale de filosofie juridică* (1933), *Perspectiva istorică* (1934), *Introducere în sociologie: Principiile fundamentale ale sociologiei* (1939), partea a doua a *Introducerii în filosofia dreptului* (1944, ed. a 3-a 1946) ș.a.

* Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

discipline în România. Eugeniu Sperantia a contribuit însă la mai toate ramurile filosofiei, precum și la unele discipline conexe, precum psihologia³ și pedagogia⁴. În filosofie contribuțiile lui cele mai importante sunt în metafizică⁵, logică⁶, antropologie filosofică⁷, estetică și axiologie⁸, precum și în teoria cunoașterii. Dintre acestea, teoria cunoașterii este cel mai puțin cunoscută de publicul de specialitate.

Contribuțiile lui Sperantia la teoria cunoașterii sunt de două tipuri. Filosoful român a elaborat, sub titlul de „epistemologie”, o teorie psiho-biologică a cogniției, adică a procesului formării reprezentărilor cognitive (percepte, concepte, judecăți). Epistemologia este, în viziunea lui, disciplina care are drept obiect „formele și legile subiective ale cunoștinței și gândirii”⁹. Este vorba mai degrabă de filosofia minții decât de epistemologie. Putem numi această teorie a cogniției, pentru a reține și termenul „epistemologie”, epistemologie naturală. Dar Sperantia s-a ocupat și de studiul valorii de cunoaștere a crezărilor noastre independent de procesul subiectiv al formării lor, adică de ceea ce putem numi epistemologie critică. Cercetările sale cele mai interesante privesc întemeierea cunoașterii și pun în joc o anumită etică doxastică.

În acest articol îmi propun să expun, cu unele accente critice și comparative, contribuțiile majore ale lui Sperantia. Tema care le unifică este tema scepticismului (privitor la existența lumii externe și a altor minți). Filosoful român nu contenește să critice scepticismul, deși acesta este implicat de propria lui teorie a percepției, pe care, totuși, el nu o abandonează niciodată. Voi explora această tensiune în trei etape. Mai întâi, voi prezenta teoria internalistă a percepției propusă de Sperantia.

³ *Generalități de psihologie individuală și socială* (1925), *Mic tratat despre corelațiunile psihice în viața copilului* (1925), „Acțiunea limbii vorbite asupra vieții psihice” (1928).

⁴ *Erorile utilitariste în pedagogia spenceriană* (1914), *Concepții și perspective din pedagogia actuală* (1929). Alte lucrări sunt dominate de asemenea de conceptul de educație și se înscriu într-o intenție de pedagogie socială: *Cartea omului practic* (1916, ed. a 2-a 1925), „Unitatea spirituală ca scop și mijloc al educației” (1929), *Fenomenul social (ca proces spiritual de educație)* (1930), „Rolul pedagogic al perspectivei istorice” (1935), *Supremația credinței pure în viața sufletească și spirituală: Prolegomene filosofice la o nouă educație* (1939).

⁵ „La métaphysique implicite dans les postulats de toute connaissance possible” (1937) și lucrarea de rezistență a lui Sperantia, *Système de métaphysique: implicite dans les postulats de toute connaissance possible* (1943); însă concepția metafizică este implicată peste tot, începând din teza de doctorat din 1912, care se încheie cu un capitol despre relația apriorismului pragmatic cu teoriile metafizice și până în lucrările postume.

⁶ Fondator al logicii erotetice cu comunicarea „Remarques sur les propositions interrogatives (Projet d'une «Logique du problème»)” (1935); „Legile și formele gândirii ca proiecțiuni ale proprietăților vieții (1934); „Principiul rațiunii suficiente în logica juridică” (1940); probleme de logică sunt însă discutate și aiurea, de exemplu în cele două lucrări închinat apriorismului pragmatic.

⁷ În special *Resorturile psihologice ale evoluției umane* (1947).

⁸ „Frumosul ca înaltă suferință” (1920–1921), „Papillons” de Schumann. *Despre principiul unic al vieții, dramei și frumosului. Replică la „Laokoon” de Lessing* (1934), „Une conception vitaliste du beau” (1937, în traducere românească 1939), *Mic tratat despre valori* (1942), *Contemplație și creație artistică* (postum 1997) ș.a. La acestea ar trebui adăugate scrierile de poetică, precum „Problemele influenței poetice” (1942) și *Inițiere în poetică* (1968).

⁹ *Apriorismul pragmatic. I. Elaborarea conceptelor*, București, 1912, p. 63.

Într-o a doua etapă, voi preciza tipul de scepticism pe care îl combate Sperantia. În sfârșit, voi arăta în ce fel înțelege Sperantia să corecteze insuficiența inițială a teoriei sale a percepției în cadrul unei epistemologii a simțului comun. Concluzia articolului va preciza raportarea lui Sperantia la etica doxastică.

O TEORIE INTERNALISTĂ A PERCEPȚIEI

Speranția s-a ocupat de teoria psiho-biologică a cogniției în mai multe lucrări¹⁰, începând cu teza sa de doctorat, elaborată sub îndrumarea lui C. Rădulescu-Motru și, mai ales, a lui P. P. Negulescu. În aceste lucrări el a formulat o concepție numită „apriorism pragmatic”. Numele însuși ne indică faptul că este vorba despre o încercare de a îmbina criticismul kantian cu pragmatismul.

Pragmatismul lui Speranția se poate caracteriza drept adeziunea la o „temă generală”:

„legile generale ale activității mintale decurg din acele ale activității motrice.”¹¹

Influențat de psihologia lui James, Speranția împărtășește mult din atitudinea sa generală cu privire la logică și epistemologie cu Dewey. Ideea principală care îl apropie pe Sperantia de instrumentalismul ilustrului filosof american este că o „cunoștință” (i.e. percept, concept, judecată) este un „*organ* care are de îndeplinit o funcție”¹² – anume „să prepare actul motrice”¹³. „Dacă s-a negat *natura utilă a cunoștinței și utilitatea tuturor adevărilor*”, își precizează Sperantia raportarea la pragmatism, „nu se poate nega însă că originea și destinația cunoștinței e utilitatea”¹⁴. Sau, într-o formulare ulterioară: „ființa activă a dat naștere ființei gânditoare iar gândul, din act născut, e destinat să nască actul”¹⁵.

Interes și atenție

William James a fost psihologul care, deși precedat de James Ward, a contribuit cel mai mult la depășirea psihologiei asociaționiste precum și a celei herbartiene. Vechea psihologie a facultăților a primit o lovitură de grație de la acești psihologi și filosofi. Sperantia îl cunoștea cu siguranță foarte bine pe James

¹⁰ *Apriorismul pragmatic. I. Elaborarea conceptelor* (1912), teză de doctorat, *Apriorismul pragmatic. II. Contribuțiuni la psiho-biologia gândirii* (1922), dar și în *Generalități de psihologie* (1925).

¹¹ *Apriorismul pragmatic. Partea II. Contribuții la psiho-biologia gândirii*, Oradea-Mare, Tipografia și Librăria Românească, 1922, p. 13.

¹² *Apriorismul pragmatic. Partea I. Elaborarea conceptelor*, p. 19.

¹³ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Apriorismul pragmatic. Partea II. Contribuții la psiho-biologia gândirii*, p. 3.

și nu este exclus să-l fi cunoscut destul de bine și pe Ward¹⁶. În orice caz, Sperantia se desparte și el de psihologia facultăților, de asociaționism și de atomism, ca și psihologii sus-menționați. Însă poziția lui este mai apropiată de cea a lui James Ward decât de cea a lui James. Sperantia, ca și Ward, înlocuiește facultățile sufletului cu o singură „activitate subiectivă”¹⁷, anume atenția. În caracterizarea atenției, însă, Sperantia este tributar psihologiei mai vechi, în special psihologiei spiritualiste franceze (P. Janet) dar și celei a lui Hamilton. Sperantia considera că avansează „vederi originale ... privitoare la memorie, la atenție, la asociație, la «postulatul social»”, dar recunoștea că „sub multe raporturi ... [a] fost silit să fac[ă] oarecari concesiuni și concepțiilor învechite”¹⁸.

Atenția este pentru Sperantia unul și același lucru cu memoria, iar memoria este fundamentală pentru viața psihică:

„toată viața psihică constă din: *amintiri* (din aduceri aminte). Fără ele nu este conștiință... Conștiința e făcută numai din amintiri.”¹⁹

Actualul pur nu este accesibil subiectului, actualul pur este senzația neelaborată. Între ceea ce se produce și ceea ce subiectul sesizează este întotdeauna un decalaj, astfel încât ceea ce e sesizat de subiect este întotdeauna o amintire:

„Prezentul nu există pentru noi decât în măsura în care îl atașăm și-l asimilăm evocărilor.”

Diversitatea experienței neelaborate nu e „ceva”, e însăși viața subiectului care nu accede la conștiință, ci se scurge la un nivel „subconștient”²⁰.

„Senzația pură fără amestec memorial e într-adevăr o dată imediată, dar nu a conștiinței – ci a subiectului ... formează însuși *fondul* psihic : viața subiectului.”²¹

În experiența pură, care este tocmai această viață nemijlocită, subiectul și obiectul zac în indistinție. Apariția subiectivității este paralelă cu elaborarea experienței pure, adică cu construcția obiectului. Or, prima separare de actualul simplu trăit, prima raportare mijlocită la datele experienței este evocarea:

¹⁶ Sperantia se referă (*Apriorismul pragmatic. Partea I. Elaborarea conceptelor*, p. 44) la un Ward de la care împrumută expresia „experiență transsubiectivă”. Expresia se găsește într-adevăr la James Ward (1920: 32 sq și alte lucrări, e.g. *Naturalism and Agnosticism*, 1898). Mai există un Lester F. Ward, sociolog, pe care Sperantia îl cunoaște, îl citează și îl apreciază (1938: 353–355 și aiurea), dar cel mai probabil Sperantia se referă la psihologul britanic, nu la sociologul american.

¹⁷ James Ward, *Psychological Principles*, ed. a 2-a, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, p. 60.

¹⁸ *Generalități de Psihologie individuală și socială*, Arad, Editura Librăriei Diecezane, 1925, p. 5.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 54, 55.

²⁰ Termenul este luat de Sperantia de la P. Janet, primul care l-a folosit.

²¹ *Apriorismul pragmatic. Partea I. Elaborarea conceptelor*, p. 40.

„Subiectul nu trăiește atunci decât *în* datele experienței. Evocarea intervenind, îl face să trăiască și în sine. Astfel evocarea e cea care creează *subiectivitatea și activitatea* subiectului.”²²

Prin urmare, nu intră în conștiință decât ceea ce e evocat, ceea ce nu mai este actual. Pentru că actualul este mereu transcendent în raport cu reprezentările noastre, el este adevăratul lucru în sine. Trăitul preconștient, experiența pură, adică senzația pură, iată ce se ascunde îndărătul reprezentărilor noastre. Noi nu cunoaștem ceea ce este, ci doar ceea ce tocmai a încetat să fie. Poziția lui Sperantia seamănă cu pozițiile mai multor filosofi contemporani lui, de exemplu Whitehead. Pentru filosoful britanic ceea ce este actual nu poate constitui un dat al experienței, nu este obiect. Obiect al experienței actuale nu este decât trecutul sau posibilul.

Așadar lucrul în sine

„e actualul pe care nu-l cunoaștem decât când nu mai există și cu condiția de a-l fi alterat radical; dar *în el* trăim; el e vecinic momentul prezent care scapă minții vecinic; e «eul» care trăiește, simte și gândește; dar nu e nici *ceea ce* eul simte, nici *ceea ce* eul gândește.”²³

Problema cunoașterii este, așadar, problema elaborării reprezentărilor plecând de la experiența pură. Problema percepției (= „activitate mintală reflexă”), care ne interesează în prioritate, este problema elaborării perceptelor, pe care Sperantia le numește tot concepte. Cum se obține obiectul, prin activitatea subiectului, din experiența pură a subiectului? Procesul presupune, după Sperantia, trei etape, care reprezintă tot atâtea funcții ale subiectului: obiectivarea, asimilarea și exteriorizarea.

Obiectivarea

Sperantia aderă la teoria jamesiană a selectivității minții. El se separă, pe urmele neokantienilor, de Kant suprimând estetica transcendentă din arhitectura teoriei sale epistemologice. Unificarea diversului intuiției sensibile nu se face, după Sperantia, sub conceptele pure ale intelectului, pe care Kant le arată a fi în număr determinat; unificarea se face sub un număr indeterminat de „puncte de vedere” sau „perspective” ale atenției. Atenția este alegere a ceva din totalitatea experienței pure care constituie viața nemijlocită a subiectului. A fi conștient înseamnă a selecta ceva din această totalitate. Cum anume se impune selectatul selecției? Sperantia adoptă un punct de vedere larg răspândit printre psihologii vremii sale: atenția se oprește asupra a ceea ce ne interesează. Interesul nostru este cea ce determină conținutul selectat în actul atenției. Or numai ceea ce ne provoacă plăcere sau displăcere ne trezește interesul. Cum apare, însă, plăcerea și

²² *Ibidem*, p. 41.

²³ *Ibidem*, p. 42.

displăcerea? Sperantia nu are o teorie proprie, dar dă suficiente indicii pentru a ne permite să-i reconstruim ideile. Sperantia aderă la o teorie voluntaristă a minții (influențat de Schopenhauer, probabil, dar și de noua psihologie anglo-americană). Psihologi precum G. F. Stout considerau pe vremea lui Sperantia că, dintre cele trei clase de fenomene psihice – prezentative, afective, conative – fenomenele conative dețin prioritatea genetică. Fenomenele conative sunt tendințele spre ceva, pe care le cunoaștem sub forma dorințelor și voințelor. Ceea ce acestea au în comun, tendința spre un obiect a cărui posesie aduce satisfacția, adică încetarea actului conativ însoțită de plăcere sau încetarea plăcerii, se numește conație²⁴. Conația se exprimă mai întâi sub forma acțiunilor subiectului, sub forma motricității, este mai întâi conație practică. Mai târziu, și în special la om, actul motrice este virtualizat și procesul conativ nu se mai termină cu o mișcare a corpului, ci cu un act de ideație. Vorbim aici de conație teoretică. Acțiunea este „sublimată” la nivelul gândirii. Conația teoretică este posibilă datorită unui fenomen pe care Sperantia n-a încetat să-l sublinieze încă din lucrările sale de debut: amânarea reacției, decalarea ei în timp față de momentul excitării²⁵. Tot ceea ce favorizează conația, fie ea practică sau teoretică, produce plăcere, tot ce o împiedică produce suferință, displăcere. Interesul este determinat, așadar, de împrejurările imediate ale activității noastre, în special a celei motorii. În orice caz, „tot ceea ce n-a fost luminat de atenție, nu poate face parte din percepțiunea [spiritului]”²⁶.

Mintea selectează, deci, prin operația atenției, ceea ce îi trezește interesul, iar această selecție este prima (din punct de vedere genetic) etapă a percepției, adică a construcției perceptului. Atingem aici o dificultate majoră a teoriei lui Sperantia. Filosoful încearcă reconcilierea a două puncte de vedere opuse privind activitatea minții în percepție. Pe de o parte, punctul de vedere idealist clasic, după care percepția presupune *sinteza* diversului într-o unitate. Perceptul este o unitate sintetică, la care mintea pune ceva de la ea, anume forma. Pe de altă parte, punctul de vedere realist după care percepția presupune doar *discriminarea* unui conținut, fără ca mintea să adauge nimic datului. Sperantia susține, destul de problematic, conjuncția următoarelor afirmații:

- 1) perceptul este o unitate sintetică;
- 2) actul percepției este un act de discriminare.

Discriminarea presupune două operații: selectarea unui conținut și eliminarea restului ca irelevant, sau neinteresant. Aceste două operații sunt, într-adevăr, descrise

²⁴ Termen inventat de Hamilton, probabil la sugestia filosofiei lui Spinoza.

²⁵ Una dintre concepțiile tipic sperantiene: „Cu dezvoltarea treptată a vieții, în ființe din ce în ce mai perfecționate, E(xcitarea) și R(eacțiunea) se depărtează din ce în ce, între ele introducându-se memoria (suvenerul), alcătuiindu-se cu încetul: reflexiunea ori rațiunea. Starea minții omenești e acea stare care poate amâna partea a doua (practica, adică activitatea mușchilor) oricât de mult, rămânând ca cea dintâi, activitatea minții, teoria, rațiunea să se întindă oricât de mult în intervalul lor” (1912b: 7). Alte ilustrări și aplicații ale ideii în 1912a: 34 sq, 1922: 70, 87 sq, etc.

²⁶ *Apriorismul pragmatic. Partea II. Contribuții la psico-biologia gândirii*, p. 34.

de Sperantia („abstragere” și „neglijare”²⁷ spune el), care nu face decât să-l urmeze pe James²⁸. Când vorbește, însă, despre unitatea sintetică a conținutului selectat, Sperantia se îndepărtează de James și devine obscur. El prezintă două argumente în sprijinul teoriei sale, anume că selecția nu este doar o totalizare (adică o sinopsă), ci o veritabilă sinteză a unor date, adică „ceva mai mult decât totalitatea elementelor sale”²⁹.

Primul argument este cu deosebire obscur. În totalitatea discriminată, spune Sperantia, se pot face ulterior noi discriminări, din noi puncte de vedere. Orice discriminare implică neglijări, deci eliminări de factori din această totalitate. Spre exemplu, percep un arbore și, în momentul următor, mă concentrez doar asupra uneia dintre ramurile sale. Ca să percep ramura, am neglijat tot restul arborelui. Pot proceda astfel pentru fiecare ramură a arborelui sau chiar pentru fiecare frunză. Însă n-aș putea recompune perceptul inițial prin simpla alăturare a perceptelor „parțiale”. Adăugând percepției acestei frunze percepția frunzei de alături, și apoi pe cea a frunzei de alături și așa mai departe n-aș putea obține niciodată percepția frunzișului arborelui. Lucrul nu are nicio evidență intuitivă, este în schimb implicat de anumite teorii neoleibniziene (Lotze, Ward, Stout etc.) și este susținut de psihologia gestaltistă (Koffka, Köhler etc.).

Al doilea argument este formulat în felul următor:

„... privind elementele pe care punctul de vedere le-a abstras din diversitatea neelaborată și le-a ordonat într-un conținut, vedem că nu o totalizare s-a efectuat ci tot o unitate sintetică, pentru că altceva erau acele elemente confundate în sânul diversității și altceva sunt, precizate de conștiință, între limitele conținutului.”³⁰

Acele elemente confundate în diversitate nu ne pot fi cunoscute, pentru că cunoașterea este elaborare a experienței. Nu se poate spune nimic despre ele decât din momentul în care ele nu mai sunt confundate în diversul neelaborat, adică din momentul în care sunt precizate de conștiință. Afirmatia lui Sperantia nu are, prin urmare, o justificare suficientă.

Dacă, așa cum conchide Sperantia, „conținutul ales e ... o unitate sintetică, cuprinsă între limite precise”³¹, trebuie să conchidem, la rândul nostru, că nu mintea operează sinteza, ci că ea doar o decupează din fluxul experienței brute, a trăirilor subiectului. Este posibilă și o altă interpretare. Sperantia susține, în linii

²⁷ *Apriorismul pragmatic. Vol I. Elaborarea Conceptelor*, p. 47.

²⁸ „Milioane de elemente ale ordinii exterioare sunt prezente pentru simțurile mele fără a intra niciodată cu adevărat în experiența mea. De ce? Pentru că ele nu au niciun interes pentru mine. *Experiența mea este ceea ce accept să fiu atent*. Numai acele elemente pe care le remarc îmi formează mintea – fără interes selectiv experiența este un pur haos. Interesul singur dă accent și emfază, lumină și umbră, fundal și prim plan – perspectivă inteligibilă, într-un cuvânt”. (William James, *The Principles of Psychology*, vol. I, Dover Publications, p. 402).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, pp. 47–48.

³¹ *Ibidem*, p. 48.

generale, că perceptul total este mai mult decât totalitatea perceptelor parțiale, că în această totalitate selectată de minte se află ceva ce nu poate fi scos din elementele totalității. Dacă acceptăm această teză, atunci trebuie să conchidem că discriminarea presupune, în fapt, o sinteză și o eliminare: că selecția este sinteză. În *Système de métaphysique* Sperantia nu vorbește de „dat” ci mai degrabă de „dobândit” („acquis”). Poziția lui apare mai coerentă dacă ținem cont de această nuanță. Ceea ce este sintetizat este dobândit prin această discriminare. Discriminatul nu este dat, ci dobândit, spiritul nu-l primește de-a gata ci îl caută și-l ia el însuși. Cu toate acestea, sinteza nu poate fi decât logic posterioară selecției și eliminării, adică discriminării. Or, cum vom vedea, Sperantia susține opusul.

Să revenim la descrierea genetică a procesului percepției (cu mențiunea că el este identic cu procesul de constituire a perceptului). Din diversul neelaborat, haotic, al experienței brute, care nu-i decât viața organică a subiectului, mintea selectează un conținut care este, prin forța lucrurilor, opus fondului, fundalului din care a fost extras: „*sinteza desprinzându-se atunci din subiect se opune subiectului. Astfel intelectul transformă conținutul ales într-un obiect opus subiectului*”³². Această primă etapă genetică a percepției se numește „obiectivare” și, la rândul ei, se descompune genetic în următoarele faze:

„1) Alegerea perspectivei; 2) Unitatea sintetică; 3) Definierea, delimitarea conținutului ales (și abstragerea lui din restul diversității); 4) Desprinderea conținutului din subiect și 5) Opoziția dintre subiect și obiect.”³³

Altfel spus, mai întâi atenția subiectului este atrasă de ceva, apoi este operată o sinteză, apoi o discriminare, urmată de desprinderea și ob-punerea unui conținut. Descrierea acestui proces inversează în mod evident ordinea discriminării și a sintetizării. Ordinea este, însă, mai puțin importantă decât rezultatul final. Primele modificări pe care le aduce subiectul experienței pure sunt unitatea și limitarea, care împreună constituie individualizarea³⁴. Mintea începe prin a „decupa” conținuturi individualizate din noianul experienței pure.

De ce nu se oprește aici procesul percepției? De ce acest conținut, această unitate sintetică, nu este încă un percept? În urma obiectivării rezultă o „*imagine a unui obiect, imagine vidă de sens și deci inutilizabilă, simplă siluetă, simplu aspect senzorial*”³⁵. Imagine senzorială, vidă de sens care este inutilizabilă practic, adică nu poate pregăti și ghida acțiunea, mișcarea. Whitehead distinge în percepție două moduri pure, cel a nemijlocirii prezentative și cel al eficacității cauzale. Cele două se reunesc în modul mixt ale referinței simbolice, în care un percept al nemijlocirii prezentative, adică o imagine senzorială este interpretat ca simbol al unui percept al eficacității cauzale, adică al unui lucru actual acționând asupra percipientului.

³² *Ibidem*, p. 49.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 50.

Această distincție este utilă pentru a-l înțelege pe Sperantia. Obiectivarea senzațiilor pure în percepție nu dă decât o imagine care, pentru a fi percept, trebuie luată ca semn al unui lucru exterior subiectului și raportată la starea imediat precedentă a organismului percipient. Fără această interpretare, fără referința simbolică, imaginea senzorială nu spune nimic, nu se distinge de impresiile pe care le putem avea atunci când ne presăm globii oculari cu degetele prin pleoapele închise.

Pentru a explica cum devine imaginea senzorială percept Sperantia are nevoie, ca și Whitehead, de o semantică.

Imagine și context. Asimilarea

Sperantia distinge într-un „concept” (perceptul fiind pentru el, un concept senzorial) două elemente care „deși distincte, trăiesc într-un fel de simbioză mintală”³⁶. Primul element este *imaginea senzorială* elaborată prin individualizare, al doilea este un *context explicativ*. Sensul imaginii este furnizat întotdeauna de acest context care îi este atașat cu experiența. Contextul conține elemente de memorie afectivă și motrice (conativă) care se sedimentează de-a lungul timpului. Din punct de vedere epistemologic, elementele contextului sunt „valorile imaginii vide pe lângă care e sudat contextul și anume valorile în aplicarea practică (motrice)”³⁷. Între o imagine senzorială și contextul său explicativ există o relație semantică, anume aceeași „ca între un termen verbal și semnificarea sa”³⁸. Contextul este semnificația imaginii senzoriale. Sperantia nu intră în detaliile relației care există între cuvinte și semnificațiile acestora. Important pentru el este doar că un cuvânt e un simplu zgomot dacă nu-i cunoaștem semnificația. Similar, o imagine senzorială nu ne spune nimic dacă nu i se asociază niciun context explicativ, adică un context de valori practice.

Așadar, imaginea senzorială este raportată permanent la posibilitățile de acțiune, adică de mișcare, pe care le deschide. Sperantia insistă asupra caracterului alogic al elementelor care formează contextul. Ele nu sunt rezultatul unei elaborări intelectuale, ci sunt mai curând dispoziții motorii și afective. O imagine senzorială se „interpretează” cu corpul și cu afectivitatea, nu cu intelectul, adică perceptul nu este gândit în percepție. Se poate spune, cu Sperantia, că învățăm să percepem dobândind dispozițiile corecte, adică cele care conduc la succesul acțiunii practice. A privi nu e doar a vedea, după cum a asculta nu e doar a auzi.

Asocierea contextului unei imagini senzoriale echivalează cu asimilarea imaginii. Contextul se poate asocia imaginii fie prin sedimentare graduală, fie prin transfer de la o altă imagine căreia îi era asociat inițial. Prin adăugarea contextului la imagine intelectul realizează operația de amplificare a obiectului experienței. Dar cum este posibilă o atare operație?

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 51.

Dificultatea provine din aceea că nimic nu este repetabil în viața psihică. O idee nu se poate gândi de două ori, un lucru nu se poate percepe de două ori. Cum, atunci, se poate sedimenta contextul unei imagini sensibile, dacă această imagine nu se repetă niciodată? Cum se face că adăugăm noii imagini elemente de context ca și cum ar fi aceeași imagine pe care am format-o ieri?

Răspunsul este deja dat în expresia „ca și cum” pe care am folosit-o pentru a formula întrebarea. Subiectul, după Sperantia, alterează realitatea psihologică în lumina unor „postulate incontrolabile”³⁹, care se manifestă în cogniție ca elemente modificatoare ale datului (sau dobânditului). Asimilarea imaginii senzoriale comportă două asemenea postulate: postulatul identității a două percepte în momente diferite și postulatul continuității existenței nenumerate a obiectului (între aceste momente). Cum asimilarea se poate face în două feluri, gradual, prin sedimentare, sau brusc, prin transferul contextului de la altă imagine, rezultă că identificarea imaginii se poate face sau sub forma apriorică a hecceității, sau sub cea a analogiei. Când asimilarea e bruscă, imaginea primește un context „străin”, fără să se stabilească vreo identitate între imaginea originală atașată acestui context și noua imagine care îl primește: între ele nu se stabilește decât o analogie. Dacă asimilarea e progresivă, atunci între imaginile formate succesiv se stabilește identitatea (hecceitatea).

Odată imaginea asimilată, elaborarea perceptului a luat sfârșit. Nu mai avem o simplă imagine senzorială deconectată de practică, ci o reprezentare de un alt tip, un adevărat percept, în care cogniția este asociată conației și afectivității.

Exteriorizarea

Perceptul, așa cum a fost obținut prin obiectivare și asimilare, nu poate încă ghida acțiunea reală, mișcarea, întrucât îi lipsește dimensiunea spațială, „proiectarea” în spațiu. Perceptul nu se înfățișează încă pentru subiect ca lucru exterior asupra căruia se poate acționa, ci doar ca reprezentare pe care nu o putem afecta prin atitudinile noastre motorii. „Procesul prin care subiectul transformă conceptul într-un lucru”⁴⁰ este exteriorizarea spațială.

Singurele reprezentări exteriorizate sunt percepțiile actuale; amintirile unor lucruri văzute anterior nu sunt exteriorizate, subiectul știe că el nu poate acționa motor asupra lor. Această virtualitate a motricității subiectului este inseparabilă de exteriorizarea spațială a perceptului. Fără recunoașterea caracterului extern al obiectului subiectul nu-și poate desfășura motricitatea or el „are interes”⁴¹ să și-o desfășoare. Prin urmare el se mișcă ca și cum obiectul s-ar afla în afara subiectului: el postulează exterioritatea obiectului și e în

³⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁴¹ *Ibidem*, p. 66.

condiția de a o face numai după ce introspecția îi deschide porțile unei noi experiențe, cea internă.

În urma acestei ultime operații percepul capătă valoare obiectivă și devine un „concept desăvârșit”, adică unul capabil de a realiza funcția lui specifică, pregătirea acțiunii.

CHESTIUNEA SCEPTICISMULUI

Sperantia vorbește despre concepția sa ca despre un „idealism al percepției”. Idealismul percepției a mai fost numit subiectivism (idealism epistemologic) sau, mai recent, internalism. Dar dacă recapitulăm teoria sperantiană a percepției nu putem să nu fim surprinși de caracterul ei mai mult decât idealist, eminentamente solipsist. Subiectul este totul. Viața subiectului este numai parțial conștientă, cea mai mare parte fiind preconștientă. Viața preconștientă este viață simplă organică dar care vine deja ordonată temporal: este durată. Din această viață organică atenția selectează elemente, senzații pure, prin evocări care se „aglomerează” în jurul lor. Aceste elemente, după ce sunt discriminate, sunt sintetizate, apoi asimilate prin atașarea unui context pragmatic, dispozițional și la urmă sunt exteriorizate, adică înscrise într-o ordine spațială, determinată de posibilitățile motorii ale subiectului. Subiectul preconștient poate foarte bine fi universul întreg. Numai o mică parte din ce se întâmplă în viața subiectului e suficient de important pentru a-l interesa pe acesta, anume numai ce se întâmplă în ceea ce este numit, după obiectivare, asimilare și exteriorizare, corp și în preajma lui. Din moment ce se acceptă existența experienței nesciente (preconștiente), ciocnirea neobservată a doi meteoriți în spațiu poate fi considerată ca un conținut al experienței noastre, unul însă lipsit de orice importanță și care, neputând interesa subiectul, nu va deveni niciodată un percept. Această teorie, probabil influențată de Fichte, pare să implice direct scepticismul cu privire la existența unei lumi externe, a altor persoane și a lui Dumnezeu, adică un solipsism foarte radical⁴². Cum îl definește Schiller, unul dintre maeștrii lui Sperantia, „doctrina că întreaga existență este experiență și că există un singur subiect al experienței”⁴³.

Cum pot cunoaște dacă există ceva în afara gândirii mele? Răspunsul prefigurată în *Apriorismul pragmatic* este îngrijorător. Pe de o parte, Sperantia consideră întrebarea, în forma ei radicală, ca lipsită de sens:

„dacă există ori nu o lume transcendentă în mod absolut – aceasta e o-ntrebare care implică contradicție.”⁴⁴

⁴² Nu este însă forma cea mai radicală de solipsism (cf. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, Dover Publications, 1955, cap. 6).

⁴³ F.C.S. Schiller, *Humanism*, ed. a 2-a, Macmillan, 1912, p. 252.

⁴⁴ *Apriorismul pragmatic. Partea I. Elaborarea conceptelor*, p. 61.

Pe de altă parte, răspunsul este că nu cunoaștem, pentru că nu putem niciodată ieși din subiectivitatea noastră, ci doar postulăm, adică acționăm ca și când ar exista o lume externă subiectului nostru. Acest răspuns nu este nimic altceva decât o abdicare în fața scepticismului. Altfel spus, succesul actelor noastre de motricitate este condiționat de postularea unei lumi externe. În definitiv, concepția lumii externe nu pare să fie decât o ficțiune sau o construcție auxiliară instinctivă care ne permite să ne desfășurăm motricitatea cu succes în funcție de interesele de moment.

În ciuda implicațiilor sceptice ale teoriei sale a percepției, Sperantia argumentează explicit contra „scepticismului în ordinea cognitivă”⁴⁵, iar refutarea scepticismului cu privire la existența altor minți este e o temă constantă în gândirea lui și chiar fundamentală pentru sociologia lui.

În *Trei dialoguri între Hylas și Philonous* Berkeley își propune respingerea scepticismului și ateismului. Scepticismul și ateismul sunt atitudini străine simțului comun, pe care cei vulgari le adoptă sub influența celor învățați. Ei ajung astfel să renunțe la credințele lor spontane cu privire la existența unei lumi fizice sau a lui Dumnezeu. Scopul filosofiei bune este să-i facă pe oameni să abandoneze „prejudecățile filosofilor” și să revină la simțul comun. Personajul Hylas oferă o explicație psihologică a apariției teoriilor sceptice și ateiste: este rezultatul dorinței unora de a nu fi la fel cu restul lumii, „de a se distinge de cei vulgari”. Nu foarte diferit va judeca Sperantia, două secole mai târziu. Scepticismul, ateismul, solipsismul nu sunt decât simptome ale unui unic sindrom, neputința de a crede. Cauza principală a acestei neputințe este „erostratismul”. Erostrat e cel care, voind să se nemurească, a decis să-și lege numele de distrugerea unei minuni a lumii antice, templul Artemisei din Efes. Erostratismul este „ambitia distructivă” a mediocrului, rezultată din dorința de a se impune conjugată cu neputința de a crea. Erostraticul încearcă să se illustreze demolând, distrugând, semănând neîncrederea în teoriile, valorile, ordinele acceptate mai înainte de toți. Erostratismul se manifestă în filosofie prin scepticism și solipsism, în viața religioasă prin ateism, în morală prin nihilism și cinism, în politică prin anarhism etc. Erostratismul este un proces profund dăunător societății, întrucât încearcă să scoată anumite valori din circulație, or procesul social nu este altceva decât procesul de circulație a valorilor. Ideile erostratice nu sunt niciodată produsele elitei, ci ale adversarilor ei. În orice caz, luptând contra erostratismului Sperantia combate „cinismul, în ordinea etică, scepticismul în ordinea cognitivă, ideile revoluționare, subversive sau teroriste”⁴⁶; „scepticismul, disoluția moravurilor, debandada economică și politică, prăbușirea a tot ce e omenesc”⁴⁷ – acestea sunt consecințele „lipsei de încredere”.

⁴⁵ *Supremația credinței pure în viața sufletească și socială*, în *Contribuții la filosofia religiei, magiei și mitologiei*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Codruța Liana Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2011, p. 98.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 99.

Dar care este scepticismul combătut de Sperantia?

La Berkeley, pentru a continua comparația, scepticismul supus criticii lui Philonous constă în „a nega existența reală a lucrurilor sensibile sau a pretinde că nu știm nimic despre ele”. A fi sceptic înseamnă a nu-și crede ochilor sau, mai corect, simțurilor în general. Simțurile ne spun că există o lume fizică, independentă de noi. Scepticul refuză să creadă în existența acestei lumi, sub cuvânt că percepția nu justifică o asemenea crezare. Scepticismul este o atitudine de îndoială cu privire la existența lumii fizice și a altor minți și/sau la posibilitatea noastră de a cunoaște lumea fizică și alte minți. În limbajul juridic al lui Kant, noi suntem în *posesia* unor cunoștințe și trebuie să dovedim legitimitatea acestei posesii, adică *dreptul* nostru de proprietate. Dreptul ne este dat de *întemeierea* suficientă. Scepticul pretinde că întemeierea nu este și nu poate fi niciodată suficientă, deci că posesia noastră de fapt a cunoștințelor nu este legitimă în drept. Ceea ce înseamnă că, de fapt, ceea ce posedăm nu este cunoaștere, ci simplă opinie care poate fi adevărată sau falsă. Chiar când crezările noastre sunt adevărate, aceasta se întâmplă în virtutea unei coincidențe norocoase, în virtutea unui noroc epistemic chior.

Pentru Sperantia scepticismul este tocmai lipsa de încredere în valabilitatea cunoștințelor noastre. A fi sceptic înseamnă a cere dovada în drept a ceea ce de fapt știm. Noi suntem, fiecare, în posesia a multor bunuri pe care le-am cumpărat sau le-am primit cadou și nu putem justifica dreptul nostru de proprietate asupra acestor bunuri, întrucât nu păstrăm sistematic chitanțele fiscale. Ar fi absurd să ni se ceară, în împrejurări normale, să dovedim acest drept și, în cazul în care nu putem, să ni se confişte bunurile și să fim acuzați de furt sau de posesie de bunuri furate. Tot la fel de absurd este, în optica lui Sperantia, să ni se ceară să dovedim în drept că știm ceea ce, în condiții normale, obișnuite, știm. Cercul „știutului” nostru este umplut de miriade de banalități, știința noastră n-are de cele mai multe ori nimic special. Atâta vreme cât nimic nu disfuncționează, cât condițiile rămân obișnuite, nu există niciun temei pentru a ne îndoii că știm toate banalitățile pe care le știm.

Într-un important articol din 1942 Sperantia întreprinde o inedită clasificare a „știutului”. Dar ce este știutul? Ce semnificație are acest participiu? Epistemologia nu a mai vorbit așa în românește până la Sperantia. Ideea centrală este că noi „știm” mult mai mult decât avem „știință”. Termenul „știință” are un înțeles restrâns, relativ bine fixat⁴⁸, însă verbul „a ști” are un înțeles foarte larg. Tot ceea ce știm, în sensul larg al lui „a ști”, este numit de Sperantia „știut”:

⁴⁸ În articolul „Definiția și condițiile științei”, *Gând românesc*, an IV (1936), nr. 3-4 (martie-aprilie), pp. 137-146, Sperantia definește știința ca „sistem de afirmațiuni de o certitudine controlată în maxima măsură posibilă și referindu-se la o categorie (determinată) de obiecte” (p. 137). Cunoștințele științifice sunt certe, iar certitudinea se datorează controlului. Certitudinea este marca epistemică a coerenței. Ea se definește ca „acea atitudine a spiritului prin care unei anumite judecăți sau afirmațiuni i se recunoaște acordul logic absolut cu toate conținuturile aflătoare la dispoziția intelectului” (p. 143).

„știutul cuprinde și «cunoștințe» care pot fi *afla*te și pe care le referim la ceva existent și distinct de subiectul cunoscător, dar mai «știm» unele lucruri și fie din simpla impresie fugitivă, fie din auzite, fără pretenția exactității controlate; știm apoi lucruri care nu sunt nici constatări și nici măcar presupuneri de existență ci derivă din ființa noastră volitivă, tendențională, așadar acestea nu sunt propriu-zis «cunoștințe» ci fie imperative, fie aprecieri pe care le *știm* oarecum, pentru că pot fi *convingeri* de ale noastre: știm, de pildă și suntem convinși că: «pacta non sunt servanda»⁴⁹ tot așa cum suntem convinși că «munca e superioară trândăviei». Știm în fine și «ceea ce *credem*», chiar dacă e vorba despre o credință ce nu se raportează nici direct la sursa senzorială, nici la vreo deducție rațională, nici la vreo relatare din partea altor persoane: știm unele lucruri numai pentru că le credem, în afară de orice investigație și în mod cu totul necontrolat.»⁵⁰

Speranția cartografiază astfel întreg domeniul obiectelor atitudinilor epistemice posibile: crezarea, considerarea, presupunerea, asumarea, îndoiala, convingerea. Cred că ..., consider că ..., mă îndoiesc că ..., sunt convins că ... etc., tot ce poate urma după conjuncția „că” în contexte de acest tip este un „știut”. Știutul ar fi deci, în acest sens foarte larg, conținutul actelor mentale cognitive. Nu s-ar părea că am spus multe prin această definiție, însă ea trebuie înțeleasă pe fundalul distincției comune în psihologia acelei epoci între acte mentale cognitive (percepții, amintiri etc.), afective (plăcere și durere) și conative (dorințe și voliții). Toate „cognițiile” noastre⁵¹ au conținuturi sau obiecte care, împreună, constituie „ținutul știutului”⁵².

Tipurile de știut sunt distinse în funcție de sursa lor. Noțiunea de „sursă” nu este clarificată, însă este destul de limpede că Speranția înțelege prin ea *cauza* unui act cognitiv. Ceea ce provoacă un act cognitiv este fie o „condiție exterioară”⁵³, fie de o „atitudine dictată de structura și condițiile interioare ale subiectului”⁵⁴. În primul caz vorbim despre „știutul aflat”, în al doilea despre „știutul crezut”. Știutul aflat este de trei tipuri, în funcție de proveniența informației:

„aflat direct prin simțuri (știut empiric), aflat prin relatarea altora (știutul relatat) și aflat pe cale deductivă (știutul rațional).”⁵⁵

Atitudinea sceptică pe care o combate Speranția constă în contestarea legitimității știutului care nu este știință. În definitiv, s-ar putea foarte bine ca științificitatea știutului să fie un ideal imposibil de realizat. Dar chiar dacă

⁴⁹ Pacta non sunt servanda = înțelegerile trebuie respectate.

⁵⁰ „Reflexiuni gnoseologice. În pragul Teodiceei”, *Luceafărul*, 1942, p. 202.

⁵¹ Acest limbaj este cel al lui William Hamilton, unul dintre maeștrii lui Eugeniu Speranția, cum se va vedea mai încolo.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 203.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 202.

admitem că domeniul științei nu este vid, omul obișnuit nu este, de regulă, în posesia niciunei științe. Chiar dacă el posedă informație științifică, el a aflat-o de la alții și o posedă fără să o poată controla el însuși. Deducțiile pe care le face pornind de la această informație au atâta valoare epistemologică câtă are punctul de plecare. Ar trebui să admitem, astfel, că omul obișnuit nu cunoaște mai nimic, că el cunoaște, în orice caz, infinit mai puțin decât „știe”. Ar trebui să admitem că omul de rând, vede, aude, simte, crede, își închipuie, își aduce aminte, gândește foarte multe lucruri, dar nu cunoaște veritabil nimic. Precum Berkeley, Reid, Moore, Sperantia ia apărarea simțului comun și afirmă, împotriva scepticului, că omul simplu cunoaște foarte multe lucruri, chiar dacă cunoașterea lui nu satisface niciodată exigențele filosofilor și că această cunoaștere este indubitabilă.

ÎN APĂRAREA SIMȚULUI COMUN

Filosofia lui Sperantia face parte din familia filosofilor simțului comun. Însă nu școala clasică scoțiană (Reid, Stewart, Brown, Beattie etc.) este cea care l-a inspirat, nici tradiția filosofiei catolice a lui *sensus communis naturae*, vie atunci în scrierile neotomiștilor, precum Garrigou-Lagrange, nici filosofia neo-reidiană a lui G. E. Moore, nici, în fine, filosofia simțului comun critic (Sidgwick, Peirce, Stout). Fără îndoială că Sperantia avea știre de multe asemenea tendințe de reafirmare a valorii simțului comun, însă el participa, într-un fel, independent la această mișcare care cuprinsese mai ales lumea anglofonă. Sperantia se înscrie în prelungirea spiritualismului francez de secol 19, cel al lui Cousin și Jouffroy, profund influențat de filosofia scoțiană și precipitându-se într-un proiect prin excelență educativ, de pedagogie socială. El însuși „idealist, spiritualist și optimist”, a fost influențat de filosofia scoțiană a simțului comun în ultimul ei avatar, cel al filosofiei lui Sir William Hamilton și al școlii „scoto-oxoniene”⁵⁶ a discipolilor săi (Mansel, Veitch, Calderwood, Morrell, McCosh, Baynes⁵⁷). Sperantia a scris, în 1938, capitolul despre „școala Reid-Kant” din *Istoria filosofiei moderne* (omagiu profesorului Ion Petrovici), vol. II. Acest text, scris înaintea altora care ne vor interesa (*Supremația credinței pure*, *Système de métaphysique* ș.a.) nu doar probează cunoașterea filosofiei acestei școli, dar ne și permite să degajăm principalele idei pe care Sperantia i le datorează, pentru a vedea mai târziu cum le adaptează filosoful român perspectivei sale.

⁵⁶ Numită așa de M.P.W. Bolton în *Examination of the Principles of the Scoto-Oxonian Philosophy*, London, Chapman & Hall, 1861.

⁵⁷ Vide Rudolf Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, London: Allen & Unwin / New York, Macmillan, 1938, partea I, cap. I.

Școala Reid-Kant în lectura lui Sperantia

Capitolul respectiv consacră majoritatea paginilor lui Hamilton, tratând însă pe scurt și despre Mansel și Balfour⁵⁸. Analiza lui Sperantia se oprește asupra teoriei cunoașterii, menționând doar în trecere contribuțiile lui Hamilton în domeniile logicii și psihologiei. Hamilton se considera un reprezentant al filosofiei scoțiene a simțului comun, însă este departe de a fi de acord cu fondatorul acestei școli, Thomas Reid. În realitate, atât metafilosofia lui a simțului comun cât și filosofia percepției sunt diferite de cele ale lui Reid. S-a putut spune pe drept că „suntem cu certitudine departe” cu filosofia lui Hamilton „de simțul comun în sensul obișnuit al termenului. Hamilton i-a substituit propria sa filosofie, un fel de termen mediu între intuiționismul reidian și criticismul kantian”⁵⁹. Hamilton considera, precum Reid dar și mulți alții, începând cu Aristotel, că datele primare ale simțului comun trebuie să se bucure de prezumția de nevinovăție și că, atâta vreme cât nu există niciun argument decisiv contra poziției simțului comun, aceasta trebuie preferată unei poziții filosofice, oricât de bine ar fi aceasta argumentată. Însă, spre deosebire de Reid, Hamilton susținea necesitatea unei critici a datelor simțului comun, pentru a stabili care sunt cu adevărat „cogniții primare”, principii ale simțului comun și care sunt simple prejudecăți, locuri comune etc. Hamilton este, înaintea lui Peirce în America⁶⁰, cel care, sub influența criticismului kantian, abandonează concepția reidiană a simțului comun fără a abandona angajamentul reidian față de simțul comun. Citind *Critica rațiunii pure* Hamilton a asociat-o genului de întreprindere filosofică a lui Reid: respingerea scepticismului lui Hume pe baza unui apel la „elementele primare ale cogniției”⁶¹. Acestea sunt „propoziții care, având evidență proprie, cer propria lor acceptare; și care, fiind, ca primare, inexplicabile, ca inexplicabile, incompreensibile trebuie prin urmare să se manifeste nu atât în caracterul lor de cogniții, cât ca *fapte* despre care conștiința ne asigură sub forma simplă a *sentimentului* sau *crezării*”^{62,63}. Sunt „propoziții primare – ...

⁵⁸ Analiza lui Sperantia se sprijină pe trei texte majore ale lui Hamilton: „Despre filosofia necondiționatului: în referire la infinito-absolutul lui Cousin” (1829), „Filosofia percepției” (1830) și disertația „Despre filosofia simțului comun, sau credințele noastre primare considerate drept criteriu ultim al adevărului” (1846). Primele două studii au fost publicate inițial în *The Edinburgh Review*, octombrie 1829 respectiv octombrie 1830; republicate în *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform* (1852, mai multe ediții ulterioare), cap. I și II. *Disertația despre simțul comun*, scrisă în 1841-1842, a fost publicată în ediția de *Opere filosofice* ale lui Thomas Reid îngrijită de Hamilton (opt ediții între 1846-1863).

⁵⁹ Evelyne Griffin-Collart, *Philosophie et sens commun dans la philosophie anglaise du XIX^e et du XX^e siècles*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, Mémoires de la classe des lettres, 1990, p. 33.

⁶⁰ Chestiunea influenței s-a dezbătut și se dezbate încă. Personal, cred că ea nu poate fi pusă la îndoială, deși întinderea și profunzimea ei rămâne de stabilit.

⁶¹ *Philosophical Works of Thomas Reid*, vol. I, p. 743a.

⁶² Pentru a evita confuzia vom traduce „belief” prin „crezare” și „faith” prin „credință”.

⁶³ *Ibidem*.

cogniții la prima mână – ... fapte, sentimente, crezări fundamentale⁶⁴. Ele se caracterizează prin *incomprehensibilitate, simplitate, necesitate și universalitate absolută, evidență și certitudine comparative*, sunt așadar *a priori*. Nu orice crezare a simțului comun se poate califica astfel drept principiu al simțului comun. Pentru delimitarea acestora este nevoie de critica filosofică.

Tema pe care Sperantia o subliniază cel mai pregnant la Hamilton este tema credinței epistemice, a crezării. Expunând teoria percepției a lui Hamilton, filosoful român subliniază importanța crezării ca act mintal care însoțește orice formă de cunoaștere mediată (reprezentativă, în terminologia lui Hamilton). Fără această crezare nu poate exista nici memorie, nici percepție (percepția este inferențială), nici imaginație; adică nici cunoaștere a prezentului, nici a trecutului, nici a actualului, nici a posibilului. Sperantia citează din Hamilton următoarele pasaje, sau fragmente din acestea, pe care le redau în traducere proprie:

„Memoria este o cunoașterea nemijlocită a unui gând *present*, implicând o credință absolută că acest gând reprezintă un alt act de cunoaștere care a avut loc.”⁶⁵

„În percepție conștiința ne dă, ca un fapt ultim, o crezare despre cunoașterea existenței a ceva diferit de sine ... Credem că acest ceva *există* numai pentru că credem că *cunoaștem* (suntem conștienți de) acest ceva ca existând; *crezarea despre existență* este necesar implicată în crezarea despre cunoașterea existenței. Sau ambele sunt originale, sau nici una.”⁶⁶

„Crezarea noastră despre un univers material nu este fundamentală; și acest univers nu este necunoscut. Această crezare nu este o inspirație supranaturală; nu este o credință infuză. Nu suntem constrânși de un impuls orb să credem în lumea externă ca într-un ceva necunoscut; dimpotrivă, credem că ea există numai pentru că o cunoaștem nemijlocit ca existând. Dacă am fi întrebați, într-adevăr – cum știm că o cunoaștem? – cum știm că ceea ce prindem în percepția sensibilă este, așa cum ne asigură conștiința, un obiect, extern, întins în spațiu și diferit numeric de subiectul conștient? – cum știm că acest obiect nu este un simplu mod al minții, care ne se prezintă iluzoriu ca un mod al materiei? – atunci trebuie într-adevăr să răspundem că nu *știm* în sensul propriu că ceea ce suntem constrânși să percepem ca non-eu nu este o percepție a eului și că putem doar, reflectând, să *credem* că așa stau lucrurile, bazat pe necesitatea originală de a crede astfel, impusă nouă de natura noastră.”⁶⁷

Așa cum remarcă Stuart Mill, a cărui critică a lui Hamilton⁶⁸ Sperantia o cunoaște bine⁶⁹, Hamilton plasa crezarea deasupra cunoașterii în ce privește

⁶⁴ *Ibidem*, b.

⁶⁵ „Philosophy of Perception”, *The Edinburgh Review*, oct. 1830, p. 52.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 88.

⁶⁷ *Philosophical Works of Thomas Reid*, vol. I, p. 750.

⁶⁸ *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions discussed in his Writings*, London, Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1865.

⁶⁹ Tot Sperantia scrie capitolele despre Mill și Bentham în același volum al *Istoriei filosofiei moderne*. Aceste capitole au fost publicate și în extras: *Bentham, Hamilton, Mill*, București, Societatea Română de Filosofie, 1938, 43 p.

certitudinea. Crezarea este, putem spune, apodictică, pe când cunoașterea nu e, ci își derivă certitudinea din cea a crezării.

„Crezarea este o convingere de o autoritate mai înaltă decât cea a cunoașterii; crezarea este ultimă, cunoașterea este numai derivată; crezările naturale sunt singura garanție pentru întreaga cunoaștere.”⁷⁰

Mill citează un pasaj din *Disertația despre simțul comun* care, cu siguranță, nu i-a putut scăpa lui Speranția:

„Sf. Augustin spune cu acuratețe – «Ceea ce știm se sprijină pe rațiune; credem ce credem se sprijină pe autoritate». Dar rațiunea însăși trebuie să se sprijine în final pe autoritate; căci datele originale ale rațiunii nu se pot sprijini pe rațiune ci sunt în mod necesar acceptate de rațiune pe baza autorității a ceea ce este dincolo de ea însăși. Aceste date sunt, în sensul propriu cel mai rigid, Crezări (*beliefs*) sau Încredințări (*trusts*). Ceea ce vrea să spună că, în ultimă instanță, trebuie să admitem filosoficește că crezarea este condiția primă a rațiunii, iar nu rațiunea temeiul ultim al crezării. Suntem forțați să închinăm mândrul *Intellige ut credas* al lui Abelard și să ne mulțumim cu umilul *Crede ut intelligas* al lui Anselm.”⁷¹

În concluzie, n-ar putea exista cunoaștere fără crezare, fără atitudinea conștiinței de a avea încredere în ea însăși, în propriile sale operații. Datele primare ale conștiinței, cognițiile primare sunt crezute în afara oricărui temei, a oricărei justificări și nu există posibilitatea de a ne îndoi realmente de ele. Așa cum remarcă Hamilton, nici Descartes n-a considerat necesar să producă o demonstrație a fiabilității proprii sale conștiințe⁷². Această idee a crezării și, mai general, a credinței cu tot spectrul ei (crezare, încredințare, încredere, credință religioasă) ca fundamentală, inevitabilă și indispensabilă cunoașterii și oricărei activități teoretice sau practice va deveni centrală la Eugeniu Speranția, cum vom vedea în continuare.

OBIECTUL „CREDINȚEI PURE”

Teoria expusă de Speranția în *Supremația credinței pure* și în *Système de métaphysique* este o teorie tipic pragmatistă, în care se pot detecta numeroase similitudini cu doctrinele unor filosofi precum C. S. Peirce, William James sau Dewey. În același timp, această teorie nu este o reproducere a acestor doctrine, ci un membru cu drepturi egale al unei familii de teorii asemănătoare.

Filosoful român pleacă de la convingerea că cunoașterea este în mod fundamental anchetă (sau investigație). Procesul cunoașterii presupune formularea

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 74.

⁷¹ *Philosophical Works of Thomas Reid*, vol. I, p. 760b.

⁷² Totuși chestiunea nebuniei în legătură cu *cogito*-ul cartezian a fost discutată un secol mai târziu de Foucault și Derrida.

de întrebări și căutarea de răspunsuri care să înlăture neliniștea, nesaturarea minții care se exprimă în întrebări. „A cunoaște”, spune el, „înseamnă a putea răspunde la o întrebare fie afirmând, fie negând”⁷³. A întreba înseamnă a căuta un termen care saturează mintea întrebătoare, care reechilibrează metabolismul gândirii. Însă orice întrebare are anumite presupoziii, fără de care ea n-ar putea nici măcar fi formulată. Cognația, care progresa din răspuns în răspuns, nu se poate concepe în lipsa unor atari presupoziii care nu se pot sprijini pe nimic logic anterior lor. Cunoașterea nu începe cu oarecare prime cunoștințe, ci cu anumite cunoștințe prime. Nu are sens să căutăm primele răspunsuri pe care le obține mintea la niște prime întrebări misterioase și contingente. Are, însă, sens să ne întrebăm asupra cunoștințelor care sunt prime în ordine epistemologică. Sperantia exprimă astfel adeviziunea lui la o concepție fundaționalistă a întemeierii cunoașterii.

Reluând punctul de vedere kantian din *Apriorismul pragmatic*, Sperantia susține că dobândirea de cunoștințe presupune posibilitatea funcției cognitive, „anumite condiții în care ea se va săvârși și care-i stabilesc și limitează modalitățile”⁷⁴. Este vorba despre propoziții al căror adevăr este independent de orice experiență posibilă, dar în lipsa cărora nu este cu puțință cunoașterea. Însă independența poate fi de două feluri. Există mai întâi propoziții care nu pot fi negate fără absurditate: este vorba despre legile logicii, de fapt despre tautologiile formale în general, pe care Sperantia le numește „axiome”. Chiar dacă acestea nu sunt decât adevăruri formale, ele sunt „adevăruri definitive și absolute”⁷⁵. Dar mai există o clasă de propoziții, de data aceasta sintetice, al căror adevăr material ni se impune ca indiscutabil, cu toate că ele nu sunt nici tautologii imediat evidente, nici consecințe logice ale acestora. Ele nu sunt nici auto-evidente, nici demonstrabile: statutul lor este cel al unor *postulate*, „propoziții care sunt presupuse admise în afară de orice probă, dar și în afară de orice evidență intrinsecă”⁷⁶. Postulatele nu se deosebesc doar de axiome, ci și de ipoteze⁷⁷. Ipotezele au valabilitate provizorie, putând fi infirmate sau confirmate ulterior. Ele sunt în vigoare doar atâta vreme cât n-au fost infirmate. În schimb, un postulat nu este susceptibil de niciun fel de infirmare empirică.

„Regimul său este analog cu faptul juridic *posesiune* a unui bun nesprijinită pe un just titlu de plină proprietate, dar contra căreia orice acțiune de revendicare este numai de fapt exclusă. Postulatul e o certitudine fără titlu, tot cum o atare posesiune este o proprietate fără titlu.”⁷⁸

⁷³ *Supremația credinței pure*, p. 104.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 106.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 107. Numai mult mai târziu Quine a formulat un punct de vedere din care poate fi criticată poziția lui Sperantia.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Statutul lor este remarcabil de apropiat de cel al ficțiunilor la Vaihinger.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 115.

Postulatele „cunoștinței în genere”⁷⁹ fac obiectul unei „credințe pure” și au următoarele caracteristici⁸⁰: 1. Sunt nedemonstrabile; 2. Sunt logic irefutabile; 3. Sunt imposibil de abandonat, sau psihologic indispensabile. Caracteristica lor cea mai importantă este ultima, anume că ele se bucură de un fel de imunitate la experiență. Oricâte dovezi am aduna împotriva adevărului lor, oricâte experiențe le-ar dezminți ne este imposibil să ne debarasăm de ele definitiv. Speranția consideră că aceste postulate au valoare normativă, nu descriptivă. Pentru aceea noi le putem refuza, le putem înfrânge dacă încercăm, cum se întâmplă, de pildă, sistematic, în poezie. Însă avem prin natura noastră o înclinație irezistibilă spre a le accepta: „trebuie să vedem în adoptarea lor urmarea unei înclinații naturale, a unei predeterminări structurale și funcționale a spiritului uman”⁸¹.

A gândi sau a acționa fără a accepta aceste postulate este deosebit de greu și de nefiresc și nu poate dura multă vreme. De îndată ce nu mai facem eforturi conștiente pentru a nu ține cont de aceste postulate, ele revin la locul lor și redevin active. Într-un sens, ele se aseamănă cu ideile fixe ale bolnavilor mintali, cu deosebirea că ele nu caracterizează patologicul, ci normalul. Tocmai respingerea lor consistentă „ar antrena un comportament psihologic și social « anormal »”⁸².

Postulatele (gândirii teoretice și practice) reprezintă echivalentul sperantian al ceea ce Reid numește „primele principii ale adevărilor contingente”⁸³ sau „principii luate de-a gata”⁸⁴ (taken for granted). Ele sunt analoage „trăsăturilor viziunii despre lume a simțului comun” (features of the commonsense view of the world), cum se exprimă G. E. Moore⁸⁵. Există, însă, diferențe însemnate. Este vorba, desigur, despre caracterul lor normativ, dar mai ales despre valoarea lor de cunoaștere. Pentru Reid și Moore principiile simțului comun sunt literal adevărate și adevărul lor este absolut. Ambii insistă asupra faptului că noi *cunoaștem* aceste adevăruri. Pentru Speranția, cum am văzut, noi *știm* aceste lucruri doar pentru că *le credem*. Această știre pe care o avem despre ele nu satisface condițiile cunoașterii veritabile, în principal din cauza imposibilității *controlului* adevărului lor. Dintr-o perspectivă evidențialistă, știrea acestor postulate nu are valoare de cunoaștere și, teoretic, nu poate funda nicio cunoaștere.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Système de métaphysique. Implicit dans les postulats de toute connaissance humaine*, Sibiu, Cartea Românească din Cluj, 1943, p. 3 sq.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, p. 6.

⁸³ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, The MIT Press, 1969, p. 614 sq.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 30 sq.

⁸⁵ „A Defense of Common Sense”, in *Philosophical Papers*, London, George Allen & Unwin/ New York, Macmillan, 1959, pp. 32–59.

INCONSISTENȚA SCEPTICISMULUI

În ciuda acestor diferențe (care nu sunt singurele), Sperantia va apela, ca și filosofii menționați, la dictatele simțului comun pentru a respinge scepticismul. Căutând sistematic postulatele cunoașterii în genere, Sperantia descoperă nouăsprezece. Primele cinci conțin respingerea materială a scepticismului, dacă deducerea lor este corectă:

- „1. Există ceva independent de subiectul nostru cugetător: referința la transcendent este obligatorie și inerentă gândirii.
2. Distincția subiectului și obiectului este infailibil prezentă în străfundul oricărei gândiri.
3. Obiectul nu poate fi definit decât ca cugetabil, adică conform cu exigențele gândirii și deci eminentemente rațional.
4. Sunt lucruri care există și perseverează independent de subiectul cugetător.
5. Subiectul nu este cauza obiectului și obiectul nu este cauza subiectului.”⁸⁶

Deducția postulatelor ia forma unui dialog cu Descartes, părintele scepticismului modern. Sperantia intenționează să arate că îndoiala radicală este, dacă nu o formă de inconsistență, cel puțin o formă de inconsecvență teoretică. Formularea oricărei întrebări veritabile presupune credința în posibilitatea unui răspuns adevărat, deci în existența unui adevăr pe care gândirea îl poate în principiu atinge. A întreba este a căuta răspunsul, prin urmare adevărul este presupus a avea o existență independentă de cea a minții. A întreba cu adevărat⁸⁷ înseamnă, deci, a presupune existența unor adevăruri (propoziții adevărate), deci existența a ceva diferit de minte și independent de ea. Or, dacă a se îndoii înseamnă a pune întrebări, îndoiala nu poate fi niciodată radicală din această pricină. A se îndoii de existența vreunui adevăr, atunci când îndoiala însăși presupune existența adevărului înseamnă a fi incoerent.

„Din moment ce se pune problema dacă «ceva» există în afara gândirii, se presupune existența unui adevăr privitor la această chestiune.”⁸⁸

Întrebarea, deci, nu mai este considerată auto-contradictorie, cum era în *Apriorismul pragmatic*. De îndată ce problema este pusă, ea este implicit rezolvată. Chiar presupunând că răspunsul adevărat este negativ, că nu există nimic în afara gândirii, *acest adevăr* ar exista independent de gândire și în afara ei. Iar existența acestui adevăr implică existența „unei stări obiective date în afara minții”⁸⁹. Însă aceasta înseamnă că răspunsul adevărat nu poate fi negativ și că răspunsul negativ este auto-contradictoriu.

⁸⁶ *Système de métaphysique*, p. 122.

⁸⁷ Se pot formula și pseudo-întrebări, adică simple enunțuri interogative neînsoțite de atitudinea căutătoare a minții.

⁸⁸ *Système de métaphysique*, p. 80.

⁸⁹ *Ibidem*.

Îndoiala carteziană nu ia sfârșit odată cu evidența intuitivă, axiomatică a existenței subiectului, ci se auto-suprimă pentru că violează postulate pe care le credem cu convingere:

„Adevărata soluție a îndoielii carteziene nu este deci cea pe care Descartes crede că poate să o aducă cu al său: «Cogito ergo sum», căci acest «sum» nu privește nimic distinct de «cogito»: prin el nu se transcende gândirea. Dacă Descartes a trebuit să sfârșească prin a regăsi credința în existența «Lumii», este pentru că această credință era conținută în faptul de a se îndoii, adică de a își pune întrebări. Căci dacă «cogito» semnifică: «mă îndoiesc» și «pun întrebări», el implică existența în el însuși a adevărului căutat, implică deci existența a acestui «altceva decât el însuși» care nu este, aici, decât Adevărul. Si atunci, adevărata formulă, constituind punctul de plecare al oricărei teorii realiste este mai degrabă «Cogito ergo credo (credo aliquid esse quod veritas appellatur)».”⁹⁰

Argumentul lui Sperantia poate, credem, fi reformulat astfel:

A pune o întrebare veritabilă presupune a crede în existența exterioară gândirii a unui adevăritor⁹¹ pentru răspunsul la întrebare.

A se îndoii înseamnă a pune întrebări.

A se îndoii de existența a ceva exterior gândirii înseamnă a pune întrebarea cu privire la existența a ceva exterior gândirii (întrebarea sceptică).

A pune întrebarea sceptică presupune a crede în existența exterioară gândirii a unui adevăritor pentru răspunsul la această întrebare.

Deci a se îndoii de existența a ceva exterior gândirii presupune a crede în existența exterioară gândirii a unui adevăritor pentru răspunsul la întrebarea sceptică.

Acest argument este în mod evident valid. Dacă premisele sunt adevărate, atunci și concluzia este necesar adevărată și scepticismul este auto-ruinător. Totul depinde, așadar, de adevărul primei premise. Această premisă se sprijină pe o teorie corespondentistă a adevărului și pe o anumită formă de realism, un realism al esențelor apropiat de platonism, care este el însuși, după Sperantia, presupus de atitudinea întrebătoare și pe care Sperantia îl dezvoltă explicit. „Adevărul” despre care vorbește Sperantia este lumea eternă a esențelor, de care depinde ontologic lumea temporală a lucrurilor sensibile. Acest realism este sintetizat în următoarele postulate:

„9. Orice lucru existent presupune o esență imuabilă.

10. Punctul de plecare al oricărei știri este admiterea unui principiu etern prealabil și necesar oricărui dat.

11. Orice Ființă se sprijină pe [ceea ce este] Etern.”⁹²

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ În engleză: truth-maker.

Nu putem intra acum în detaliile acestei concepții. Important este, pentru moment, că ea este coerentă și poate fi apărată. Argumentul lui Sperantia este, prin urmare, acceptabil și demn de luat în considerare.

CONCLUZIE: UN FUNDAMENTALISM NON-EVIDENȚIALIST

Punctul de vedere al lui Sperantia poate fi rezumat după cum urmează: percepția sensibilă este solipsistă, gândirea rațională nu este solipsistă. În cunoașterea lumii externe percepția sensibilă și gândirea rațională concură. Posibilitatea cunoașterii lumii externe este dată de faptul că gândirea „învinge” percepția sensibilă, astfel încât percepția este, pentru a vorbi ca Hegel, *aufgehoben*. Gândirea rațională însă nu este posibilă decât sub presupuziții realiste pe care nu ne putem împiedica să le credem și care ne sunt impuse de constituția minții noastre. Realismul și fizicalismul sunt, însă, poziții teoretice logic distincte și independente. Simțul comun, adică gândirea naturală sănătoasă, neinformată teoretic, nu este angajat față de fizicalism, dar este angajat față de existența obiectivă a unei lumi externe independente de subiectul cunoscător. Demersul metafizic ulterior al lui Sperantia constă în a arăta că angajamentele ontologice ale simțului comun sunt spiritualiste, personaliste și teiste.

A fi rațional, conform lui Sperantia, implică a crede spontan, „instinctiv” că există o lume externă, independentă de subiect, că există alți subiecți etc. Certitudinea naturală a acestor crezări nu este tulburată decât de argumentele sceptice, însă scepticismul este logic incoerent. Chiar dacă certitudinea teoretică în valabilitatea acestor postulate este zdruncinată, încrederea practică nu le poate fi refuzată. Solipsistul sau scepticul nu-și poate afirma punctul de vedere fără să intre într-o contradicție performativă. El poate spune că nu crede în existența altor persoane, dar spunând-o se dezmente singur, căci actul comunicării, folosirea limbajului, presupune crezarea implicită că există alte persoane. Scepticul este întotdeauna incoerent și confuz.

Fundamentalismul lui Sperantia are, așadar, o bază de crezări întreținute exclusiv în virtutea credinței. Acolo unde Sperantia se întâlnește cu unii filosofi recentți, precum Alvin Plantinga, este când susține că a avea crezări neîntemeiate nu este în toate cazurile irațional. „Actul inițial de credință, spune Sperantia, nu trebuie considerat ca irațional [...]”⁹³. Credința și rațiunea sunt funcții intelectuale, aflate în coerență structurală. Raționalitatea nu presupune respingerea tuturor crezărilor neîntemeiate, ci acceptarea acelor pe care practica încununată de succes le presupune în mod necesar.

Susținând aceste lucruri Sperantia respinge un principiu central pentru etica crezării proprii fundamentalismului. Este vorba despre celebrul principiu formulat de

⁹² *Système de métaphysique*, p. 122.

⁹³ *Ibidem*, p. 121.

W. K. Clifford după care „este greșit întotdeauna, pretutindeni și pentru oricine să creadă ceva pe baza unor temeiuri insuficiente”⁹⁴. Filosofi precum Descartes sau Locke au aderat la norme doxastice asemănătoare, adică au adoptat forme similare de evidentialism. Speranția este non-evidentialist, alături de filosofi precum William James, Alvin Plantinga sau gânditori religioși precum Augustin, Tertulian, Kierkegaard ș.a. Punctul său de vedere este compatibil cu ideea după care trebuie să respingem doar propozițiile negarantate (unwarranted), în terminologia lui Plantinga. Garanția este „proprietatea a cărei posesie într-un grad suficient este ceea ce distinge cunoașterea de simpla crezare adevărată”⁹⁵. O crezare prezintă garanție pentru un subiect S nu doar când este întemeiată (justificată) pentru S, ci, potrivit lui Plantinga, „dacă este produsă în S de facultăți cognitive funcționând corect (care nu sunt supuse nici unei disfuncții) într-un mediu ambiant cognitiv care este adecvat pentru tipul de facultăți cognitive ale lui S, conform unui proiect (*design plan*) care este orientat cu succes spre adevăr”⁹⁶. Cu alte cuvinte, dacă admitem că natura ne-a înzestrat cu facultăți cognitive care vizează adevărul și pe care, de regulă, îl obținem, posibilitatea erorii nefiind exclusă (failibilism); dacă aceste facultăți funcționează normal; și dacă subiectul se află într-un mediu cognitiv în care facultățile lui pot funcționa eficient; dacă toate aceste condiții sunt reunite, atunci crezările lui S care rezultă din funcționarea facultăților lui cognitive sunt garantate.

Conceptele lui Plantinga permit clarificarea poziției lui Speranția. Pentru filosoful român crezările care au ca obiect postulatele gândirii sunt garantate, chiar dacă nu sunt întemeiate. Ele nu sunt nimic altceva decât reprezentarea funcțiilor cognitive ale minții, la fel cum, la Kant, conceptele pure ale intelectului sunt reprezentările funcției unificatoare a intelectului. Nu doar postulatele gândirii sunt garantate fără a fi și întemeiate, ci și imensa majoritate a cunoștințelor noastre, „mărunișul” cunoașterii. Întemeierea cunoștințelor noastre este în general deficitară, dar cazul cel mai grav pare să fie acela al „știutului relatat”, al „cunoștinței socialmente relatate”. Speranția se ocupă în articolul cu acest titlu⁹⁷ de epistemologia mărturiei și stabilește că noi acceptăm ceea ce ni se relatează de către alții pe baza postulatului că ceilalți sunt surse de încredere, fiabile. Faptul că acest postulat este dezmințit de nenumărate ori în experiență nu ne împiedică să-i afirmăm inflexibil validitatea de fiecare dată când acceptăm ceea ce ni se oferă de către alții cu titlu de adevăr, de cunoaștere. Fiabilitatea surselor cunoașterii este un postulat general, care privește atât percepția sensibilă, cât și gândirea, nu doar martorii. Speranția subliniază, așadar, *credulitatea* noastră înnăscută, firească, în lipsa căreia nimic n-ar putea fi cunoscut (inclusiv de o manieră mai riguroasă,

⁹⁴ „The Ethics of Belief”, *Contemporary Review*, 1877.

⁹⁵ Alvin Plantinga, *Knowledge and Christian Belief*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015, p. 25.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 28.

⁹⁷ „Cunoștința socialmente relatată”, în *Omagiu lui P.P. Negulescu (Revista de filosofie)*, vol. XVIII (1933), nr. 3-4, pp. 363–374.

științifică), ci subiectul cunoscător ar putea fi comparat cu gasconul care refuza să intre în apă înainte de a fi învățat să înoate.

Rezultatul demersului lui Sperantia poate fi rezumat astfel: Crezarea că există o lume externă independentă de subiect este o crezare garantată și irezistibilă (psihologic inevitabilă). La fel și crezarea că există alte minți. Atitudinea irațională este de a suspecta aceste crezări, în loc de a le acorda toată încrederea noastră. Simțul comun, care crede aceste lucruri spontan, fără a avea nevoie de temeuri (non-evidențialism), și care acordă încredere facultăților noastre cognitive (fiabilism) este mai rațional decât filosoful sceptic fundaționalist și evidențialist (prototipul fiind Descartes). În filosofie nu se poate pleca de la îndoiala radicală carteziană, ci de la un fond de postulate, neîntemeiate dar garantate, care constituie armătura metafizică a simțului comun. Alături de alți filosofi ai simțului comun Sperantia subliniază buna credință a simțului comun, în contrast cu reaua credință a scepticului.