

**STUDII DE EPISTEMOLOGIE ȘI DE TEORIE A VALORILOR**

**Vol. II**

**STUDIES IN EPISTEMOLOGY AND THEORY OF VALUES**

**Vol. II**

**ACADEMIA ROMÂNĂ**  
**INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE**  
**„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”**

**STUDII DE EPISTEMOLOGIE**  
**ȘI DE TEORIE A VALORILOR**

**Vol. II**

Coordonatori:

Marius Augustin Drăghici  
Gabriel Nagăț



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE**  
București, 2016

Copyright © Editura Academiei Române, 2016  
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE  
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5  
050711, București, România  
Tel: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06  
Fax: 4021-318 24 44  
E-mail: edacad@ear.ro  
Adresa web: www.ear.ro

Referenți: dr. Ion Tănăsescu  
dr. Dragoș Popescu

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**Studii de epistemologie și de teorie a valorilor** / coord.: Marius

Augustin Drăghici, Gabriel Nagâț. - București : Editura Academiei  
Române, 2015- vol.

ISBN 978-973-27-2605-1

**Vol. 2.** - 2016. - ISBN 978-973-27-2715-7

I. Drăghici, Marius (coord.)

II. Nagâț, Gabriel (coord.)

165

Redactor: Alis ALEXĂ  
Tehnoredactor: Mariana MOCANU  
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

---

Bun de tipar: 26.10.2016. Format: 16 / 70 × 100

Coli de tipar: 15

C.Z. pentru biblioteci mari:  $\left\{ \begin{array}{l} 165(082) \\ 124.51(082) \end{array} \right.$

C.Z. pentru biblioteci mici: 1

---

## CUPRINS

Alexandru Surdu, <i>Concepția intuiționistă despre dezvoltarea matematicii</i> .....	7
Alexandru Boboc, <i>Hermeneutică versus scientism. Despre semnificația unei mari dispute din metodologia contemporană a științelor</i> .....	21
Ioan N. Roșca, <i>D'Alembert – precursor al metodei istorico-logice de cercetare și expunere</i> .....	31
Gabriel Nagăț, <i>Știința contemporană și dreptul de-a nu cunoaște</i> .....	39
Richard David-Rus, <i>Some Considerations on Understanding through Models and Simulations</i> .....	45
Ioan Biriș, <i>Holismul conceptelor științifice la Bachelard și Canguilhem</i> .....	59
Henrieta Anișoara Șerban, <i>O incursiune în incomensurabilitatea exemplului paradigmatic</i> .....	71
Romulus Brâncoveanu, <i>Bună guvernare și agenție morală</i> .....	81
Radu Neculau, <i>Making One out of Many: Misrecognition and the Identity of Social Groups</i> .....	97
Dorina Pătrunsu, <i>Perspectiva economică asupra organizațiilor politice: temeuri, valori și consecințe ale comportamentelor decizionale</i> .....	113
Marius Augustin Drăghici, <i>Considerații actuale asupra conceptului de teleologie la Kant</i> .....	125
Immanuel Kant, <i>Opus postumum: Despre cantitatea materiei</i> (Clarificare, scurt istoric și traducere de Rodica Croitoru) .....	151
Claudiu Baci, <i>Observații privind formalismul moralei kantiene</i> .....	159
Marian George Panait, <i>Timpul ca mediu ireductibil al gândirii la Immanuel Kant – un dialog</i> .....	167
Marian George Panait, <i>Trei paradigme ale gândirii occidentale – o abordare axiologică (II)</i> .....	173
Șerban N. Nicolau, <i>Definiție și demonstrație la Aristotel</i> .....	203
Mihai D. Vasile, <i>Construcția transcendenței în filosofia românească</i> .....	217
Mihail M. Ungheanu, <i>Scurtă introducere la problema utopiei</i> .....	227



# CONCEPȚIA INTUIȚIONISTĂ DESPRE DEZVOLTAREA MATEMATICII\*

ALEXANDRU SURDU

**Abstract.** Intuitionism, as well as logicism and formalism, has been one of the main approaches in the foundations of mathematics. It also constitutes an approach on mathematics and mostly on the progress of mathematics. The formalist direction in the development of the intuitionist mathematics gains more and more advocates, which does not mean that the other approaches mentioned above (including the proper intuitionist one) were forsaken. Which of the two opposed approaches on neointuitionist formalist mathematics is the right one is no longer an issue regarding the way the development of mathematics is conceived, but the solution of the issue depends on the very course of this development.

**Keywords:** mathematics, intuitionism, neointuitionist, formalism.

Fiecare știință, datorită particularităților ei, determinate de specificul obiectului și al metodei sale, are propriul ei mod de dezvoltare. A vorbi despre dezvoltarea unei științe nu înseamnă însă a vorbi despre istoria acelei științe, respectiv despre modul ei concret-istoric de dezvoltare, deși nu se poate pune prima problemă independent de a doua.

Faptul că dezvoltarea unei științe nu coincide cu istoria ei înlesnește stabilirea unor etape de dezvoltare, pe care istoria științei le poate urma în ordinea respectivă sau nu. Există științe care și-au repetat istoria în timp sau în spațiu, există reveniri și chiar regrese, dar există și anticipări. Acestea nu intră însă în conceptul de dezvoltare a științei.

Se poate vorbi și de etape de dezvoltare ale *oricărei* științe, de etape independente de specificul științelor. Astfel, se poate considera că orice știință are o *preistorie*, o etapă în care nu se poate vorbi încă despre știința respectivă, dar în care apar numeroase elemente specifice fie pentru obiectul, fie pentru metoda acelei științe. Urmează apoi o *perioadă de constituire* a științei, de elaborare propriu-zisă a obiectului și a metodei sale. *Dezvoltarea ca atare* a științei urmează abia după această perioadă de constituire; ea privește atât obiectul, cât și metoda științei. Pe o

---

\* Textul de față a mai fost publicat (cu același titlu) sub forma primului capitol al primei părți (*Cercetări de fundamentele științelor*) a volumului Alexandru Surdu, *Cercetări logico-filosofice*, București, Editura Cogito, 2008, p. 3–15.

anumită treaptă a acestei dezvoltări, după acumularea unui suficient bagaj de cunoștințe, apare necesitatea sistematizării lui, necesitatea unei reflexii asupra întregului drum parcurs și asupra perspectivelor. Este vorba de așa-numita *etapă de fundamentare* a științei. În dezvoltarea unei științe pot exista mai multe perioade de fundamentare; fundamentarea nu înseamnă etapa finală a științei.

Intuiționismul, alături de logicism și formalism, a constituit una dintre principalele orientări din fundamentele matematicilor. El reprezintă însă și o concepție asupra matematicilor și, în particular, asupra dezvoltării matematicii.

Spre deosebire de logicism și formalism, care sunt orientări mai tehnice din fundamentele matematicilor, intuiționismul conține numeroase reflexii de ordin general-filosofic asupra dezvoltării acestora. La intuiționiști întâlnim idei despre dezvoltarea generală a matematicii, cu specificul ei, deci despre dezvoltarea matematicii corelată cu propria ei istorie, fără a coincide însă cu aceasta din urmă. Întâlnim și idei despre mecanismul dezvoltării matematicii, independent de etapa în care aceasta se găsește și, în fine, idei despre perspectivele de dezvoltare a matematicii. Unele dintre aceste idei aparțin unor matematicieni care nu au făcut parte efectivă din orientarea intuiționistă, cum este de exemplu Henri Poincaré, considerat de către A. Heyting preintuiționist<sup>1</sup>. În acest context nu au rost însă asemenea diferențieri. Ceea ce trebuie subliniat este faptul că ideile menționate sunt de tip intuiționist, chiar dacă cei care le-au emis, cum este tot cazul lui Poincaré, au avut și altfel de idei, care îi apropie mai mult de celelalte orientări din fundamentele matematicilor.

## 1. ETAPELE DEZVOLTĂRII MATEMATICII

L. E. J. Brouwer, întemeietorul intuiționismului, a pus adesea problema dezvoltării matematicilor, și-a pus chiar problema locului pe care propria lui teorie îl ocupă în cadrul acestei dezvoltări. Cea mai amănunțită referire la dezvoltarea matematicilor, cu vădite implicații concret istorice, se găsește într-una din primele sale lucrări<sup>2</sup>. Este vorba despre considerațiile lui asupra așa-numitelor stadii de dezvoltare a matematicii. Acestea, cum se va vedea în continuare, sunt justificabile într-o oarecare măsură și prin etapele reale pe care le-a parcurs istoria matematicii, dar semnificația lor depășește simpla referință la concretul istoric<sup>3</sup>.

*Primul stadiu* din dezvoltarea matematicii îl constituie construcția intuitivă a matematicii, mai precis utilizarea ei în domeniul practicii cotidiene sau al experimentului. Este vorba despre un uz constructiv sau despre o construcție practică,

<sup>1</sup> A. Heyting, *Les fondements des mathématiques*, Paris-Louvain, 1955, p. 5.

<sup>2</sup> L. E. J. Brouwer, *Over de grondslagen der wiskunde*, Amsterdam, 1907, p. 173–175.

<sup>3</sup> Vezi o expunere mai amănunțită asupra acestor stadii la Al. Surdu, *Restricții intuiționiste în analiza logică a limbajului științific*, în *Epistemologia și analiza logică a limbajului științei*, București, Editura Politică, 1975, p. 51–67.



neteoretică, determinată de necesități imediate ale vieții. Primul stadiu brouwerian de dezvoltare a matematicii ar putea să aibă semnificația perioadei preistorice a matematicii, dacă ar fi raportat la evoluția acesteia în timp, ca și semnificația (ontogenetică) a dobândirii unor cunoștințe matematice elementare în procesul educației, semnificația construcției unui sistem personal de gândire matematică, dar ar putea să semnifice tot atât de bine și constituirea unei aparaturi matematice necesare într-un domeniu experimental, aparatură ale cărei elemente ar fi constituite deja și chiar cunoscute, dar neutilizate încă în acest scop.

*Al doilea stadiu* din dezvoltarea matematicii l-ar constitui, după Brouwer, construcția paralelei lingvistice a matematicii, respectiv vorbirea și scrierea matematică. Este evident că al doilea stadiu nu mai are semnificația succesiunii în timp, căci constituirea gândirii matematice, în oricare dintre semnificațiile ei, presupune *ab initio* limbajul matematic. Ce-i drept, în acest caz, gândirea nu a fost dublată întotdeauna de limbajul vorbit. Uneori a avut prioritate limbajul scris, mai precis scrijelit, care abia ulterior și-a dobândit corespondență lingvistică. Dar această paralelă lingvistică poate să apară la orice nivel de dezvoltare istorică a matematicii; înseși denumirile teoremelor celebre apar după ce acestea au fost constituite grafic.

În plus, din perspectiva lui Poincaré, nu întreaga sferă a gândirii matematice poate fi exprimată. Regulile după care trebuie să se ghideze matematicianul „... sunt extrem de fine și delicate, este aproape imposibil să fie enunțate într-un limbaj precis; ele mai degrabă se simt decât se formulează...”<sup>4</sup>. Pe aceeași linie, Brouwer enunță teza imposibilității generale a limbajului de a exprima exactitatea<sup>5</sup>.

În *al treilea stadiu* de dezvoltare a matematicii, consideră Brouwer, însuși limbajul matematic devine obiect de studiu. Este vorba însă de un studiu matematic al limbajului matematic, care contribuie la dezvoltarea efectivă a matematicii în măsura în care semnele limbajului studiat au o semnificație matematică determinată, în cursul acestui stadiu apare posibilitatea operațiilor matematice efectuate pe baza unor reguli sau principii logice. Dar activitatea matematică propriu-zisă nu poate fi redusă, din perspectivă intuiționistă, la simpla aplicare mecanică a acestor reguli. Aceasta, din perspectiva lui Poincaré, după care „viața de ansamblu” a unei demonstrații nu poate fi surprinsă, oricât de corect ar fi ea descompusă în operații elementare și oricât de corect ar fi apoi combinate aceste elemente. Ceea ce se pierde, consideră Poincaré, este tocmai „unitatea demonstrației”<sup>6</sup>. În plus, din perspectiva lui Brouwer, se dovedește că nu toate principiile logice au o valabilitate absolută, că unele principii, cum ar fi principiul terțului exclus sau al dublei negații, nu sunt valabile în anumite cazuri determinate din matematica transfinită<sup>7</sup>. Acest

<sup>4</sup> H. Poincaré, *Science et Methode*, Paris, 1909, p. 56.

<sup>5</sup> L. E. J. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, în *Monatshefte für Mathematik und Physik*, XXXVI, nr. 1, 1929, p. 157.

<sup>6</sup> H. Poincaré, *op. cit.*, p. 133–134.

<sup>7</sup> L. E. J. Brouwer, *De onbetrouwbaarheid der logische principes*, în *Wiskunde, waarheid, werkelijkheid*, Groningen, 1919, p. 11.

lucru fusese de altfel remarcat și de către Poincaré, care considera că regulile obișnuite ale logicii ar putea fi aplicate la colecții infinite numai în cazul în care acestea ar fi *imuabile*. Or, în domeniul infinitului există cazuri în care nu se petrece acest lucru<sup>8</sup>.

În *stadiul al patrulea* al dezvoltării matematicii apare ceea ce Brouwer numește *logistică*, respectiv logica matematică. Caracteristic pentru acest stadiu este faptul că aici se face abstracție de semnificația matematică a elementelor lingvistice, acestea fiind considerate ca simple semne care nu se reprezintă decât pe ele însele. Sistemul acestor semne lingvistice este considerat de Brouwer „matematica de ordinul doi”.

În *stadiul cinci* se procedează la formalizarea limbajului și la sistematizarea matematicii de ordinul doi. Acestui stadiu i-ar corespunde istoric activitatea lui Peano și Russell. În *stadiul șase*, consideră Brouwer, însuși sistemul simbolic este supus unei cercetări matematice. Studiul matematic al limbajului simbolic ar coincide cu apariția contribuțiilor lui Hilbert, care ar putea alcătui o „matematică de ordinul trei”.

În continuare, ar urma, după Brouwer, un *stadiu șapte*, în care s-ar introduce un simbolism care să facă abstracție de semnificația matematicii de ordinul trei. Apoi acest limbaj ar putea fi supus unui studiu matematic (în *stadiul opt*), ceea ce ar determina apariția unei matematici de ordinul patru. Brouwer sugerează faptul că șirul acestor stadii ar putea să continue la infinit.

Dar aceste stadii, unele de pură perspectivă, deși sunt considerate stadii de dezvoltare ale matematicii, nu reprezintă toate etape de dezvoltare a matematicii propriu-zise, căci, după Brouwer, matematica reală apare numai în primul stadiu. Ea este o activitate independentă față de limbaj și, ca atare, independentă de celelalte stadii. Cu toate acestea, stadiul doi se dovedește indispensabil pentru comunicarea și memorarea rezultatelor obținute, în ciuda imperfecțiunii limbajului. Stadiul al treilea, respectiv matematica de ordinul doi, nu mai este indispensabil pentru matematica propriu-zisă, care se poate dezvolta și fără ajutorul lui. În plus, ea reprezintă un pericol permanent din cauza absolutizării obișnuite a principiilor logice (în manieră logicistă și formalistă). Unele dintre fenomenele care ilustrează aceste pericol sunt paradoxurile logice. Făcând distincție între matematica propriu-zisă și cea de ordinul doi, Brouwer consideră că acestea nu sunt paradoxuri matematice<sup>9</sup>. Ele par a fi astfel numai datorită identificării matematicii propriu-zise cu cea de ordinul doi.

Brouwer nu este un adversar al logisticii și nu a contestat niciodată valoarea stadiilor matematice mai mari decât stadiul doi. Ceea ce consideră el că este absolut ilicit este identificarea celor două matematici sau, altfel spus, reducerea matematicii propriu-zise la cea de ordinul doi; reducerea, din perspectiva lui Poincaré, a activității creatoare a matematicianului la o simplă activitate mecanică, efectuată pe

<sup>8</sup> H. Poincaré, *Dernières pensées*, Paris, 1913, p. 101 *sq.*

<sup>9</sup> L. E. J. Brouwer, *op. cit.*, p. 8.

baza unor reguli logice prestabilite. Admiterea unei astfel de situații, consideră și H. Weyl, ar duce la *trivializarea matematicii*<sup>10</sup>.

Dacă cele două „matematici” nu sunt identificate, iar stadiile superioare sunt cultivate în afara acestei identități, ele sunt cu totul admisibile, iar activitatea în cadrul acestor stadii abstracte este, după Brouwer, chiar demnă de admirat<sup>11</sup>. Se impune însă aici o restricție esențială: nu logicul determină matematicul, ci invers; nu logica determină dezvoltarea matematicii, ci aceasta determină dezvoltarea logicii<sup>12</sup>. Acest lucru fusese observat și de Poincaré. El a constatat că enunțurile logice presupun entități și relații matematice cunoscute în prealabil, pe când invers nu se petrece același lucru<sup>13</sup>.

Aceasta înseamnă că, din punct de vedere intuiționist, din tabloul general al dezvoltării matematicii, numai stadiul unu și doi au o importanță propriu-zis matematică. Prin urmare, numai la aceste niveluri se poate vorbi despre o dezvoltare autentică a matematicii.

Referindu-se la acest cadru restrâns, stadiul unu și stadiul doi, Brouwer constată că dezvoltarea istorică a gândirii matematice propriu-zise, de la constituirea ei ca disciplină (din antichitate), a fost oarecum liniară, „mecanismul mental al adevărului matematic” nesuferind decât mici schimbări fundamentale<sup>14</sup>. Această situație, consideră Brouwer, s-ar datora și suportului filosofic al matematicii, respectiv credinței filosofice nestrămutate în existența imuabilă și independentă de limbaj și experiență a proprietăților spațiale și temporale. Această afirmație este, evident, eronată. Chiar din antichitate, la Aristotel de exemplu, au existat idei filosofice contrare acestei „credințe”. Dar, independent de această afirmație, Brouwer constată că dezvoltarea matematicii s-a realizat în conformitate cu un așa-numit „punct de vedere observațional”<sup>15</sup>.

Punctului de vedere observațional îi corespunde, după Brouwer, perioada observațională din dezvoltarea matematicii. Ea este caracterizată prin permanenta confruntare a activității matematice și a limbajului matematic; altfel spus, prin permanentul dialog dintre rezultatele matematice obținute și exprimarea lor, prin stabilirea treptată a paralelismului matematico-lingvistic. Pe baza acestuia, a devenit cu timpul posibilă obținerea unor rezultate matematice pe cale lingvistică, fără a se mai face un apel direct la activitatea matematică propriu-zisă, dar având oricând posibilitatea de a verifica „observațional” aceste rezultate. Prin „observațional” Brouwer înțelege calea experimentală de verificare a rezultatelor matematice prin corespondențele lor reale aproximative. Această garanție a permis matematicienilor

<sup>10</sup> H. Weyl, *Das Kontinuum*, Leipzig, 1918, p. 11.

<sup>11</sup> L. E. J. Brouwer, *The effect of intuitionism on classical algebra of logic*, în *Proceedings of the Royal Irish Academy*, Section A, vol. 57, 1955, p. 116.

<sup>12</sup> A. Heyting, *op. cit.*, p. 16.

<sup>13</sup> H. Poincaré, *Science et Méthode*, Paris, 1909, p. 169.

<sup>14</sup> L. E. J. Brouwer, *Historical background, principles and methods of intuitionism*, în *South African Journal of Science*, 49, 1952, p. 139.

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

utilizarea a numeroase raționamente bazate pe reguli de tip mai mult sau mai puțin logic, cum ar fi de exemplu inferențele de la întreg la parte. Dar, pentru faptul că erau utilizate astfel de raționamente, nimeni n-a considerat totuși că între matematică și logică ar exista vreo relație diferită de cea obișnuită între logică și celelalte științe. Logica și matematica erau considerate științe independente. Această situație a durat până în secolul al XIX-lea.

Perioada observațională a luat sfârșit, susține Brouwer, odată cu abandonarea conceptului de „spațiu observațional” și cu apariția geometriilor neeuclidiene, elaborate adesea în exclusivitate pe speculații logice. Posibilitatea de a elabora o infinitate de geometrii, fără nici un apel la vreo experiență, fără nici o altă restricție decât respectarea principiilor logice, a favorizat punctul de vedere logicist-formalist. Dar, consideră Brouwer, ca stadiu de dezvoltare a matematicilor, logica nu reprezintă totuși o etapă în dezvoltarea matematicii, deoarece nu a fost și nu este unanim recunoscută și nici practică de către toți matematicienii.

Concomitent cu orientarea formalistă, mai precis cu începuturile ei, a activat în matematici „școala preintuiționistă”, din care făceau parte, după Brouwer, Poincaré, Borel, Lebesgue. Aceștia au practicat un „punct de vedere observațional modificat”, dar au postulat independența existenței și a exactității matematice de limbaj și de logică<sup>16</sup>. Prin aceasta, Brouwer admite posibilitatea dezvoltării punctului de vedere operațional, posibilitatea adaptării lui la noile condiții apărute în matematica modernă. Fără să se refere la „punctul de vedere operațional”, Heyting tratează pe larg contribuțiile preintuiționiste<sup>17</sup>, adăugând la lista deschisă de Brouwer nume ca: Kronecker, Baire, Skolem, Richard, Lusin, Hadamard, Weyl, Kaufmann. Pe unii dintre aceștia Heyting îi numește „semiintuiționiști”<sup>18</sup>, dar pentru criterii care nu interesează în acest context.

Preintuiționismul a determinat apariția, la începutul secolului trecut, a concepției intuiționiste propriu-zise, a neointuiționismului, iar vechiul formalism a determinat apariția noii școli formaliste a lui Hilbert. Brouwer consideră că apariția noului formalism s-a datorat în mare măsură criticii preintuiționiste a vechiului formalism. Noua școală formalistă trebuie să admită „în mod conștient și *in confesso* intuiția numerelor naturale și a inducției complete”, ceea ce, consideră Brouwer, reprezintă un pas înainte pe calea admiterii punctului de vedere intuiționist.

„Situația lăsată de formalism și preintuiționism poate fi rezumată, spune Brouwer, astfel: se recunoaște ca universală și necontradictorie existența exactă, absolut realizabilă, independentă de limbaj și fără să necesite vreo demonstrație pentru teoria elementară a numerelor naturale, pentru principiul inducției complete și pentru cea mai mare parte a algebrei și a teoriei numerelor”. Brouwer sugerează faptul că intuiționismul este posterior noului formalism și că reprezintă deci ultima etapă din dezvoltarea matematicii.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>17</sup> A. Heyting, *op. cit.*, p. 5–13.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 6.

Referindu-se la raportul dintre formalism și intuiționism, Brouwer consideră că evoluția primului înspre „recunoașterea *in confesso* a intuiției numerelor naturale” va face, cu timpul, ca opțiunea pentru unul dintre ele să devină „o chestiune de gust”<sup>19</sup>.

## 2. MECANISMUL DEZVOLTĂRII MATEMATICILOR

Reducând sfera matematicii propriu-zise la stadiul întâi, nelingvistic al matematicii, Brouwer reduce și sfera dezvoltării matematice la acest cadru. Toate celelalte preocupări matematice din stadiile superioare, deși foarte valoroase, nu au nicio semnificație matematică, chiar dacă uneori acest lucru nu este ușor de văzut. Problemele lui Cantor, de exemplu, legate de admiterea mulțimilor infinite ne-numărabile de puteri mai mari decât  $\aleph_1$  par, la prima vedere, cu totul îndreptățite. Intuiționistic, însă, nu există mulțimi de puterea  $\aleph_1$ , acesta fiind un simplu simbol fără corespondent intuitiv. „Când raționăm asupra acestor numere sau asupra unei mulțimi de aceeași putere, spunea Borel, nu putem face decât raționamente generale și simbolice, în care mulțimea considerată este reprezentată printr-un simbol unic. Astfel de raționamente în genere sunt legitime când sunt lipsite de contradicții, dar sunt, în același timp, lipsite de orice conținut precis. Pentru a putea să le dăm un conținut ar trebui precizată semnificația elementelor mulțimii, ceea ce este imposibil. Teoria mulțimilor ne-numărabile se reduce astfel la un fel de algebră logică ale cărei simboluri nu reprezintă nici o realitate accesibilă...”<sup>20</sup>. În această direcție, Brouwer nu aduce nimic nou. Dezvoltarea unor astfel de teorii pe cale simbolico-axiomatică este, firește, o dezvoltare, dar nu a matematicii, chiar dacă aceste teorii au fost elaborate de matematicieni și chiar dacă și-ar găsi aplicații în alte domenii științifice sau practice, așa cum își găsesc aplicații tehnice unele calcule sau formule pur logice.

Aceasta este una dintre primele restricții intuiționiste, care limitează mult activitatea matematică și care este greu de admis pentru formalști, majoritatea fiind angrenați tocmai în asemenea activități, considerate nematematice. Este evident însă că nimeni nu are nimic de pierdut, atâta timp cât elaborarea unor astfel de sisteme nu este nici interzisă și nici disprețuită. Disputa devine în această situație pur terminologică. Acesta este un aspect care nu poate fi însă atribuit și pre-intuiționiștilor; Poincaré, de exemplu, era chiar un adversar al logisticii, indiferent de accepția acesteia. Există și un punct de vedere formalist-extremist, după care nu numai că teoriile logistice fac parte din matematică, dar întreaga matematică nu ar fi altceva decât o astfel de teorie formală.

Direcția dezvoltării matematice, după Brouwer, trebuie să fie cea intuitivă, nemijlocită, nelingvistică. Dar nici în această direcție Brouwer nu este original.

<sup>19</sup> L. E. J. Brouwer, *Considerații intuiționiste asupra formalismului*, în O. Becker, *Fundamentele matematicii*, traducere de Al. Giuculescu, București, Editura Științifică, 1968, p. 365–366.

<sup>20</sup> E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, 1914, p. 161.

Poziția intuitivă a fost adoptată adesea și de către matematicieni tradiționali care n-au avut nici o legătură cu intuiționismul. Ea este în general poziția matematicienilor nefundamentiști. W. W. Sawyer, de exemplu, subliniază faptul că rezolvarea unei probleme autentice de matematică nu ține de nici o tehnică de calcul, ci de un tip special de inteligență, care pare înăscută<sup>21</sup>. Orice descoperire matematică importantă, continuă el, se bazează pe o idee simplă, nu pe calcule interminabile. Imaginea savantului înconjurat de calculatoare nu este a matematicianului, ci a inginerului tehnician. „Mulți matematicieni lucrează cu succes în timp ce își fac baie, călătorind cu trenul sau mergând pe bicicletă. Calculele se fac sau înainte sau după aceea”<sup>22</sup>. Poincaré se exprima aproape cu aceleași cuvinte<sup>23</sup>.

Fără a intra în amănuntele teoriei brouweriene a intuiției, al cărei scop este acela de a oferi un fundament intuitiv pentru construcția primelor numere naturale<sup>24</sup>, trebuie menționată o a doua restricție intuiționistă, în legătură cu mecanismul dezvoltării matematicilor, care decurge direct din teoria brouweriană a intuiției. După construcția intuitiv-mentală a entităților matematice, acestea pot fi exprimate lingvistic. Exprimarea nu este lipsită de pericolul inexactității oricărui limbaj, dar este necesară pentru memorarea și comunicarea rezultatelor obținute. Admițând, în principiu, faptul că „... limbajul matematic prin sine nu poate crea niciodată noi sisteme matematice”<sup>25</sup>, că, prin urmare, nu poate fi admis un mecanism lingvistic al dezvoltării matematicii, Brouwer se întreabă dacă în anumite cazuri, când construcțiile matematice sunt exprimate totuși corect, nu este posibil ca numai pe baza aplicării unui principiu logic asupra expresiilor lingvistice să se obțină o altă expresie lingvistică, careia să-i corespundă o construcție matematică efectivă. „După o examinare atentă, continuă Brouwer, se dă un răspuns *afirmativ* (ținând cont de inevitabila inadecvare a limbajului ca mijloc de descriere), dacă este vorba de principiul contradicției și al silogismului, sau un răspuns *negativ* (afară de cazuri speciale), dacă este vorba de principiul terțului exclus. Deci ultimul principiu trebuie respins ca instrument pentru descoperirea de noi adevăruri matematice”<sup>26</sup>. La principiul terțului exclus trebuie adăugat principiul dublei negații și toate celelalte formule logice derivate din acestea.

Restricția intuiționistă se referă de data aceasta la sfera deja restrânsă a matematicii propriu-zise. Ea privește raportul dintre stadiul unu și stadiul doi din dezvoltarea matematicilor și poate fi formulată astfel: în ciuda stabilirii unui paralelism matematico-lingvistic, operațiile logice efectuate asupra limbajului matematic nu determină întotdeauna obținerea unor rezultate cu corespondență matematică.

<sup>21</sup> W. Sawyer, *Introductions aux mathématiques*, Paris, 1966, p. 7.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>23</sup> H. Poincaré, *op. cit.*, p. 53–56.

<sup>24</sup> Al. Surdu, *Elemente dialectice în epistemologia intuiționistă*, în „Revista de filosofie”, nr. 2, 1975, p. 215–217.

<sup>25</sup> L. E. J. Brouwer, *Historical background, principles and methods of intuitionism*, în *South African Journal of Science*, 49, 1952, p. 141.

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

Demonstrația indirectă, de exemplu, atât de mult utilizată în matematica tradițională, bazându-se pe principiul terțului exclus și al dublei negații, nu are o valabilitate universală. Dacă un rezultat matematic nu poate fi obținut decât prin demonstrație indirectă, atunci valoarea lui rămâne discutabilă din punct de vedere intuiționist, iar dacă se dovedește că rezultatul nu va fi obținut niciodată pe cale directă, atunci este considerat fals. Dar nu numai rezultate de acest fel sunt considerate false, ci teorii întregi. „Consecința caracterului aprioric, atribuit legilor logicii teoretice, a fost că până de curând, afirmă Brouwer, aceste legi, inclusiv legea terțului exclus, au fost aplicate fără precauții și în matematica sistemelor infinite și, în plus, nimeni nu s-a lăsat tulburat de aprecierea că rezultatele obținute pe această cale în general nu mai sunt accesibile unei verificări empirice nici din punct de vedere teoretic, nici din punct de vedere practic. Pe această bază s-au construit vaste teorii false, îndeosebi în ultima jumătate de secol”<sup>27</sup>.

S. Körner clasifică rezultatele matematice contestate de intuiționiști în: *concepțe ideale* (care apar numai în stadiul lingvistic, dar nu au corespondent matematic), ca infinitățile actuale ale lui Cantor, numerele transfinite cardinale și ordinale, care sunt obținute numai prin definiții, dar care sunt imposibil de construit efectiv; *propoziții, legi sau axiome ideale* – primele deoarece rezultă din descrierea conceptelor ideale, ultimele (ca axioma alegerii, a incluziunii, a compoziției etc.) deoarece conduc la rezultate neverificabile – și *inferențe ideale*, respectiv, toate raționamentele corecte care însă poartă asupra unor concepte sau propoziții ideale. Excluderea acestora coincide cu ceea ce se numește de obicei „amputarea intuiționistă” a matematicii.

Din punct de vedere intuiționist, această „amputare” este perfect normală, în concordanță cu dezvoltarea intuiționistă a matematicii, așa cum și în dezvoltarea fizicii s-a ivit o perioadă în care au fost abandonate concepte fără corespondent fizic, ca „flogisticul”. „La o analiză atentă, susține A. Markov, reiese că astfel de rezultate (matematice) sunt lipsite de conținut și că toate încercările de a le interpreta rațional sunt sortite eșecului”<sup>28</sup>.

În felul acesta se conturează ceea ce Max Black numește atitudinea sau poziția „dinamică” față de dezvoltarea matematicilor. Poziția „statică”, poziția logicist-formalistă constă în a concepe matematica drept un sistem de adevăruri eterne, care poate fi extins oricât, dar care nu poate fi niciodată controversat. „Înseamnă a concepe știința ca pe o bibliotecă care achiziționează noi volume, dar pe cele vechi nu le distruge niciodată”<sup>29</sup>. Această poziție a fost caracterizată în mod asemănător și de către Poincaré și a fost combătută de acesta încă de la începutul secolului trecut<sup>30</sup>. Atitudinea dinamică constă în a concepe matematica drept

<sup>27</sup> L. E. J. Brouwer, *Considerații intuiționiste asupra formalismului*, în O. Becker, *Fundamentele matematicii*, ed. cit., p. 365.

<sup>28</sup> A. Markov, *Comentarii*, în trad. rusă a lucrării lui Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Moscova, 1965, p. 162.

<sup>29</sup> M. Black, *The Nature of Mathematics*, London, 1953, p. 169.

<sup>30</sup> H. Poincaré, *op. cit.*, p. 42.

„... produs al intelectului uman, care nu este infailibil. Atitudinea dinamică, consideră Black, este în conformitate cu evoluția concepției despre istorie și se naște din ea”<sup>31</sup>.

Fundamentul metodologic al „amputației” intuiționiste a matematicilor constă în separația strictă a metodelor intuitiv-mentale directe de construcție a rezultatelor matematice de metodele logico-lingvistice. Ultimele au în matematici numai o valoare relativă. Un adept convins al acestei atitudini a fost și H. Weyl<sup>32</sup>.

Principala caracteristică a intervențiilor logico-lingvistice în matematici nu o constituie numai aplicarea fără restricții a definițiilor și a inferențelor pur logice, ci și sistematizarea lor, conceperea lor ca sisteme formale. Atitudinea extremistă este aceea de a considera că matematica nu este altceva decât știința sistemelor formale<sup>33</sup>.

Brouwer nu a acordat o importanță deosebită sistemelor formale, în afara faptului că le-a impus aceeași restricție în aplicarea principiilor logice. Intuiționiștii ulteriori, ce-i drept după circa douăzeci de ani, au încercat să găsească o metodă (de tip axiomatic) prin care să respecte restricțiile intuiționiste și în același timp să beneficieze de avantajele formalismului<sup>34</sup>. Încercarea cea mai reușită a fost a lui Heyting din 1930. Dar unele dintre deficiențele acestui sistem au determinat reinterpretarea lui și construcția altor sisteme<sup>35</sup>.

În legătură cu mecanismul dezvoltării matematicilor, Heyting însuși precizează faptul că sistemele axiomatice intuiționiste au numai o valoare descriptivă, că ele nu trebuie aplicate niciodată în sens constructiv<sup>36</sup>. Cu alte cuvinte, el susține că mecanismul dezvoltării matematicilor trebuie să rămână construcția intuitivă, nu cea formală, scopul oricărui sistem formal fiind numai acela de a descrie, de a sistematiza rezultatele obținute.

Heyting nu contestă aportul sistemelor formale, cu restricțiile intuiționiste (deci aportul sistemelor formale intuiționiste, în care *tertium non datur* și *duplex negatio* nu mai apar ca formule universale valabile), la obținerea unor rezultate matematice care pot fi obținute și intuitiv, dar prin procedee mai complicate. Ceea ce contestă el este obținerea unor rezultate bazate pe *noi raționamente*, imprevizibile formal, chiar inacceptabile, dar a căror justificare intuitivă este evidentă<sup>37</sup>. Admiterea unor astfel de rezultate înseamnă recunoașterea posibilității de dezvoltare *perpetuă* a matematicilor, care nu pot fi niciodată epuizate de cadrul restrâns al unui sistem formal. Aceasta, în accepția generală admisă de intuiționiști, că mate-

<sup>31</sup> M. Black, *op. cit.*, p. 171.

<sup>32</sup> H. Weyl, *op. cit.*, p. 11.

<sup>33</sup> H. B. Curry, *Outlines of a formalist philosophy of mathematics*, Amsterdam, 1958, p. 56.

<sup>34</sup> Al. Surdu, *Elemente de logică intuiționistă*, București, Editura Academiei Române, 1976, p. 21–35.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 99–124.

<sup>36</sup> A. Heyting, *Axiomatic method and intuitionism*, în *Essays on the foundations of mathematics*, Amsterdam, 1962, p. 238.

<sup>37</sup> A. Heyting, *Logique et intuitionnisme*, în *Applications scientifiques de la logique mathématique*, Paris–Louvain, 1954, p. 83.



matica *nu este o teorie*, ci o *activitate*, o *activitate profund creatoare*, ale cărei rezultate viitoare sunt *imprevizibile*.

Heyting a atras atenția în repetate rânduri asupra aspectului penibil al multor critici referitoare la așa-numita „amputare intuiționistă” a matematicilor. „Matematica, spune Heyting, a făcut adesea sacrificii în favoarea rigorii și a avut numai de câștigat. Sunt convins că ea mai are încă de câștigat, dacă se va conforma principiilor intuiționiste”<sup>38</sup>. În afară de aceasta, criticii uită de obicei faptul, bine cunoscut de către specialiști, că în matematica intuiționistă „... amputațiile sunt compensate prin distincții mai subtile, care, pe de o parte, dublează teoriile clasice prin dezvoltare paralelă, dar, pe de alta, dau naștere la teorii fără echivalent în matematica clasică”<sup>39</sup>. Sunt introduse o mulțime de nuanțări ale conceptelor clasice și o serie de concepte ca: succesiune de alegeri libere, desfășurare (*speiding*), specie, generator de numere reale etc.<sup>40</sup>, imposibil de obținut pe cale clasică. Or, toate acestea, plus modalitățile de raționare prin care au fost construite și teoremele elaborate pe baza lor, au fost obținute independent de utilizarea metodelor logice tradiționale sau axiomatico-formaliste, în genere, independent de studiul limbajului matematic.

„Noi considerăm, susține Heyting, că scopul științei nu constă în studiul limbajelor și nici în studiul ideilor pe care acestea le exprimă, ci chiar în crearea acestor idei. Dacă considerăm scrierile științifice ca pe niște tipuri speciale de limbaj, pe care le studiază sintaxa, atunci expunerea sintaxei acelor limbaje va constitui un nou obiect de studiu filologic și nimic în plus. De altfel, sintaxa unui limbaj se face într-un alt limbaj, iar sintaxa limbajului obiect va depinde de sintaxa limbajului uzual. În această succesiune de limbaje nu există nici un loc rezervat pentru exprimarea gândurilor. Noi nu acceptăm teza că drumul științelor se reduce la eliminarea spiritului”<sup>41</sup>. Acesta este punctul de vedere general-filosofic, antineopozitivist al intuiționiștilor consecvenți din toate timpurile. El poate fi rezumat, în contextul acestei lucrări, astfel: *mecanismul dezvoltării matematicilor îl constituie spiritul viu, mereu creator al omului* (intuiția matematică rațională), *toate celelalte activități* (lingvistice: orale sau scriptice, naturale sau artificial-simbolice, sintactice sau semantice; logice; tehnice; mecanice sau automate; estetice; morale etc.) *pe care matematicianul, ca de altfel orice om de știință, este nevoit să le îndeplinească în procesul creației matematice, sunt activități secundare, pe care nu se poate baza și prin care nu poate fi explicat mecanismul dezvoltării matematicilor*.

Din punct de vedere intuiționist, viitorul matematicilor este asigurat. Intuiționiștii nu au fost și nu vor fi niciodată îngrijorați, ca formalistii, de asigurarea noncontradicției diferitelor sisteme formale sau de asigurarea altor proprietăți ale acestora. Sursele spiritului creator al omului fiind inepuizabile, viitorul matematicii, ca și al

<sup>38</sup> A. Heyting, *Les fondements des mathématiques du point de vue intuitionniste*, în *Philosophie mathématique*, Paris, 1939, p. 74.

<sup>39</sup> *Loc. cit.*

<sup>40</sup> Vezi A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam, 1966.

<sup>41</sup> A. Heyting, *Les fondements des mathématiques du point de vue intuitionniste*, p. 75.

celorlalte științe, nu poate fi altul decât dezvoltarea continuă. Cu toate acestea, din cauza modului idealist-subiectiv în care este concepută intuiția matematică, fiind absolut *a priori*, ca independentă de orice fapt de experiență, intuiționiștii pierd din vedere *rolul fundamental al practicii* în dezvoltarea matematicilor, faptul că aceasta nu se dezvoltă numai în sine și pentru sine.

Ce-i drept, intuiționiștii (în special Brouwer) vorbesc și despre un tip de experiență, care nu ar fi altceva decât în experiența matematică. Prin acest concept încearcă Heyting să concilieze cele două teze contrare: 1) că matematica pură este o creație liberă a spiritului și că nu are în sine nici un raport cu faptele de experiență și 2) că simpla constatare a unui fapt de experiență conține întotdeauna edificarea unui sistem matematic, altfel spus, conceptele matematice nu provin din experiență; dar aceasta nu contrazice faptul că experiența prilejuiește formarea acestor concepte<sup>42</sup>. Mai concret, după Heyting, raportul dintre fizică și matematică nu ar consta în aceea că experiența fizică ar determina obținerea unor rezultate matematice, ci în aceea că, în măsura în care fizica este o știință exactă, ea însăși ține de experiența matematică și prilejuiește deci un act matematic creator, care e la fel de *a priori* ca oricare altul. Din această cauză, constată Heyting, prin dezvoltarea amplă a edificiului intuiționist al matematicii se pot obține și fundamentele fizicii teoretice<sup>43</sup>. Raportul ar fi deci de la matematici către fizică, și nu invers.

Această direcție de dezvoltare a matematicii intuiționiste a fost avansată pe baza „relațiilor de incertitudine” ale lui Heisenberg, care ar ilustra tocmai restricția intuiționistă referitoare la valabilitatea legii terțului exclus<sup>44</sup>. Așa-numita „matematică intuiționistă fără negație” ar fi de asemenea ilustrată în fizică prin relațiile de „compozabilitate”<sup>45</sup>, iar în mecanică, prin teoria intuiționistă a continuului<sup>46</sup>. În fine, au fost și încercări de aplicare a unor logici de tip intuiționist la fundamentele fizicii<sup>47</sup>.

Dar perspectivele intuiționiste ale dezvoltării matematicilor mai cunosc și alte direcții, care nu mai au o legătură directă cu intuiționismul ortodox<sup>48</sup>.

Una dintre aceste perspective o constituie matematica recursivă. T. Skolem, care a încercat reconstrucția aritmeticii pe baza metodei recursive, respingând în mod constant admiterea logicist-formalistă a infinitului actual, mărturisește că, independent de Brouwer, a ajuns la idei similare<sup>49</sup>. Una dintre noțiunile fundamentale

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 74–75.

<sup>43</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>44</sup> P. Février, *Sur une forme générale de la définition d'une logique*, în *Comptes Rendus de l'Acad. Se. Paris*, nr. 204, 1937, p. 481.

<sup>45</sup> R. Bengy-Puyvallée, *Sur les règles de composabilité dans la logique de la mathématique intuitionniste sans négation*, în *Comptes Rendus de l'Acad. Se. Paris*, nr. 226, 1948, p. 455.

<sup>46</sup> J. L. Destouches, *Sur la mécanique classique et l'intuitionnisme*, în *Indagationes Mathematicae*, 13, 1951, p. 75.

<sup>47</sup> P. Mittelstaedt, *Probleme filosofice ale fizicii moderne*, București, Editura Științifică, 1971, p. 236.

<sup>48</sup> B. van Rootselaar, *Intuition und Konstruktion*, în *Studium Generale*, nr. 3, 1966, p. 175–181.

<sup>49</sup> T. Skolem, *The foundations of elementary arithmetic established by means of the recursive mode of thought*, în *From Frege to Gödel*, Harvard Univ. Press, 1967, p. 302.

ale recursivității, funcția generală recursivă, după cum mărturisește Gödel, se datorește intuiționistului J. Herbrand și poartă pecetea concepției intuiționiste. Este demnă de remarcat definiția în termeni recursiviști dată de Herbrand raționamentului intuiționist<sup>50</sup>. Pe linie recursivistă, matematica intuiționistă are tangențe și cu rezultatele teoretice și chiar tehnice obținute în legătură cu raportul dintre recursivitate și calculabilitate, cu cele două aspecte ale sale (*computability and calculability*).

O altă direcție de dezvoltare a matematicii, legată de perspectiva intuiționistă, o constituie *matematica constructivistă* a lui Markov. Ea se bazează pe o concepție intermediară între matematica intuiționistă propriu-zisă și matematica recursivă<sup>51</sup>. Modalitatea în care concepe Markov algoritmi are într-adevăr un pronunțat caracter intuiționist<sup>52</sup>. La aceasta trebuie adăugate restricțiile constructiviste de tip intuiționist, care la Markov sunt uneori chiar mai dure decât cele intuiționiste.

Dar atât matematica recursivă, cât și matematica constructivistă a lui Markov conțin și elemente evidente de tip formalist. Skolem, de exemplu, utilizează raționamente bazate pe legea terțului exclus, iar contribuțiile lui Hilbert și Bernays din acest domeniu sunt evident formaliste<sup>53</sup>. În matematica lui Markov obiectele constructiviste nu mai sunt numerele, ci „anumite figuri”, pe care Markov le compară cu cuvintele unui limbaj, ceea ce deplasează sfera investigației din stadiul unu în stadiul doi al dezvoltării matematicilor. Or faptul că aceste perspective, nemaifiind pur intuiționiste, determină totuși apariția unor rezultate recunoscute de ambele părți dovedește că teza lui Brouwer, după care formalismul ar evolua către intuiționism, opțiunea pentru unul din ele rămânând o problemă de gust, nu este confirmată de evoluția matematicii. Dimpotrivă, se dovedește că formalismul și intuiționismul pot conlucra în anumite domenii matematice fără să se infirme unul pe celălalt, iar rezultatele obținute satisfac ambele orientări.

În fine, pe aceeași linie, trebuie menționată *matematica formalist-neo-intuiționistă*. Ea corespunde unei previziuni deosebit de interesante a lui Richard Baldus, făcută în 1921. El a prezis că formalistii se vor împărți în viitor în două grupe: unii nu vor putea să înțeleagă obiecțiile intuiționiștilor, iar alții vor admite că raționamentele respinse și cele admise de intuiționiști nu au aceeași stringență logică. Primii vor rămâne la formalismul pur, iar ceilalți vor extinde demonstrația lipsei de contradicție a lui Hilbert pe spezele intuiționismului<sup>54</sup>. Primul pas în direcția a doua l-a făcut Heyting însuși. El a stimulat, cu toate măsurile sale de prevedere (postularea faptului că nici un sistem formal nu va putea epuiza matematica intuiționistă), tendința formalistă de a înlocui matematica intuiționistă cu propriul ei sistem formal.

<sup>50</sup> J. Herbrand, *Écrits logiques*, Paris, 1968, p. 210-211.

<sup>51</sup> B. van Rootselaar, *op. cit.*, p. 180.

<sup>52</sup> Markov, *op. cit.*, p. 162.

<sup>53</sup> G. T. Kneebone, *Mathematical logic and the foundations of mathematics*, London, 1965, p. 267.

<sup>54</sup> R. Baldus, *Formalismus und Intuitionismus in der Mathematik*, Karlsruhe, 1924, p. 34.

J. Myhill, unul dintre adepții acestei orientări, susține că matematica intuiționistă va fi cu timpul perfect formalizată, că s-au obținut deja numeroase succese, iar greutățile care se ivesc nu fac decât să stimuleze perfecționarea formalismului<sup>55</sup>. Heyting, pe de altă parte, atrage atenția asupra faptului că formalizările în discuție sunt numai aparente, că ele se bazează pe transcrieri ale rezultatelor intuiționiste în termeni clasici, dar că aceste transcrieri nu sunt legitime, iar procedeul de a institui teoremele intuiționiste, nedemonstrabile formalist, drept axiome este un subterfugiu prin care intuiționismul pierde orice caracter specific, căci, în fond, particularitatea matematicii intuiționiste constă tocmai în demonstrarea unor astfel de teoreme<sup>56</sup>. Este interesant faptul că unii dintre formalistii neointuiționiști au ajuns chiar la încercări de a justifica „intuiționistic” legea terțului exclus!<sup>57</sup>

Fără a intra în amănunte, menționăm faptul că, în ciuda protestelor lui Heyting, această linie formalistă de dezvoltare a matematicii intuiționiste câștigă tot mai mulți adepți. Aceasta nu înseamnă că celelalte direcții menționate, și deci cea intuiționistă propriu-zisă, ar fi fost abandonate. Care dintre cele două poziții contrare, în legătură cu matematica formalist neointuiționistă, este cea justă, nu mai este însă o problemă referitoare la perspectiva dezvoltării matematicilor, ci însăși rezolvarea ei va depinde de cursul acestei dezvoltări.

---

<sup>55</sup> J. Myhill, *Formal systems of intuitionistic analysis*, I, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, III, Amsterdam, 1968, p. 162.

<sup>56</sup> A. Heyting, *Intuitionism in mathematics*, în *La philosophie contemporaine*, Firenze, 1968.

<sup>57</sup> A. S. Troelstra, *The theory of choice sequences*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, III, Amsterdam, 1968.

# HERMENEUTICĂ *VERSUS* SCIENTISM. DESPRE SEMNIFICAȚIA UNEI MARI DISPUTE DIN METODOLOGIA CONTEMPORANĂ A ȘTIINȚELOR

ALEXANDRU BOBOC

**Abstract.** Hermeneutics overcomes the mere scientific act, embracing all areas expressible through language (i.e., science, art, nature, history, etc.), and it becomes a universal „character of philosophy”, not solely a methodology of the *Geisteswissenschaften* (Dilthey). For moment of comprehension occurs within any knowledge and experience, „the universality of hermeneutics” becomes indisputable. The criticism of „the theoretical autonomy” does not aim to weaken the theoretical character, but only targets the perspectives that confine theoretical character to scientific one.

**Keywords:** rationality, method, hermeneutics, scientism, contemporary methodology of sciences.

1. Dezvoltarea științelor în secolul al XX-lea, îndeosebi procesul de constituire a științelor umane a determinat intensificarea preocupărilor teoretico-metodologice și, pe acest fond, încercări multiple de corectare a obișnuinței de a opera *ne varietur* cu modelul de raționalitate (de fapt „științificitate”) oferit de matematici, de științele naturii și științele tehnice.

Este semnificativ, de pildă, că, în desfășurarea programului celui de-al XVI-lea Congres mondial de filosofie, una dintre temele principale a constituit-o: „*Raționalitatea științifică și alte tipuri de raționalitate*”.

În formele unor reacții față de dominația „raționalității științifice”, și subliniindu-se rolul acesteia în progresul creației umane contemporane, a fost pus sub semnul întrebării *scientismul* și au fost subliniate limitele raționalității științifice, caracterizată (așa cum preciza unul dintre raportorii în plen: Jean Ladrière) „printr-un proces de creștere sistematică, care se bazează pe proceduri de control al validității cu caracter local. Fie în cazul științelor formale, fie în cazul științelor empirice, validarea este de natură operatorie, ceea ce face ca, în ultimă analiză, caracterul «operatoriu» și cel «local» să fie cele două trăsături ale raționalității științifice.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 16. *Weltkongress für Philosophie 1978. Zusammenfassungen der Plenarsitzungen*, S. 23. Textul se află și în volumul: *Filosofia și concepțiile despre lume*, din comunicările prezentate la al XVI-lea Congres mondial de filosofie, 27 august – 2 septembrie 1978 (Caiet documentar 3/1979 redactat de Al. Boboc, I. Florea, L. Grünberg/I. Pârvu), p. 123.

În principal, *modelul raționalității* făurit în spațiul „Occidentului” a fost puternic impregnat de intelectualismul (raționalismului clasic și al „luminilor”) și gnoseologismul modern, de mișcarea gândirii în jurul idealului clasic al omului totodată. Trebuie spus însă că, dacă s-a ajuns la scientism, nu-i de vină raționalitatea științifică, ci conceperea ei exclusiv cu mijloacele matematice și fizico-matematice. De aceea, revolta împotriva unei asemenea modelări a raționalității nu trebuie suspectată de opusul acesteia, ci trebuie văzută sub semnul căutărilor pentru salvarea raționalității însăși, care nu se poate reduce la modelarea ei în scientism.

Așa cum s-a remarcat, „conceptul de «știință» în «teoria științei» trebuie să fie în mod vădit mai larg decât conceptul de «*scientia*» (= «science», citit englezește sau franțuzește) care este conținut în «scientism»; căci proiectata «teorie a științei» trebuie să mai cuprindă, în afară de «scientism» și «hermeneutica» și «critica ideologică»<sup>2</sup>. Numita «Ideologiekritik» ar fi „terminus tehnicus” al „medierii dialectice dintre «comprehensiune» și «explicare»”<sup>3</sup>, depășind cunoscuta opoziție instituită de Dilthey ca bază a împărțirii științelor în „științe ale naturii” și „științe ale spiritului”.

În acest context, hermeneutica se propune în opoziție cu scientismul (și, îndeosebi, cu absolutizarea acestuia în formele mai noi ale pozitivismului), formulând în principiu o „*exigența filosofică*”: hermeneutica – preciza Gadamer – nu este „o metodologie oarecare a științelor spiritului, ci efortul de a înțelege ceea ce sunt cu adevărat aceste științe dincolo de propria lor conștiință metodologică și de ceea ce le leagă de întreaga noastră experiență”<sup>4</sup>. Și mai clar: hermeneutica este „un aspect universal al filosofiei și nu numai baza metodică a așa-numitelor științe

---

J. Ladrière propunea să distingem „trei tipuri de raționalitate: științifică, hermeneutică și speculativă, fiecare admițând un aspect legat de raționalitatea cognitivă și unul legat de raționalitatea practică”; numita „raționalitate hermeneutică” vizează „să confere un «sens», sau să «înțeleagă» o virtute a realului; ea se raportează într-un fel la o totalitate ... se exprimă prin efortul de a argumenta în mod plauzibil în favoarea propozițiilor sale și prin examinarea comparată a diferitelor propoziții în raport cu capacitatea lor de a oferi un sens mai complet” (*ibidem*).

Și, pentru a atrage atenția asupra acestui pluralism *sui generis* al raționalității, R. Panikker acuza perspectivele precedente de o caracterizare „occidentală” a raționalității, fondată „pe acceptarea unei diviziuni originare între ființă și gândire, căreia i-a fost atribuită sarcina de a descoperi ființa, ascunsă existenței. Această capacitate a gândirii... este tocmai rațiunea, și raționalitate înseamnă, potrivit cu aceasta, inteligibilitate”; pentru Occident, „sarcina rațiunii a devenit aceea de a impune ființei legile Logosului, astfel încât ... să-i poată afirma raționalitatea”, ceea ce nu este cazul în gândirea hindusă, de pildă, care „are în vedere «redempțiunea» și o concepe ca pe «cunoașterea» care se produce în interiorul celui ce cunoaște”; „atitudinea hindusă nu este aceea de a «gândi» ființa, ci de a o lăsa să se manifeste așa cum este ea, în deplină libertate”, de unde rezultă că „principiul rațiunii” nu este „un principiu universal, deoarece nu putem recunoaște valabilitate universală separării dintre ființă și gândire” (*ibidem*, p. 25/125).

<sup>2</sup> K.-O. Apel, *Szientismus, Hermeneutik, Ideologiekritik*, în *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 96.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>4</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, p. XXIX.

ale spiritului”; căci „siguranța pe care a oferit-o folosirea metodelor științifice nu mai este suficientă pentru garantarea adevărului”<sup>5</sup>.

2. De fapt, cu lucrarea *Wahrheit und Methode* (ed. I, 1960), Gadamer a deschis o largă reacție antipozitivistă și antiscientistă, chiar antimetodologică în gândirea occidentală. „Îndeosebi în opoziție cu teoria științei și critica ideologică – scria el – pun încă o dată în evidență exigența filosofică, cuprinzătoare a hermeneuticii”; „căci eu nu vreau să dezvolt un sistem de reguli care să descrie procedeul metodic al științelor spiritului sau chiar să-l poată călăuzi... *Propria mea exigență a fost una filosofică*: nu ceea ce facem, nu ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voința și acțiunea noastră constituie problema”<sup>6</sup>.

În sensul lui Kant, care s-a întrebat despre „condițiile experienței noastre”, Gadamer scrie: „cercetarea ce urmează pune o chestiune filosofică... pentru a ne exprima în mod kantian, întrebarea este: *cum este posibilă comprehensiunea?* Aceasta este problema care premerge oricărei atitudini comprehensive a subiectivității, chiar metodicii științelor comprehensive, normelor și regulilor acestora”<sup>7</sup>.

În alți termeni, sensul cercetărilor „nu-l constituie o teorie generală a interpretării... ci căutarea și indicarea a ceea ce este comun tuturor modalităților de comprehensiune”<sup>8</sup>. Căci este vorba despre multiplicitatea domeniilor de ființare a sensului, ceea ce impune regândirea raporturilor dintre critică și hermeneutică.

Gadamer pune în prim-plan „istoricitatea comprehensiunii” și eliberarea „de impedimentele ontologice ale conceptului de obiectivitate a științei”. El făurește, în

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 514. Împotriva lui E. Betti (*Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1962), colaboratorii lui Gadamer precizează: „noua hermeneutică nu este o metodologie a științelor spiritului, care ar vrea să-și afle determinarea de sine stătătoare în contrast cu științele naturii... Hermeneutica de care vorbim astăzi își datorează virulența unei transformări prin filozofie”; impulsul care a condus la o „devenire-hermeneutică” a filozofiei „se poate determina dincolo de granițele pozițiilor filozofice” ca o critică a conceptului de metodă din știința modernă și ca o critică a filosofiei conștiinței-de-sine... Această critică a consolidat concepția: comprehensiunea este un procedeu cu mult mai cuprinzător și altfel structurat de cum l-au aproximat modelele abstracte ale uzului exact al metodelor” (G. Boehm, *Einleitung* la: *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hrsg. von H.-G. Gadamer u. G. Boehm, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978, p. 11).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. XIII, XVI.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. XVII. Încă Fr. D. E. Schleiermacher constata că: „*Hermeneutica* ca artă a coprehensiunii (*Kunst des Verstehens*) nu există încă în general, ci există numai mai multe hermeneutici speciale (*Hermeneutik*, 1838, în vol. *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, p. 71) și anunță că: „este greu de precizat locul *hermeneuticii generale*” (*ibidem*). Se înțelege astfel sensul eforturilor mai recente de a delimita o teorie riguroasă a hermeneuticii de aplicările ei (Gadamer se opune însă tradiției hermeneutice a romantismului, legând hermeneutica de condiția existenței umane în genere, nu numai de condiția creatorului de geniu).

<sup>8</sup> Este de reținut că, tocmai în perioada domniei „științificului”, s-a remarcat și prezența „hermeneuticului”: „Teoria predicției, care aparține fundamentelor logicii și se află sub condițiile corectitudinii centrată de subiectul logic – scria K. Lorenz –, poate să fie dezvoltată într-o teorie a reflecției ce constituie sâmburele hermeneuticii” (*Die Monadologie als Entwurf einer Hermeneutik*, în: „*Studia Leibniziana. Supplementa*”, XIV: *Akten der II. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover, 17.–22. Juli 1972, Bd. III, Fr. Steiner, Wiesbaden, 1975, p. 322). Într-un alt context, s-a propus o „logică a comprehensiunii” (Vezi J. Schmucker-Hartmann, *Logik der Verstehens*, A. Hain, Meisenheim/Glan, 1978).

acest sens, un adevărat program<sup>9</sup>: studiile hermeneutice „se leagă de *acea rezistență opusă chiar în interiorul științei moderne pretenției la universalitate a metodologiei științifice* (s.n.). Menirea lor este să discearnă, oriunde se întâlnește, experiența de adevăr care depășește domeniul supus controlului metodologiei științifice și să pună problema legitimității specifice a acestei experiențe. Căci științele spiritului se întâlnesc cu tipuri de experiență situate în afara științelor, anume: cu experiența filosofiei, cu aceea a artei și cu experiența istoriei însăși. Toate acestea sunt modalități de experiență în care un adevăr nu se lasă cunoscut și verificat prin mijloacele metodice ale științei”<sup>10</sup>.

„Hermeneutica filosofică” se integrează „într-o mișcare filosofică a veacului nostru, orientare care a depășit orientarea unilaterală către faptul științei, care, atât pentru neokantianism cât și pentru neopozitivismul de odinioară era ceva de la sine înțeles. Hermeneutica are însă și relevanță teoretico-științifică, atâta cât ea descoperă în interiorul științelor condițiile adevărului prin reflecția hermeneutică, condiții ce nu se află în logica cercetării, ci îi preced”<sup>11</sup>.

Într-un alt context, Gadamer preciza: „în orice cunoaștere a lumii și în orice orientare în lume, momentul comprehensiunii este de elaborat și cu aceasta – universalitatea hermeneuticii de indicat”<sup>12</sup>; „aspectul hermeneutic” nu se mărginește la „Științele hermeneutice despre artă și istorie” și nici ia „experiență artei ca atare”; „universalitatea problemei hermeneutice... poartă asupra întregului raționalului, adică asupra a tot ceea ce se poate face inteligibil”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 250.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 1–2. În ultimă instanță – preciza J. Habermas – opoziția: „teorie analitică a științei” – „hermeneutică filosofică” înseamnă opoziția Popper-Gadamer (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, în: „Philosophische Rundschau”, Beiheft 5, 1967, p. 3–4).

<sup>11</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 514, într-un *Nachwort* (la ediția a IV-a a lucrării), Gadamer mărturisește: „dacă am vrea să caracterizăm locul lucrării mele în cadrul filozofiei veacului nostru, atunci ar trebui să pornim direct de la ceea ce eu am căutat, anume: să ofer o contribuție care să medieze între științe și filosofie și îndeosebi să dezvolt în mod productiv, în câmpul larg al experienței științifice atât cât am cuprins cu privirea, problemele radicale ale lui Martin Heidegger, căruia îi sunt îndatorat în mod hotărât” (*ibidem*).

Așa cum s-a remarcat, Gadamer a urmat calea heideggeriană a acelei «*Weiderholung*»: Heidegger a încercat să scoată chestiunea existenței din «uitarea existenței» în care căzuse ea în istoria gândirii Occidentului de la Platon; Gadamer încearcă să restituie chestiunea adevărului din științele umane, care, în preocuparea lor pentru metodă, au pierdut din vedere această chestiune”; „așa cum Heidegger a fundat necesitatea «distrucției» istoriei ontologiei occidentale pentru a salva chestiunea existenței, Gadamer găsește necesară distrucția teoriei științelor umane pentru a scoate chestiunea adevărului din lanțurile exactității metodologice” (L. M. Hinman, *Quid Facti or quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics*, în: „Philosophy and Phenomenological Research”, no. 4, 1980, p. 515).

<sup>12</sup> H.-G. Gadamer, în *Philosophie in Selbstdarstellung*. III, hrsg. von L. J. Pongraz, F. Meiner, Hamburg, 1977, p. 83, 84. Autorul apără „universalitatea hermeneuticii” împotriva lui Habermas, care „nu s-a ridicat dincolo de o înțelegere idealistă a problemei hermeneutice și mă restrânge pe nedrept la o «tradiție culturală» în sensul lui Theodor Litt” (*ibidem*, p. 85). Într-adevăr, în celebra polemică de la sfârșitul deceniului al șaptelea în jurul hermeneuticii, Habermas vorbea atât despre „limitele falsei pretenții la universalitate a criticii, ca și a hermeneuticii” (*Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, în *Hermeneutik und Dialektik*, I, 1970, p. 103),



Ca „exigență filosofică”, așa cum o consideră Gadamer, hermeneutica nu vrea să se închidă într-o soluție (în acest sens precizarea că nu aspiră la a fi o metodologie a „științelor spiritului”), ci încearcă să rămână un mod de a pune problemele, un orizont nu numai al gândirii, ci și al acțiunii și al vieții cotidiene. În scopul de a înțelege unitar locul și rolul acestora, de a evita circumscrierea lor cu mijloace și metode ale științificității (în modelarea fizico-matematică a acesteia), hermeneutica se prezintă ca „un aspect universal al filosofiei” și nu ca filosofie.

Tocmai în acest sens, Gadamer propune o „hermeneutică filosofică” și o regândire hermeneutică a rolului și funcțiilor filosofiei, iar nu o filosofie hermeneutică, mai exact, nu înfățișează hermeneutica ca filosofie generală (filosofia ca sistem al filosofiei, ca „filosofia întreagă”, cum spunea cândva Hegel despre metoda speculativă). Ceea ce autorul celebrei *Wahrheit und Methode* numea „exigența cuprinzătoare a hermeneuticii” nu se leagă de „un sistem de reguli” nici măcar pentru „științele spiritului”, cum o făcuse Dilthey. Căci întrebarea de tip criticist: „cum e posibilă comprehensiunea?” premerge chiar metodei (și metodicii) „științelor comprehensive”, normelor și regulilor acestora, chiar „oricărei atitudini comprehensive a subiectivității”.

Să fie cumva această curățire a spiritului de orice încărcătură teoretică un *analogon* al celebrului „*Dubito*” cartezian, sau, chiar mai departe, al acelei „*docta ignorantia*” (a lui Cusanus și a altor gânditori din zorii timpurilor moderne)? Oricum, „hermeneutica filosofică” nu vrea să fie o metodă a filosofiei (și a reflecției în genere, în orice domeniu s-ar produce această reflecție), ci o „exigență filosofică cuprinzătoare”, adică o pregătire, un orizont, o deschidere spre filosofare în orizontul totalității diverse a lumii și a creației, nemodelate în vreun fel (ca scientism, psihologism; ontologism etc.), a omului.

Salvarea acestuia, ieșirea din „criza omului” (esența „crizei valorilor” astăzi), și din închiderea în „obiectivismul” științific sau într-o „filosofie a conștiinței” totodată constituie, credem, sensul mai adânc al „hermeneuticii filosofice”. De aceea, aceasta se opune și „pretenției la universalitate a metodologiei științifice”, și oricărei alte pretenții la universalitate (adică oricărui reducționism) și caută „experiența de adevăr” din toate domeniile (sau experiențele), propunându-și să delimiteze și metodologia științifică și orice alte procedee de acces la „experiența de adevăr” (mai exact: la domeniile de ființare a acestei experiențe).

Se sugerează că noua hermeneutică vrea să descopere „condițiile adevărului în interiorul științelor”, condiții ce preced „logica cercetării”, adică sunt date dincolo de spațiul științificității (și al teoriei ca atare) în experiența umană obișnuită, în „lumea vie” (*Lebenswelt*), cum ar zice orice husserlian, sau în acel „Mit-Welt”, „In-der-Welt-sein” al lui Heidegger. În definitiv, este acel „zu den Sachen selbst” al lui Husserl, „salvarea fenomenelor” (Husserl) și „salvarea chestiunii existenței” din „uitarea existenței” în „istoria metafizicii” (Heidegger). Își dau întâlnire în acest proiect al lui Gadamer: Heidegger, Husserl, Hegel, Platon și, de aceea, nu întâmplător s-a vorbit de „platonismul lui Gadamer”.

Trebuie din nou să atragem atenția asupra surselor (și continuității) fenomenologiei în hermeneutică. Gadamer însuși vorbea despre „*imanețta fenomenologiei în hermeneutică*”<sup>13</sup>, iar P. Ricoeur spunea: „dincolo de simpla opoziție există între fenomenologie și hermeneutică o apartenență mutuală... Pe de o parte, hermeneutica se edifică pe baza fenomenologiei”, adică „*fenomenologia rămâne presuposiția indispensabilă a hermeneuticii*”, iar „pe de altă parte, fenomenologia nu poate să se constituie ea însăși fără o *presuposiție hermeneutică*”, legată „chiar de locul acelei *Auslegung* (explicitare) în punerea în operă a proiectului ei filozofic”<sup>14</sup>. Căci „reducția fenomenologică cere o dezvoltare hermeneutică, întrucât ea deschide către o dimensiune a sensului”; invers, hermeneutica „nu poate deveni filosofică decât de-a lungul chestionării fenomenologice asupra sensului existenței”<sup>15</sup>.

3. Întrucât „universalitatea punctului de vedere hermeneutic” a ridicat numeroase obiecții<sup>16</sup>, Gadamer a simțit (încă după apariția cărții: *Wahrheit und Methode*, 1960) nevoia de precizare, atragând atenția asupra faptului că numita „universalitate” este „una cuprinzătoare: existența care poate să fie înțeleasă este limbajul; aceasta nu este o teză metafizică, iar hermeneutica descrie, pornind de la mediul comprehensiunii, câmpul nemărginit de cuprindere al acestui limbaj”<sup>17</sup>.

Discutând problema „universalității hermeneuticii” mai târziu (1973), Gadamer sublinia că hermeneutica nu se reduce „la o conștiință de sine idealistă și istorică”; căci „confruntarea cu moștenirea noastră istorică este totdeauna și o restituire (*Herausforderung*) critică a acesteia”; în *Adevăr și metodă* „am căutat să descriu cum acest proces de restituire mediază vechiul prin nou și noul prin vechi, și conduce la un proces de comunicare, a cărui schemă de bază este dialogul. De aici am dedus *aspirația la universalitate hermeneuticii*”, iar „pe de altă parte, fenomenologia nu înseamnă altceva decât că limba se află la baza a tot ceea ce face omul și societatea”<sup>18</sup> (s.n.).

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. XXIV.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, în „Phänomenologische Forschungen“, 1, K. Alber, Freiburg/München, 1975, p. 32.

<sup>15</sup> A. Gron, *Phénoménologie, herméneutique et historicité*, în: „Revue de Métaphysique et de Morale”, nr. 1, 1981, p. 76. Poate tocmai de această situație trebuie legat „platonismul lui Gadamer”, un platonism *sui generis*.

<sup>16</sup> Semnificative sunt unele articole din *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I-II, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970 și, mai ales, articolele lui Habermas și K.-O. Apel în volumul: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Suhrkamp, 1971), în care Gadamer însuși oferă explicații (articolul *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*) și în *Kleine Schriften*, II, 1967) și o replică bine argumentată.

<sup>17</sup> H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik*, 1964, în *Kleine Schriften*, II, Tübingen, 1967, p. 7. Ideea reapare și în: *Die Universalität der hermeneutischen Probleme* (1966), în: *Kleine Schriften*, I, 1967 (p. 101–112).

<sup>18</sup> H.-G. Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins*, în: *Kleine Schriften*, IV, 1977, p. 146. Pe fondul sublinierii specificului „hermeneuticii filosofice”, exegeza mai recentă reține atenția asupra următoarelor: „studiul interpretării în artă și în științele umane conduce la definirea omului însuși, ca activitate de interpretare și ca ființă, în așa fel încât el să poată fi înțeles în principal ca limbă”; aceasta constituie „esențialul” în *Wahrheit und Methode* și se clarifica (în *Kleine Schriften*, III, mai ales) ca: „platonismul lui Gadamer” (P. Fouchon, *Pour une herméneutique philosophique*, în „Revue

„Exigența filosofică”, pe care Gadamer o opune scientismului și pozitivismului, chiar „istorismului” (conceput după modelul unei „teorii a științei”) merge în principal pe o linie dialectică (nu sunt întâmplătoare, poate, studiile sale asupra lui Hegel)<sup>19</sup>.

Atunci când vorbim de *prezența dialecticii* aici, avem în vedere manifestarea dialecticului sub forma hermeneuticului, care vine cu câteva exigențe ce nu pot să nu se înscrie pe linia dialecticii: a) exigența totalității ca unitate în pluralitatea experiențelor; b) orientarea spre existent ca decurgând din însăși structura hermeneuticului (și din statutul hermeneutului, care nu poate fi niciodată singur, subiect gnoseologic!) ; c) desfășurarea într-o ontologie (e adevărat, a limbajului, dar, oricum, a unui mod al lui „a fi”, care, așa cum se știe, nu înseamnă numai „lucrul”).

Așa-numita „exigență filosofică” trimite astfel la o înțelegere mai dialectică a experienței (mai exact: experiențelor!) umane și, implicit, la sublinierea necesității și autonomiei demersului filosofic, care, după Gadamer nu vrea să fie nici complementar celui științific, nici fundament al acestuia (și, ca atare, desfășurat într-o teorie generală, speculativă).

Într-un fel, limba devine fenomenul universal al comprehensiunii, iar ontologia ei – temeiul ultim al comprehensiunii<sup>20</sup>. Gadamer nu acceptă nimic „speculativ” dincolo de acest plan (refuză spiritualismul, ca și orice idealism obiectiv substanțialist). Structura comprehensiunii se determină în mod universal ca limbă și, prin raportarea acesteia la „faptul însuși” (cultura, istoria, tradiția), ca interpretare.

Cu acestea, hermeneutica trece dincolo de „faptul științific”, îmbrățișând toate modalitățile de funcționare a limbii (în știință, artă, natură, istorie etc.), devine „un aspect universal al filosofiei”, nu doar o metodologie a „științelor spiritului” (ca la Dilthey). Momentul comprehensiunii fiind prezent în orice cunoaștere și experiență, „universalitatea hermeneuticii” devine un fapt de necontestat; căci, așa cum spune Gadamer, „existența care poate să fie înțeleasă este limba” sau, în alți termeni, „limba se află la baza a tot ceea ce face omul și societatea”.

---

de Métaphysique et de Morale”, nr. 4. 1977, p. 551–552). Sensul acestei interpretări dată de Fouchon apărea mai clar în contextul discuției sub genericul: „de la limbaj și experiența lumii la *hermeneutica* înțeleasă ca ontologie universală”. „Limbajul – scrie Fouchon – nu este pentru om o proprietate sau instrument, ci fundament și exercițiu al umanității sale” (*Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer*, în: „Archives de Philosophie”, T. 37, Cahiers 4, p. 535). Căci Gadamer „vede în platonism originea îndepărtată a științei și a metodei moderne”, întrucât „idealul platonician al *Logosului* constituie și modelul limbajelor noastre simbolice, al celui tip de enunț care pretinde a sesiza obiectul în deplina lui prezență” (*ibidem*, p. 551).

<sup>19</sup> Filosofia însăși – preciza H.-G. Gadamer – „nu este pur și simplu cercetare, ci ea trebuie să-și asume și să dea socoteală de anticiparea întregului, care împinge înainte năzuința noastră către cunoștință și care se află în totalitatea accesului nostru la lume prin intermediul limbii” (*Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1971, p. 5).

<sup>20</sup> Este ceea ce, cu o formulă reușită, Vatimo numea: „*il linguaggio come mediazione totale*” (G. Vatimo, *L'ontologie hermeneutica nella filosofia contemporanea*, în H.-G. Gadamer, *Verità e Metodo*, a cura di G. Vatimo, Fratelli Fabri Editoris, 1971, p. XXII).

Încărcată de dificultăți, legate îndeosebi de oprirea în fața lucrurilor, anume la „o limbă pe care o introduc lucrurile”, rămâne problema „restituirii critice” a moștenirii, primatul interpretării trecutului „implicat în prezent” și asupra studiului subiectului și asupra studiului obiectului (de interpretat: lumea, nu „obiectul”, în știință și cunoaștere).

Ceea ce Frouchon numește „platonismul lui Gadamer” este, ca și în alte cazuri (Frege în filosofia matematicii, „școala de la Marburg” în filosofie, Heisenberg în filosofia fizicii etc.) credem, un platonism „fără Platon” (adică fără ontologia ideilor) și se reduce la „ontologia limbii”, ca o posibilitate de înțelegere a activității de interpretare, activitate ce definește omul însuși ca ființă (adică, mai mult decât „subiectul”).

4. Sensul „aspirației la universalitate” se dezvăluie mai bine dacă înțelegem hermeneutica (de acest tip, filosofică); (1) în reacție față de refuzul pozitivist al filosofiei și filosofării (în fond, rămânerea la „explicație” este rămânere în limitele explicației științifice, de tip fizico-matematic, mai ales), (2) în reacție față de gnoseologismul modern (filosofiile „transcendentale”: kantiană și, mai nouă, husserliană) și chiar față de ontologism (panlogismul hegelian, ontologiile spiritualiste) și (3) ca o tentativă de păstrare a perspectivei filosofice (în sens mai larg, de unificare a diversității modalităților metodice de acces spre „experiențe” – al științei, al artei, al filosofiei etc.) și chiar istorice (fără „istorism”, considerat ca solidar „obiectivismului științific”).

În acest context, s-a atras atenția, așa după cum am văzut, asupra opoziției dintre hermeneutică și scientism. Totodată au fost evidențiate distanțările de „critica ideologică” (în esență, receptarea tezei istoricității în „neomarxism”, îndeosebi în „Școala de la Frankfurt”). Căci „nu lipsesc rațiuni de a vedea în atitudinea hermeneutică, în ceea ce privește raportul ei cu timpul, o *antiteză* față de poziția critică... Cele două atitudini sunt tot atâtea posibilități de care dispune reflecția pentru a se pune ea însăși în raport cu fenomenele istorice și, în loc de a reflecta asupra conținuturilor pur abstracte, pentru a căpăta conștiința conjuncturii și a raporturilor obiective ce caracterizează propria sa situație”<sup>21</sup>.

De fapt, conceptul de „devenire istorică” (*Wirkungsgeschichte*)<sup>22</sup> pune în lumină un efort considerabil de asimilare a ideii istoricității și totodată oferă o deschidere în „teoria comprehensiunii” spre orizonturile unei problematice filosofice.

Cu toată încărcătura din „tradiție”, hermeneutica vrea să păstreze filosofia ca hermeneutică (nu ca semantică, nici ca teorie) aplecată asupra universului sensului (așa cum ajunge el la prezență în diferitele „experiențe”) și în aceasta, se pare,

<sup>21</sup> R. Bubner, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*, în *Hermeneutik und Dialektik*, I, 1970, p. 323.

<sup>22</sup> Aici, preciza R. Bubner (*op. cit.*, p. 328) „se asamblează problemele filosofice concrete și dimensiunea lor istorică... Nu e vorba de o diminuare a importanței problemelor filosofice atunci când ele dezvoltă din ele însele o conștiință istorică, ci mai mult de distrucția salutară a tuturor iluziilor relative la o autonomie teoretică liberă”.

consta „universalitatea” ei. Căci nu este vorba de o universalitate în sens de teorie (sau metodologie generală), ci, așa cum s-a observat, de o universalitate bazată pe principiul: „totul trebuie să fie comprehensibil”, prin care hermeneutica „înclina în mod constant să coincidă cu producția din oricare context de comprehensiune”<sup>23</sup>.

Gadamer însuși atrăgea atenția asupra implicării hermeneuticii în actul de comprehendere. „Hermeneutica – scrie el – pe care o desemnez ca pe una filosofică, nu se prezintă ca un nou procedeu de interpretare sau de exegeză, în mod fundamental, ea descrie totdeauna numai ceea ce se petrece și se petrece totdeauna acolo unde exegeza (*Auslegung*) convinge și izbutește... Comprehensiunea este tocmai de aceea mai mult decât deplina aplicare a unei posibilități, este și rezultatul unei cunoașteri de sine (*Selbstverständnis*) adâncite și dezvoltate”<sup>24</sup>. Aceasta înseamnă: „hermeneutica este filosofică, și, ca filosofie este filosofie practică... Marea tradiție a filosofiei practice trăiește mai departe”<sup>25</sup>.

Axată pe ideea de *mediere* ca orice hermeneutică, „hermeneutica filosofică” încearcă, prin „aspirația la universalitate”, să depășească înțelegerea reflecției (și a actului reflectiv) numai prin modelarea lui în teoria științei (și în gnoseologie în genere), punând accent pe *unirea* cu reflectatul (nu pe „caracterele formale” ale reflecției). Ca urmare, trimiterea la contexte și la „fenomenele istorice” este structurală hermeneuticii.

Critica „autonomiei teoretice” nu vizează o coborâre a teoreticului, ci numai concepțiile care circumscriu teoreticul științificității.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 329. De fapt, „universul hermeneutic al sensului nu lasă deschis, alături de ansamblul a tot ceea ce e înțeles și comprehensibil, nici o sferă a fundamentului sau a principiilor posibilității. Posibilitatea se metamorfozează totdeauna nemediat în realitatea efectivă, forța de integrare hermeneutică nu poate fi sesizată decât într-o comprehensiune mutuală reală. Ca urmare, teoria hermeneutică nu se mai instalează ca atare ca *reflecție transcendentă* distinctă de diversitatea operațiilor de realizare hermeneutică” (*ibidem*, p. 330).

<sup>24</sup> H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 107.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 108. Autorul are în vedere îndeosebi tradiția aristotelică, în care, ca și în hermeneutică, funcționa „aceeași implicație reciprocă între interesul teoretic și acțiunea practică”; de aceea, „mi se pare că răspunsul pe care l-a dat Aristotel despre posibilitatea unei filosofii morale este valabil și pentru interesele noastre în hermeneutică”, astfel încât „conștiința teoretică despre experiența comprehensiunii și practica comprehensiunii, hermeneutica filosofică și propria cunoaștere de sine sunt de nedespărțit una de cealaltă” (*ibidem*, p. 108, 109).



# D'ALEMBERT – PRECURSOR AL METODEI ISTORICO-LOGICE DE CERCETARE ȘI EXPUNERE

IOAN N. ROȘCA

**Abstract.** The paper attempts to prove that the approach of D'Alembert's *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751) foregoes the empirical and logical method in the inquiry on truth and the presentation of its outcomes. The author argues that, with respect to his account on knowledge, D'Alembert may be considered as a positivist empiricist, and with respect to the introduction of his ideas, he advocated for the deductive method that Hegel has subsequently developed.

**Keywords:** empirical method of investigation, deductive method of presentation, unity of empirical and logical moments.

## 1. INTRODUCERE PRIVIND ISTORICUL ȘI LOGICUL ÎN CERCETARE ȘI EXPUNERE

Jean Le Rond D'Alembert (1717–1783) s-a impus, mai întâi, prin scrieri de matematică și fizică, apoi a devenit celebru ca inițiator, alături de Denis Diderot, al *Enciclopediei* (publicată între 1751–1765 în 17 volume) și, nu mai puțin, ca spirit filosofic prin amplul *Discurs preliminar la Enciclopedia*, care a constituit primul volum al acestei monumentale lucrări. În prima parte a *Discursului* său, D'Alembert a tratat despre geneza cunoștințelor omenești și despre modalitatea expunerii acestora, configurând metoda cercetării și expunerii istorico-logice. De altfel, în *Discursul* amintit, a susținut că *Enciclopedia* urmărește două obiective: 1) să prezinte *ordinea enciclopedică* a înălțurării cunoștințelor omenești, prin care a înțeles ordinea formării acestora preconizată de empirism, și 2) să expună, sub forma unui *dicționar sistematic*, principiile și ideile esențiale ale fiecărei științe și arte.

Prin felul în care a formulat cele două obiective, D'Alembert a lăsat să se înțeleagă că este adeptul îmbinării istoricului și logicului atât în cercetare, cât și în expunerea rezultatelor cercetării.

În cercetare, perspectiva istorică presupune consemnarea faptelor așa cum se prezintă observației nemijlocite, care nu distinge între aspectele empirice semnificative și cele nesemnificative, în timp ce modalitatea logică, prin abstractizare și generalizare, discerne între esențial și neesențial și, mai mult, investighează fenomenele în lumina esențialului.

În expunere, metoda istorică redă cunoștințele care exprimă, în mod factologic, toate etapele prin care se înfiripează obiectul examinat, cu aspectele sale principale sau secundare, pe când metoda logică reține ideile care înfățișează obiectul investigat în atributele sale esențiale, în structurarea acestora, în continuitățile pe care le prezintă de la o etapă la alta.

În realizarea primului obiectiv al *Enciclopediei*, privitor la geneza cunoașterii, autorul *Discursului* și-a prezentat concepția sa *metafizică* despre ordinea cronologică în care s-au format și conexat cunoștințele. Apoi, în vederea îndeplinirii celui de-al doilea scop, a elaborat o metodă de expunere a cunoștințelor în funcție atât de geneza lor, de facultățile pe care se întemeiază, cât și de gradul lor de generalitate. Atât în concepția despre cunoaștere, cât și, mai ales, în configurarea metodei de expunere, a evidențiat faptul că există o anumită unitate între istoric și logic.

## 2. ISTORIC (EMPIRIC) ȘI LOGIC ÎN GENEZA CUNOȘTINȚELOR OMENEȘTI

În problema genezei cunoștințelor, D'Alembert a fost mai apropiat de Locke, fondatorul empirismului, decât de Descartes, inițiator al raționalismului modern. În spirit lockean, el a clasificat cunoștințele în *directe* și *reflectate*. *Directe* sunt „cele pe care noi le primim imediat, fără nicio operație a voinței noastre”, iar *reflectate* – „cele pe care spiritul le cucerește operând asupra celor directe, unindu-le și combinându-le”<sup>1</sup>, sau „imaginând și compunând ființe asemănătoare celor care sunt obiectul ideilor noastre directe”<sup>2</sup>. Așadar, potrivit empirismului susținut de d'Alembert, „toate cunoștințele noastre directe se reduc la cele pe care noi le primim prin simțuri, de unde rezultă că datorăm toate ideile noastre senzațiilor noastre.”<sup>3</sup> Corespunzător modului lor de formare, ideile primare angajează, prin excelență, simțurile. Dintre ideile reflectate, unele implică, în mod predominant, memoria și rațiunea, iar altele, imaginația, care, la rândul ei, presupune facultățile anterioare.

Potrivit concepției sale empiriste despre senzații ca sursa primară a întregii cunoașteri, D'Alembert a susținut că oamenii au început să aibă senzații (externe) în urma contactului sensibil cu corpurile, astfel încât, pe baza lor, dar și a intervenției memoriei și rațiunii, s-au născut științele despre corpul nostru și cele despre corpurile externe.

Plecând de la faptul că omul simte și are senzații, D'Alembert a susținut că prima cunoștință despre noi înșine este aceea despre existența principiului nostru

<sup>1</sup> Jean Le Rond d'Alembert, *Discurs preliminar despre Enciclopedie*, în vol. *Condillac, D'Alembert, Buffon despre științe, arte, filosofie*, în texte traduse și comentate de Ioan N. Roșca, București, Editura Fundației România de Măine, 2015, p. 163.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 163.



gânditor, deoarece, odată ce posedăm senzații, ne dăm seama că avem puterea de a le combina, ajutându-ne de voință. El nu precizează însă dacă această primă cunoștință se obține printr-o reflecție, sau printr-o intuiție, oarecum sensibilă, concomitentă și nedezlipită de senzațiile externe. A doua cunoștință rezultată din senzații este aceea despre existența corpurilor externe, pe care principiul nostru gânditor o formează prin faptul că este asaltat de o mulțime de senzații care nu depind de el, care au o ordine a lor și care produc în noi o serie de afecțiuni involuntare. Spre deosebire de Berkeley, care afirma că lucrurile externe nu sunt decât un complex de senzații, autorul *Discursului* ține să precizeze că admitem că senzațiile sunt cauzate de obiectele exterioare (și, deci, că există obiecte exterioare, independente de subiectul cognitiv) nu în urma unei reflecții, ci printr-un instinct foarte puternic.

Așadar, plecând de la senzații, D'Alembert a admis într-o manieră empiristă, diferită de modalitatea intuitiv-deductivă carteziană, faptul că există un suflet gânditor independent de corpurile externe și corpurile externe independente de suflet, sau, cum ar fi spus Descartes, existența substanței cugetătoare și a substanței materiale. După ce va examina corpul și sufletul uman, el va ajunge să admită și existența lui Dumnezeu, ca principiu care asigură corespondența dintre cele două substanțe la om, de data aceasta prin credință, deoarece ideea de Dumnezeu nu este reductibilă la senzații și nu putea fi obținută nici prin cunoștințele reflectate existente în acel timp privind relația dintre corp și suflet.

Exceptând primele două cunoștințe și ideea de Dumnezeu, D'Alembert a susținut că diferitele științe și celelalte forme ale cunoașterii s-au format plecându-se de la senzații, dar și prin intervenția celorlalte facultăți cognitive.

Astfel, cercetând corpul uman și reflectând asupra mijloacelor de a satisface nevoile corporale de hrană și sănătate, oamenii și-au format cunoștințele care au alcătuit *agronomia* și, respectiv, *medicina*.

Prin studierea corpurilor existente în natură și considerarea acestora ca „părți figurate și întinse” ale spațiului, oamenii au constituit *fizica*, prin considerarea proprietăților „întinderii în mod simplu ca figurate”, au descoperit *geometria*, prin calculul și raportul dintre diferitele părți ale corpurilor figurate, au generat *aritmetica*, iar prin studierea proprietăților generale ale raporturilor și a diferitelor combinații între raporturi și desemnarea acestora într-o manieră universală, au alcătuit *algebra*.

Pe de altă parte, prin examinarea corpurilor externe sub aspectul impenetrabilității și al mișcării mecanice (căci ele acționează mecanic întrucât sunt impenetrabile), oamenii au stabilit legile mișcării și ale echilibrului și, astfel, a luat naștere *mecanica*.

Apoi, aplicându-se geometria și mecanica la lumea corporală s-au format *științele fizico-matematice*, în fruntea lor situându-se *astronomia*, care se bazează pe observație și calcul.

Este de remarcă că, explicând geneza științelor despre corpuri, D'Alembert a depășit empirismul factologic și a recunoscut și rolul activ al momentului logic, în

primul rând, prin faptul că a înțeles experiența nu numai ca observație, ci și ca experiență științifică, prin care faptele sunt cercetate în lumina unor ipoteze deja elaborate despre desfășurarea acestora. În al doilea rând, alt argument că nu a redus cunoașterea la simplele observații și la abstractizări și generalizări pe baza acestora este acela că a susținut rolul mecanicii și matematicii în formarea științelor fizico-matematice, precum astronomia, ceea ce presupune, din nou, o confruntare a empiriei cu calcule dinainte elaborate.

D'Alembert păstrază aceeași cumpănă între empiric și logic și în explicarea științelor *determinate de comunicarea dintre oameni*, cum sunt *logica* și *gramatica* pentru comunicarea ideilor și *elocința* și *retorica* pentru comunicarea sentimentelor. Astfel, logica este nu numai un dar natural al bunelor spirite, ci presupune și intervenția subiectului pentru a rândui cunoștințele în ordinea cea mai naturală, iar gramatica ajunge să reducă întrebuințarea cuvintelor la precepte. Cât privește elocința, deși pune accent pe faptul că este un dar natural, admite, totuși, că depinde și de modele. Așadar, natura „ea singură poate să creeze un om de elocință; oamenii sunt prima carte pe care ei trebuie să o studieze pentru a reuși în acest domeniu, marile modele sunt a doua”<sup>4</sup>.

Alte științe născute din traiul în comun sunt considerate *istoria*, care exprimă și aviditatea oamenilor de a fi trăit cu cei din trecut și de a trăi cu cei din viitor, iar în legătură cu istoria, *cronologia* și *geografia*, care plasează oamenii în timp și, respectiv, în spațiu. O altă știință cerută de traiul în comun este *politica*, în care, din nou, interferează momentul ideal cu cel real, întrucât este o „specie de morală de un gen particular și superior, cu care principiile moralei obișnuite nu pot uneori să se acomodeze decât cu multă subtilitate”<sup>5</sup>.

În fine, în ce privește *formele de cunoaștere legate de ideile formate prin imaginație*, și anume *pictura*, *sculptura*, *poezia* și *muzica*, tocmai pentru că sunt imaginative, D'Alembert se străduiește să le accentueze originile empirice, ca imitații ale naturii, mai puternice în pictură și sculptură și mai atenuate în poezie și muzică.

Prin concepția sa despre geneza științelor, D'Alembert se situează, cel puțin în ce privește începutul cunoașterii, în descendența empiristă inițiată de Bacon și fundamentată de Locke, dar, pe această bază, admite și rolul constructiv al rațiunii. Concepția sa ne trimite cu gândul la celebra formulare de mai târziu a lui Kant: „Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă *din* experiență.”<sup>6</sup> În spiritul vremii, orientat spre observație și experiență în cercetarea naturii și, în genere, a lumii omului, în care empirismul englez fusese reluat în Franța, în mod radical, de Condillac, iar într-o modalitate mai moderată, de către luminiștii Voltaire și Rousseau, matematicianul și filosoful D'Alembert poate fi apreciat ca un deschizător al raționalismului pozitivist.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969, p. 42.

### 3. METODA EXPUNERII LOGICO-ISTORICE

În vederea expunerii diferitelor științe în volumele *Enciclopediei*, D'Alembert își propune să contureze „un arbore genealogic sau enciclopedic care le assemblează sub un același punct de vedere și care servește să marcheze originea lor și legăturile pe care le au între ele”<sup>7</sup>. Mai precis, propune ca toate științele (arborele enciclopedic) să fie expuse în principiile și ideile lor esențiale, ținându-se însă cont și de geneza acestora și de conexiunile genetice dintre ele (arborele lor genealogic). Cu alte cuvinte, propune o metodă de expunere logico-istorică (deductiv-inductivă).

Deductivist, autorul *Discursului preliminar* afirmă că „majoritatea științelor pe care le considerăm ca incluzând principiile tuturor celorlalte... trebuie să ocupe primele locuri în ordinea enciclopedică”<sup>8</sup>.

În această modalitate deductivă, autorul propune „arta de a reduce, atât cât va fi posibil, un mare număr de fenomene la unul singur, care să poată să le fie considerat ca principiu” și afirmă că, în ce privește obiectul unei singure științe, „principiile aplicate acestui obiect vor fi cu atât mai fecunde cu cât vor fi în număr mai mic”<sup>9</sup>.

În legătură cu reducățiile amintite, D'Alembert este de părere că există un mare număr de fenomene „a căror înlănțuire ține poate de un sistem general al lumii”, dar, până să ajungem, dacă ar fi posibil, la un asemenea sistem, „singura posibilitate care ne rămâne... este de a aduna maximum de fapte care ne este posibil, de a le dispune în ordinea cea mai naturală, de a le raporta la un anumit număr de fapte principale față de care celelalte să nu fie decât consecințe”<sup>10</sup>. De aceea, avertizează că „această reducăție... constituie veritabilul spirit sistematic, pe care trebuie să ne păzim să-l luăm ca spirit de sistem”<sup>11</sup>.

D'Alembert observă însă că ordinea enciclopedică nu respectă ordinea genealogică, în care, mai întâi, au fost cunoscute lucrurile individuale și, apoi, prin abstractizare și generalizare, s-a ajuns la cunoștințe de ordin general. Remarcă, de asemenea, că expunerea deductivă nu poate să respecte faptul că, genetic, mai multe științe s-au ivit concomitent din același trunchi comun, adică nu poate să le expună pe toate simultan. În fine, altă discordanță între locul fixat unui obiect în planul expunerii și înlănțuirea lui naturală cu altele este aceea că un anumit obiect ține de o clasă prin anumite proprietăți și de o altă clasă prin altele.

Date fiind amintitele dificultăți de a pune de acord expunerea logică a științelor cu ordinea constituirii lor, D'Alembert va opta pentru o clasificare care să respecte „deopotrivă, pe cât este posibil, arborele enciclopedic al cunoștințelor noastre și ordinea lor genealogică”<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Jean Le Rond d'Alembert, *Discurs preliminar despre Enciclopedie*, în vol. cit., p. 193.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 196.

Potrivit criteriului expunerii genetice, istorice, și având în vedere faptul că subiectul uman poate privi același obiect din diferite perspective, D'Alembert va diviza expunerea științelor, în principal, în funcție de facultatea pe care se întemeiază și, secundar, potrivit obiectului lor. Metoda clasificării și expunerii cunoștințelor în funcție de facultățile cognitive respectă genealogia acestora în perspectiva empiristă avută în vedere de filosof, în măsura în care, în concepția sa, memoria constituie o premisă pentru exercițiul rațiunii, iar ambele – pentru imaginația după natură.

În funcție de cele trei facultăți sufletești care contribuie la constituirea cunoștințelor – *memoria*, *rațiunea propriu-zisă* și *imaginația* („talentul de a crea imitând”) – și care, în optica empiristă, se manifestă cronologic în ordinea amintită, cele trei diviziuni ale sistemului științelor corespunzătoare criteriului genealogic vor fi: *istoria* – întemeiată pe memorie, *filosofia* și științele – fondate pe rațiune, și *artele frumoase* – generate de imaginație.

Potrivit obiectului, fiecare din cele trei diviziuni va fi subdivizată în funcție de împărțirea realităților de care se ocupă în *materiale* și *spirituale*, începând cu realitatea lui *Dumnezeu*, ca ființă spirituală supremă, acceptată prin revelație, continuând cu *omul*, ca ființă compusă din principiul spiritual și principiul material, și, în fine, cu lumea corporală sau *natura*.

Combinând criteriul cronologic (istoric), prin care se începe cu istoria, urmată de formele de cunoaștere întemeiate pe rațiune, apoi de cele imaginative, cu criteriul logico-deductiv, care pune pe prim-plan ideile cele mai generale, D'Alembert oferă o sistematizare dinspre general spre particular în interiorul fiecăreia din cele trei mari diviziuni ale cunoașterii.

*Domeniul istoriei* este raportat la *Dumnezeu*, la *om* și *natură*. În raport cu *Dumnezeu*, *istoria* este divizată în *istorie sacră* (conține revelația) și *istorie ecleziastică* (include tradiția). *Istoria omului* este împărțită în *istorie civilă* (se referă la națiuni, regi, cuceritori) și *istorie literară* (se ocupă de marile genii, de oamenii de litere și de filosofi). *Istoria naturii* este *istoria variatelor „producții” ale naturii* și *istoria meșteșugurilor (des arts)*, ca întrebuițări date de oameni producțiilor naturii.

*Domeniul științelor întemeiate pe rațiune* cuprinde: *ontologia*, *teologia*, *știința spiritelor*, *știința omului* și *știința naturii*. *Ontologia* (numită și știința ființei sau metafizica generală) examinează proprietățile cele mai generale, comune atât realităților spirituale, cât și celor materiale, ca existența, posibilitatea, durată; de la ontologie se coboară la știința diferitelor realități particulare. *Teologia* (știința despre Dumnezeu) se divide în *teologia naturală* (îl cercetează pe Dumnezeu exclusiv prin rațiune) și *teologia revelată* (rațiunea aplicată faptelor revelate). *Știința omului* se divide în *pneumatologie sau metafizică particulară* (cunoașterea speculativă a sufletului), *logică* (cercetează operațiile sufletului care conduc la adevăr) și *morală* (se ocupă de regulile care duc la practicarea virtuții și se raportează la omul social). *Știința naturii* cuprinde *fizica generală (metafizica corpurilor)* – studiază proprietăți comune corpurilor, ca impenetrabilitatea, mobilitatea și întinderea; *științele matematice* – se ocupă de măsurarea corpurilor;

*fizica particulară* (derivată din fizica generală și științele matematice) – studiază corpurile în ele însele, începând cu *știința corpului uman* cu trebuințele sale, de unde rezultă *anatomia, agricultura, medicina* și diferitele lor ramuri.

*Domeniul cunoștințelor întemeiate pe imaginație (artele frumoase)* include *pictura, sculptura, arhitectura, poezia, muzica* și diferitele lor diviziuni. În concepția lui D'Alembert, artele frumoase, întemeiate pe imaginație, ocupă ultimul loc în planul expunerii nu numai în ordinea facultăților noastre, ci și sub aspectul generalității obiectului lor, întrucât „imaginația nu lucrează decât după realitățile pur materiale”, iar nu după ambele tipuri de realități. În schimb, ordinea artelor frumoase, de la pictură, sculptură, arhitectură, la poezie și muzică revine la perspectiva empiristă privind gradul de apropiere a imaginilor de natură, mai mare la primele trei arte și mai mic la ultimele două.

#### 4. SEMNIFICAȚIA CONCEPȚIEI METODOLOGICE A LUI D'ALEMBERT

Sistematizarea formelor de cunoaștere dată de D'Alembert este importantă prin metoda ei istorico-logică, sau, mai curând, logico-istorică. Dar, așa cum s-a observat, „*Enciclopedia* nu poate folosi acest sistem de clasificare, pentru că, fiind un dicționar, nu poate evita ordinea alfabetică de exprimare a cunoștințelor”<sup>13</sup>.

Expunerea istorico-logică preconizată de D'Alembert rămâne, în esența ei, logică, perspectiva istorică constând doar în gruparea formelor de cunoaștere în cele trei mari diviziuni, corespunzătoare celor trei facultăți cognitive: memorie, rațiune, imaginație.

Aplicată în interiorul fiecărei mari diviziuni, expunerea logică, de tip deductiv, ordonează dinspre general spre particular atât diferitele forme de cunoaștere incluse într-o anumită diviziune, cât și ideile cuprinse în fiecare formă cognitivă.

Ordonarea logico-deductivă a științelor evidențiază unitatea acestora, care, la rândul ei, are la bază însăși unitatea universului. Problema unității științelor va face carieră mai târziu, la mijlocul secolului al XIX-lea, prin concepția pozitivistă a lui Auguste Comte.

Ordonarea logico-deductivă a ideilor fiecărei științe relevă faptul că orice știință este unitară întrucât exprimă aspecte diferite ale unuia și aceluiași domeniu de existență, de la cele mai generale la cele mai puțin generale, dar caracteristice și esențiale domeniului respectiv. Cu această metodă de expunere se vor confrunța toți cercetătorii care se vor preocupa de istoria unui anumit domeniu de cunoaștere, a unei anumite științe, iar nu de istoria tuturor cunoștințelor omenești și de alcătuirea unui dicționar enciclopedic.

Aproape în același timp cu D'Alembert, mai exact în 1753, în celebrul său *Discurs la Academia Franceză*, naturalistul Buffon va relua problema ordinii

<sup>13</sup> Mihai Uță, *Filosofia iluministă*, Craiova, Editura Aius, 2013, p. 90.

logico-deductive cu privire la maniera de a expune ideile unei anumite opere, fie științifice, fie artistice, considerând că planul unei scrieri constituie fundamentul stilului operei respective. Potrivit lui, „stilul nu este decât ordinea și mișcarea pe care cineva le pune în gândurile sale”<sup>14</sup>, începând cu „primele puncte de vedere și principalele idei” și continuând cu „ideile secundare și intermediare”<sup>15</sup>, pentru „a le forma un șir, un lanț continuu, în care fiecare verigă reprezintă o idee”<sup>16</sup>. În accepția amintită, orice autor își stabilește planul lucrării sale, cu ideile principale și cele secundare, în mod intuitiv, prin forța spiritului și meditație stăruitoare. Această ordonare a ideilor unei lucrări amintește de celebra metodă intuitiv-deductivă carteziană, cu deosebirea că Descartes pune accentul pe cercetare, pe descoperirea adevărului, iar Buffon pe expunerea adevărilor descoperite intuitiv.

La începutul veacului următor, G.W.Fr. Hegel se va referi pe larg la expunerea ideilor istorico-filosofice în cadrul unui sistem, care să cuprindă în unitatea și evoluția lor concepțiile filosofice afirmate în diferitele etape istorice. În *Introducere la Prelegeri de istoria filosofiei*, el va sublinia și legătura dintre expunerea logică și dezvoltarea istorică a diverselor filosofii, precizând că ideile esențiale ale acestora exprimă constituirea lor istorică, degajată însă de ideile exterioare, conjuncturale, nereținute de dezvoltarea filosofică ulterioară. De aceea, în măsura în care istoria filosofiei redă conținuturile perene prin care filosofii trecutului se revarsă în orizontul filosofic actual, el conchide că „în istoria filosofiei avem de-a face cu filosofia însăși”<sup>17</sup>.

În general, în cercetările istorico-filosofice actuale se preferă modalitatea expunerii logico-deductive a concepțiilor investigate față de maniera expunerii istorice a constituirii lor, cele două modalități rămânând însă interferente.

---

<sup>14</sup> Buffon, *Discurs la Academia Franceză*, în vol. *Condillac, D'Alembert, Buffon despre științe, arte, filosofie*, în vol. cit., p. 242.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 242–243.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>17</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, traducere de D. D. Roșca, București, Editura Academiei, 1963, p. 29.

# ȘTIINȚA CONTEMPORANĂ ȘI DREPTUL DE-A NU CUNOAȘTE

GABRIEL NAGÂȚ

**Abstract.** The *Universal Declaration of the Human Genome and Human Rights* (UNESCO 1997) stipulates „the right of each individual to decide whether or not to be informed of the results of genetic examination and the resulting consequences” (art. 5.c). Consequently, as far as genetic information is involved, in virtue of its autonomy every man has not only the right to know but also the *right not to know*, i.e. a right to *ignorance*. Could this supposed right to ignorance be examined in a broader context? I try to put this argument in a relation with the bioconservative position on some risks associated with contemporary science and technology, and to identify a conceptual framework for coping with the supposed right to ignorance.

**Keywords:** ignorance, the right to know, the right not to know, bioconservatorism.

1. Printre lucrurile pe care le-am putea învăța dacă ne-am studia istoria într-un mod mai inteligent s-ar număra, cu siguranță, și acela că, la un moment dat, știința și extensiile ei tehnologice tind să-și urmeze propriile ritmuri de dezvoltare, astfel încât mentalitățile umane și organizarea social-politică se acomodează tot mai greu cu provocările noilor rezultate ale cercetării, ajungând uneori să capete un aer tot mai desuet în raport cu ele. Acesta este totodată momentul în care începe să se manifeste o tensiune între adepții idealului evoluției științifice principial neîngrădite și cei care, în numele conservării unor idei și valori tradiționale privite ca general umane și imuabile, imaginează instrumente administrative și culturale menite a-i ține cumva sub control evoluția și a preîntâmpina erodarea acelor valori.

O astfel de tensiune se face simțită cu o tot mai vizibilă acuitate chiar în zilele noastre, când o sumă de figuri culturale reprezentative pentru curentul intelectual denumit „bioconservator”<sup>1</sup> încearcă să atragă atenția asupra pericolelor

---

<sup>1</sup> Printre figurile cele mai reprezentative ale acestui curent se numără intelectuali de marcă precum Francis Fukuyama, Michael Sandel, Leon Kass și Jurgen Habermas, iar ca lucrări semnificative amintesc aici F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2002; L. Kass, *Forbidding Science: Some Beginning Reflections*, *Science and Engineering Ethics* 15, 2009: 271–282; M. Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, MA, Belknap Press, 2007; J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003.

(desigur, incontestabile) pe care le implică folosirea discreţionară a cunoştinţelor şi tehnologiilor cu o dezvoltare exponenţială din domenii precum genetica, nanotehnologia şi inteligenţa artificială. Dacă îngrijorarea legată de *folosirea* iraţională şi abuzivă a rezultatelor cercetării este perfect îndreptăţită, problema apare atunci când se formulează mai mult ori mai puţin voalat îndemnul de-a se stopa cercetările în anumite domenii considerate „riscante”. Asta ar însemna, în ultimă instanţă, o pledoarie pentru un anumit tip de *ignoranţă controlată şi auto-asumată* la nivel social, astfel încât cunoaşterea ştiinţifică să rămână, măcar în acele domenii privite ca „sensibile”, cumva sincronă cu ritmul evoluţiei „naturii umane”.

Dar *ce fel de ignoranţă* în legătură cu evoluţia ştiinţei şi tehnologiei contemporane ar fi necesar să ne auto-impunem, mai exact, spre a ne conforma îndemnului bioconservator (şi, în plus, sumedeniei de poveţe venite de la o mulţime de profeţi benevolenţi)? Pentru că scopul urmărit de apărătorii valorilor tradiţionale poate fi examinat într-o dublă dimensiune, socială şi filosofică, soluţiile propuse de gânditorii bioconservatori pentru evitarea pericolelor asociate cu evoluţia contemporană a ştiinţei şi tehnologiei ar trebui probabil evaluate în consecinţă, adică într-o conceptualizare sociologică şi filosofică. Voi încerca să arăt în continuare că elementele susceptibile să configureze un cadru conceptual adecvat pentru o asemenea analiză par să existe deja.

Pentru a înţelege care sunt motivele controverselor pe care le-au stârnit punctele de vedere exprimate de mulţi gânditori bioconservatori am să iau ca exemplu poziţia lui Leon Kass<sup>2</sup>. Legat de felul cum ar trebui să se raporteze societatea contemporană la ştiinţa ultimelor decenii, el declară că „există lucruri pe care n-ar trebui să le ştim” şi că „probabil ar trebui să susţinem serios propuneri de-a fixa cel puţin anumite limite anumitor forme de cunoaştere primejdioasă”<sup>3</sup>. Acest îndemn la ignoranţă, în anumite chestiuni considerate sensibile, pare să fie reacţia discutabilă la situaţia periculoasă cu care se confruntă, într-adevăr, societatea contemporană, într-un moment în care, aşa cum remarcă Jerome Ravetz, „suma dintre cunoaştere şi putere se dovedeşte insuficientă pentru preservarea civilizaţiei”<sup>4</sup>, iar „ştiinţa se mişcă mai repede decât înţelegerea morală”<sup>5</sup>. De altfel, sociologii remarcaseră de multă vreme funcţiile relativ utile pe care le îndeplineşte ignoranţa: conservarea anumitor valori şi stări de fapt, asigurarea unei competiţii echitabile, rezervor de motivaţii pentru eforturi suplimentare care *să te pună la adăpost de necunoscutele şi riscurile viitorului* dar, pe de altă parte, preservarea privilegiilor, a valorilor tradiţionale şi a stereotipurilor<sup>6</sup>. Aşa cum s-a remarcat scopul declarat al

<sup>2</sup> Trebuie să menţionăm că Leon Kass a făcut parte, timp de şase ani, din Consiliul de Bioetică ce funcţiona, în anii 2000, pe lângă preşedinţia americană.

<sup>3</sup> Kass, *op. cit.*, p. 272.

<sup>4</sup> J. Ravetz, *Usable Knowledge, Usable Ignorance: Incomplete Science with Policy Implications*, Science Communication 9, 1, 1987: 87–106, p. 88.

<sup>5</sup> M. Sandel, *op. cit.*, p. 9.

<sup>6</sup> W. Moore, M. Tumin, *Some Social Functions of Ignorance*, American Sociological Review 14, 6, 1949: 787–795.



gânditorilor bioconservatori este totuși, oricât ar suna de pretențios, salvarea naturii umane<sup>7</sup>, deși ar fi imposibil să conțesti că una dintre trăsăturile definitorii pentru acea „natură umană” ce-ar trebui protejată este tocmai curiozitatea genuină sau, altfel spus, dorința irepresibilă de *cunoaștere neîngrădită*<sup>8</sup>.

2. Marile figuri ale antichității prețuiau cunoașterea până acolo încât considerau, precum Platon, că privarea de cunoaștere ar fi singurul rău veritabil. Se poate totuși spune că abia după impunerea ideilor iluministe cunoașterea ajunge să capete, treptat, proporțiile unei valori cu o dimensiune veritabil socială. Tot din vremea începutului elen al cugetării filosofice a fost remarcată și relația indisolubilă dintre cunoaștere și ignoranță, dar poate că asocierea cea mai percutantă a celor două noțiuni apare la renașcentistul Nicolaus Cusanus, într-o formulă care surprinde la modul cel mai subtil limitele capacității noastre de înțelegere, prin celebra caracterizare a cunoașterii ca „ignoranță doctă”. Relația aceasta nu-și pierde însă importanța nici după remarcabilele succese obținute în știința contemporană, succese care au evidențiat parcă și mai pregnant limitele cunoașterii umane: „Cu cât învățăm mai mult despre lume și cu cât cele învățate sunt mai profunde, cu atât mai conștientă, mai specifică și mai elaborată va fi cunoașterea noastră privind sfera lucrurilor pe care nu le cunoaștem, cunoașterea privind ignoranța noastră. /.../ cunoașterea noastră nu poate fi decât finită, pe când ignoranța noastră este inevitabil infinită” (Popper 2001, p. 43).

Există însă și voci care insistă asupra tensiunii care se manifestă între modurile cum se raportează cultura occidentală la cunoaștere și, respectiv, la ignoranță. Așa cum remarcă Michael Smithson, obsesia pentru cunoaștere și nevoia unor decizii politice bazate pe date considerate certe au împus uneori punerea între paranteze a incertitudinii și ignoranței în legătură cu diverse chestiuni<sup>9</sup>. În același sens nu poate fi nicidecum trecută cu vederea împrejurarea că studiul manierelor de aplicare a cunoașterii științifice în decizia politică a reclamat chiar invenția unor sintagme precum „cunoaștere folosibilă” și „ignoranță folosibilă”<sup>10</sup>.

Tot istoria ne oferă, pe de altă parte, și numeroase mărturii că drumul de la ideea *limitelor cunoașterii* la tentația *limitării administrative a cunoașterii* s-a

<sup>7</sup> „Growing powers to manipulate human bodies and minds, not merely to heal disease but to satisfy desires, control deviant behavior, and to change human nature, make urgent questions of whether and how to regulate their use, not merely to assure safety and efficacy but also to safeguard our humanity” (Ibidem, p. 271).

<sup>8</sup> Există, ce-i drept, și posibilitatea de-a interpreta această curiozitate funciară dintr-o perspectivă mai pesimistă: „Is curiosity the one human drive that should never be restricted? Or does it embody the greatest threat to our survival as ourselves?” (R. Shattuck, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*, New York, St. Martin's Press, 1996, p. 7).

<sup>9</sup> „What is problematic about our traditional preoccupation with knowledge? It is this: insofar as humans are knowledge addicts, we cannot handle ignorance or even uncertainty effectively” – M. Smithson, *Ignorance and Science: Dilemmas, Perspectives, and Prospects*, Science Communication 15, 2, 1993: 133–156, p. 135.

<sup>10</sup> Ravetz, *op. cit.*, p. 98.

dovedit surprinzător de scurt, astfel încât astăzi, când în anumite contexte se discută despre *dreptul de-a nu cunoaște* (*the right not to know*), ca auto-impunere și auto-asumare individuală, trebuie cu orice preț evitată alunecarea pe nesimțite către ideea *dreptului de-a le impune altora (ce) să nu cunoască*. Cu alte cuvinte, *ignoranța auto-impusă* nu trebuie cu niciun chip să fie invocată ca exemplu demn de urmat și ca un îndemn spre generalizare, spre transformarea ignoranței într-o *obligație* colectivă, adică într-o *interdicție de-a cunoaște*.

3. În ultimele două-trei decenii raportul cunoaștere-ignoranță și rolul pe care îl îndeplinește ignoranța în configurarea cercetării științifice au stârnit interesul aparte al unor sociologi și filosofi ai științei<sup>11</sup> deși, așa cum remarcă unul dintre specialiștii domeniului, „încă nu este pe deplin respectabil să scrii despre ignoranță”<sup>12</sup>. Problema ignoranței este de obicei abordată pornind de la principii social-constructiviste, dar printr-o distanțare explicită de excesele subiectiviste și relativiste specifice acestei viziuni<sup>13</sup>. O primă definiție operațională a ignoranței ar putea fi chiar aceea pe care o propune Michael Smithson: „A este *ignorant* din punctul de vedere al lui B dacă A nu reușește să se pună de acord cu ideile lui B sau să manifeste conștientizarea ideilor pe care B le definește ca efectiv sau potențial valide”<sup>14</sup>. Pornind de aici el construiește o întreagă taxonomie a ignoranței bazată pe câteva distincții importante. Prima ar fi distincția clasică între *ignoranța conștientă* (știi că nu știi ceva) și *meta-ignoranță* (nu știi că nu știi ceva anume). Distincția cea mai semnificativă este însă cea între *a ignora* (*ignoring*) și *a fi în ignoranță* (*being ignorant*). Actul ignorării (la modul activ) trebuie înțeles ca „o declarație de irelevanță”, o pierdere din vedere a ceva (eventual, în mod deliberat), pe când *starea de ignoranță* (la modul pasiv) înseamnă o poziționare eronată, o

<sup>11</sup> A se vedea de exemplu: J. Ravetz, *op. cit.*; idem, *The Sin of Science: Ignorance of Ignorance*, Science Communication 15, 2, 1993: 157–165; M. Smithson, *Ignorance and Uncertainty: Emerging Paradigms*, New York, Springer, 1989; idem, *Ignorance and Science*; S. Rayner, *Uncomfortable Knowledge: The Social Construction of Ignorance in Science and Environmental Policy Discourses*, Economy and Society 41, 1, 2012: 107–125; A. Abbott, *Varieties of Ignorance*, American Sociologist 41, 2010: 174–189.

<sup>12</sup> Smithson, *Ignorance and Science*, p. 133.

<sup>13</sup> „Ignorance is a social creation, like knowledge. Indeed, we cannot even talk about particular instances of ignorance without referring to the standpoint of some group or individual. Ignorance, like knowledge, is socially constructed and negotiated” (Smithson, *Ignorance and Uncertainty*, p. 6). Avantajul decisiv al unei asemenea abordări este acela că punerea între paranteze a chestiunilor epistemologice permite studierea a ceea ce oamenii consideră a fi cunoaștere fără vreo preocupare pentru adevărul și validitatea enunțurilor examinate. Smithson (ca și Jerome Ravetz, de altfel) consideră constructivismul social o abordare de tip realist: „I take social construction thesis to be a realist thesis. [...] it has no necessary epistemological entailments or implications – how we come to believe we are [...] ignorant of something does not determine whether we are correct. Second, social factors are not the sole determinants of whether we think we know something or not; there is plenty of room for the rest of the material universe to influence that as well. Thus one can be a realist or materialist and still tolerate the social construction thesis” (Smithson, *Ignorance and Science*, p. 142).

<sup>14</sup> Smithson, *Ignorance and Science*, p. 6.

stare cognitivă eronată, o cunoaștere incompletă sau distorsionată<sup>15</sup>. *Ignoranța prin irelevanță* și *ignoranta prin eroare* pot fi privite ca două strategii disponibile pentru gestionarea anomaliilor și amenințărilor la adresa unei ordini cognitive acceptate: strategia negativă constă în declararea lor ca irelevante și determină excluderea lor, pe când strategia pozitivă presupune includerea lor prin reconfigurarea cadrului de abordare a realității<sup>16</sup>.

Un loc special în această taxonomie este ocupat de *tabu*, pe care Smithson îl consideră o specie a ignoranței prin irelevanță, dar o „irelevanță impusă social”. Tabuul este deci un răspuns cultural la ceva ce este perceput ca o anomalie sau ca o amenințare, ceva ce „oamenii nu trebuie să știe și nici măcar să cerceteze”, devenind astfel o strategie de apărare, „un gardian al purității și siguranței prin reguli de (i)relevanță sancționate social”<sup>17</sup>. În acest sens îndemnul bioconservator de-a limita cunoașterea în domenii sensibile precum genetica poate fi înțeles ca o veritabilă *tentativă de tabu-izare*.

4. Un alt punct de plecare important pentru examinarea formelor concrete pe care le ia tentația contemporană a ignoranței mi se pare că l-ar putea constitui discuția despre dreptul oamenilor de-a accepta sau de-a refuza să li se aducă la cunoștință informații referitoare la zestrea lor genetică<sup>18</sup>. În *Declarația universală asupra genomului uman și drepturilor omului*, formulată în cadrul UNESCO în anul 1997, este stipulat explicit „dreptul fiecărui individ de-a decide să fie sau să nu fie informat cu privire la rezultatele examinării genetice” (art. 5.c). Invocarea dreptului de-a ști, dar și a dreptului de-a nu ști – în orice caz, ca drept de-a ignora o cunoștință/informație disponibilă – apare cât se poate de limpede și în *Convenția Europeană privind Drepturile Omului și Biomedicina* (1997), unde se stipulează faptul că „orice om este îndreptățit să cunoască orice informație colectată cu privire la sănătatea lui”, dar totodată se adaugă că „trebuie respectate dorințele indivizilor de-a nu fi informați” în chestiunile respective (art. 10.2). În mod evident, dreptul de-a nu ști (de-a nu fi informat, de-a nu cunoaște) invocat în documente de acest fel

<sup>15</sup> Smithson, *Ignorance and Uncertainty*, p. 6–9; idem, *Ignorance and Science*, p. 137–141.

<sup>16</sup> Smithson, *Ignorance and Uncertainty*, p. 7.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>18</sup> Pentru o prezentare sintetică a problematicii dreptului de-a nu cunoaște pot fi consultate, spre exemplu: R. Chadwick *et al.*, eds., *The Right to Know and Right Not to Know*, Aldershot, Ashgate Publishing Co., 1997; J. Räikkä, *Freedom and a Right (Not) to Know*, *Bioethics* 12, 1, 1998: 49–63; R. Andorno, *The Right Not to Know: An Autonomy-Based Approach*, *Journal of Medical Ethics* 30, 5, 2004: 435–439; B. Knoppers, *From the Right to Know to the Right Not to Know*, *Journal of Law, Medicine and Ethics* 42, 1, 2014: 6–10; G. Laurie, *Recognizing the Right Not to Know: Conceptual, Professional, and Legal Implications*, *Journal of Law, Medicine and Ethics* 42, 1, 2014: 53–63. Probleme specifice apar în cazul în care dreptul de-a nu cunoaște este exercitat de către părinți în chestiuni privindu-i pe copiii tutelați – v. R. Bennett, *Antenatal Genetic Testing and the Right to Remain in Ignorance*, *Theoretical Medicine and Bioethics* 22, 5, 2001: 461–471; P. Borry *et al.*, *Is There a Right Time to Know? The Right Not to Know and Genetic Testing in Children*, *Journal of Law, Medicine and Ethics* 42, 1, 2014: 19–27.

este tot o manieră de exprimare a dreptului de-a ignora o cunoştinţă, adică pune în evidenţă o veritabilă formă de ignoranţă, una pe care, potrivit taxonomiei lui Smithson, am putea s-o considerăm ignoranţă prin irelevanţă. Pe de altă parte, se ştie că dreptul de-a nu cunoaşte ceva prin refuzul informării sau luării la cunoştinţă, adică din considerente de irelevanţă personală, nu atrage după sine absolvirea de eventualele obligaţii şi responsabilităţi sociale asociate cu subiectul ignorat, cel mai bun exemplu de acest fel fiind legile juridice. Cam în acest sens ar trebui atunci interpretată o prevedere ce figurează în alte reglementări medicale internaţionale, aceea că dreptul de-a nu fi informat nu poate fi invocat dacă în acest fel s-ar prejudicia viaţa unui terţ<sup>19</sup>.

Se consideră că fundamentele teoretice ale dreptului de-a nu cunoaşte ar fi (1) un așa-numit *drept al autodeterminării informaţionale*, fiecare individ având libertatea să decidă ce informaţie vrea să primească sau să respingă şi (2) un *drept la spaţiu privat*, în sensul că individul este îndreptăţit să se țină la adăpost (fizic şi psihic) de intruziuni nedorite<sup>20</sup> (Borry et al., 2014, pp. 20-21). Consideraţii speciale se impun atunci când este pusă în discuţie *respectarea dreptului la spaţiu privat al minorilor*, atât sub aspectul folosirii unor informaţii în folosul lor imediat cât şi sub aspectul potenţialelor dorinţe viitoare ale acestora. Deciziile ce-i privesc pe minori reclamă introducerea ideii de *interes satisfăcut la nivel maximal (best interest)*: părinţii au autoritatea să ia decizii în privinţa copiilor, dar ele trebuie să fie unele capabile să asigure „satisfacerea celor mai bune interese” ale minorilor respectivi, adică să „promoveze binele lor în cea mai mare măsură posibilă”. În acest caz problema apare atunci când se impune *acomodarea celor două principii* – dreptul de-a nu cunoaşte şi promovarea celui mai bun interes al minorului.

5. Coroborate cu restricţiile de natură cognitivă pe care le reclamă viziunea bioconservatoare asupra dezvoltării ştiinţei şi examinate în lumina cadrului conceptual pe care l-am semnalat, discuţiile din bioetica actuală pe marginea dreptului de-a nu cunoaşte mi se pare că pot să ofere o bună perspectivă asupra riscurilor pe care le-ar implica tentaţia ignoranţei. Consecinţa cea mai neplăcută ar fi, probabil, punerea într-o situaţie de minorat a majorităţii membrilor unei societăţi (inclusiv a celor implicaţi efectiv în cercetarea ştiinţifică) a cărei evoluţie pe calea cunoaşterii ar fi decisă mai degrabă artificial de un grup pe cât de restrâns, pe-atât de omnipotent în chestiuni atât de sensibile precum dezvoltarea ştiinţei<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> World Medical Association, *Declaration of Lisbon on the Rights of the Patient*, 1981 (revizuită în 2005), art. 7.d.

<sup>20</sup> P. Borry et al., *Is There a Right Time to Know? The Right Not to Know and Genetic Testing in Children*, *Journal of Law, Medicine and Ethics* 42, 1, 2014: 19–27.

<sup>21</sup> Textul de faţă reproduce şi, pe alocuri, dezvoltă o comunicare susţinută în cadrul unei sesiuni a Comitetului Român de Istoria şi Filosofia Ştiinţei şi Tehnicii – Divizia de Logică, Metodologie şi Filosofia Ştiinţei, aprilie 2015.

# SOME CONSIDERATIONS ON UNDERSTANDING THROUGH MODELS AND SIMULATIONS

RICHARD DAVID-RUS

**Abstract:** The subject of scientific understanding was only recently considered in regard to models and simulations. In the present paper I will address some aspects related to this issue. In the first part, after reviewing the ways the topic of scientific understanding appeared in philosophy of science, I will point to some characteristics that should be reconsidered in order to approach understanding in a modeling context. In the second part I will challenge a distinction which attempts to separate the particularity of understanding provided through simulations from the one provided through theoretical models. In the last part I will address some worries related to the distinction between proper understanding and the illusion of understanding with reference to simulations. I will argue for the fact that there are no stronger reasons to consider simulations more vulnerable than models to the dangers of fake understanding.

**Keywords:** understanding, models, simulations, theoretical versus pragmatic understanding, proper understanding versus sense of understanding.

Scientific understanding is a major epistemic goal of scientific endeavor as important as scientific explanation. Though a neglected topic in philosophy of science, the importance of understanding was recently reconsidered. This reconsideration comes in the context of an increased interest in a closer contact with scientific practice and of the dismissal of any sort of approach that would try to make science fit some prior vision<sup>1</sup>. One of the bolder expressions of this tendency can be found in the rejection of a theory-centered type of philosophy of science, the sort of approach that dominated the field during the last century. The rejection was implemented and driven by an increased interest in the topic of models and modeling activities<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Nick Huggett provides a characterization of the actual tendency in philosophy of science which he describes as localism (N. Huggett, *Local philosophies of science*, Phil. Sci. **67**, Supplement. Proceedings of the 1998 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers, p. 128–137 (2000)).

<sup>2</sup> Authors like N. Cartwright, R.I.G. Hughes, M Morrison, St. Hartmann, P. Humphreys are the main figures of this orientation that shows its impact in the field in the recent issues of the major specialized journals that were dedicated to the subject.

The aim of this paper is to discuss some aspects of scientific understanding as related to models and simulations. In the first part I'll look to the topic of scientific understanding as it was approached in philosophy of science and identify some characteristics of this approach that have to be reconsidered in order to approach it in a modeling context. In the second part I will discuss a distinction proposed by J. Lehnard that attempts to identify the specificity of understanding provided by simulations. In the last part I'll discuss some worries raised by Kuorikoski related to the distinction between a proper understanding and the illusion of understanding.

### TRACKING THE TOPIC OF SCIENTIFIC UNDERSTANDING IN PHILOSOPHY OF SCIENCE

The topic of scientific understanding was a rather neglected subject in philosophy of science despite its association with the well-known topic of scientific explanation. The main reasons for this neglect could be found primarily in the antipsychologist attitude which marked the classical conception of neopositivism that set the agenda of the field. A direct formulation of this attitude can be found in Hempel's work on explanation: "such expressions as 'realm of understanding' and 'comprehensible' do not belong to the vocabulary of logic, for they refer to psychological or pragmatic aspects of explanation"<sup>3</sup>. These aspects were considered by the neopositivists to belong to the context of discovery and not to the one of justification<sup>4</sup>.

Hempel distinguishes also a "theoretical or cognitive sense of understanding" that is provided by explanations by "exhibiting the phenomenon to be explained as a special case of some general regularity"<sup>5</sup>. In another well-known characterization, an explanation gives us understanding by showing that the occurrence of the phenomenon to be explained "was to be expected". Besides these claims, there is no explication of understanding in his work. This reticence is driven by the conviction that such aspects are only psychological by-products of explanation.

The modeling topic was also considered to fall with predilection into the context of discovery. Models were seen primarily as additional means, deployed for various purposes such as theory construction or theory extensions in new areas of application or theory confirmation. One of the roles they were given was to make more intelligible the abstract theoretical principles<sup>6</sup>. They would enhance our

---

<sup>3</sup> C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation: And Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, Free Press, 1970, p. 413.

<sup>4</sup> The distinction was intended by Reichenbach to delineate the proper domain of logical-philosophical analysis from other aspects that fall outside the scope of such an analysis such as the psychological, sociological or historical factors.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>6</sup> R. B. Braithwaite, *Scientific explanation: a study of the function of theory, probability and law in science*, New York, Harper Torchbooks, 1953, p. 23.

understanding by making use of more familiar concepts. Such are for example the mechanical models for electrical phenomena in the XIX<sup>th</sup> century physics before the development of electromagnetism theory or the actual drop model for the atomic nucleus in nuclear physics. More generally, “making things more familiar” was considered by some authors, as for example W. Dray<sup>7</sup>, to be the defining mark of explanation and understanding in science. Nonetheless despite the recognition of its role in different contexts there was no systematic attempt to articulate any approach on understanding due mainly to the negative attitude already mentioned.

In the frame of the explanation debate Michael Friedman<sup>8</sup> was the author that argued for a reconsideration of understanding for a philosophical approach. By distinguishing the subjective part of pragmatics, i.e. the one that refers to personal psychological factors, from the objective one that refers to rational beliefs and attitudes of more persons, he sees no impediment in giving understanding a place in the philosophical analysis of explanation. According to Friedman, an account of explanation should capture the objective aspect of understanding by isolating a specific propriety of the explanatory relation that is independent of historical variations and has a demonstrable connection with understanding. This propriety is the one of unification. In his words “science increases our understanding [...] by reducing the total number of independent phenomena that we have to accept as ultimate or given”<sup>9</sup> and thus unifying the corpus of our knowledge. The reduction process involves the derivation of the phenomena expressed through general regularities (previously independently accepted) from more comprehensive laws. For illustration we can consider the case of the derivation of some specific physical laws as: Kepler’s law, Galileo’s laws, the laws of kinetic theory of gases, from the general laws of Newtonian mechanics.

Through his account Friedman initiates the unification approach to scientific explanation and sets also the characteristics that will mark the view on scientific understanding. The first major one is the global character that he attributes to understanding. In his words understanding is a “global affair”<sup>10</sup>, meaning that it doesn’t concern isolated facts or events but the unification of a multitude of phenomena. It involves integration of phenomena in a larger corpus. Adherents of the unificationist view on explanation will articulate this integration in different accounts: either through explanatory patterns as in Kitcher’s account<sup>11</sup> or through relations between sets of models as in Bartelborth<sup>12</sup> account. For W. Salmon<sup>13</sup> this understanding is expressed through entire world-pictures that science can provide us.

<sup>7</sup> W. H. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

<sup>8</sup> M. Friedman, *Explanation and Scientific Understanding*, *Journal of Phil.* **71**, 1, 5–19 (1974).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>11</sup> Philip Kitcher (*Explanation, conjunction, and unification*, *Journal of Philosophy* **73**, 8, 207–212 (1976), p. 212) states that “science advances our understanding of nature by showing us how to derive descriptions of many phenomena, using the same patterns of derivation again and again.”

<sup>12</sup> T. Bartelborth, *Explanatory unification*, *Synthese* **130**, 1, 91–107 (2002). He develops his account in the frame of the structuralist approach on theories – a variant of the semantic view on

The second characteristic is the closer link between understanding and explanation. In Friedman's view an account on explanation should tell us also what understanding is and how it is reached. Approaching understanding is possible only through an approach on explanation and not in a direct way, making it therefore a sort of a by-product of an account on explanation. Only two decades later we can find authors that articulate a direct approach on understanding. Such is for example Schurz's account<sup>14</sup> that still retains the global feature of understanding and still connects it to explanation but the last one becomes derivable from his conception on understanding. A more recent direct account was proposed by de Regt and Dieks<sup>15</sup> that articulates a pragmatic conception of understanding in which the main idea boils down to the ability to draw qualitative inferences without performing detailed computations.

These two characteristics were the most explicit ones that marked the way understanding was considered to be approachable for most of the authors who touched the subject. Especially the second feature is implicitly adopted by all the authors including the ones who adhere to other conceptions of explanation such as the causalist view (Salmon) or the contextual one (van Fraassen, Achinstein).

## UNDERSTANDING IN A MODELING CONTEXT

If we are to approach understanding as provided by models and simulations these two features have to be reconsidered. They seem to be inadequate for describing understanding at the model level for some reasons that I'm going to discuss below.

Regarding the first one the main reason lies in the fact that models are local constructs, exhibiting a different nature than theories or other larger units of scientific knowledge. They are scientific constructs that are more context-bounded and purpose-driven. In contradistinction to theories, pragmatics plays an important role in model building and model application. The recent literature on the roles and nature of models emphasized this aspect. Authors like R. Giere, M. Morrison, N. Cartwright, or St. Hartmann<sup>16</sup> are important figures in a recent trend that promotes a less theory-centered philosophy of science and argue for the reconsideration of the important roles models and modeling processes play in science. All the above authors emphasized the pragmatic character of models. In Giere's definition on

---

scientific theories – as developed by Balzer, Moulines and Sneed (W. Balzer, C.U. Moulines, J. D. Sneed, *An architectonic for science: the structuralist program*, Dordrecht, D. Reidel Pub. Co., 1987).

<sup>13</sup> W. C. Salmon, *Causality and Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

<sup>14</sup> G. Schurz, *Explanation as unification*, *Synthese* **120**, 1, 95–114 (1999).

<sup>15</sup> H. W. Regt, Dennis Dieks, *Contextual Approach to Scientific Understanding*, *Synthese* **144**, 1, p. 137–170 (2005).

<sup>16</sup> A sample of this philosophical orientation could be found in the volume edited by Morgan and Morrison, *Models as Mediators. Perspectives on Natural and Social Science*, Cambridge University Press, 1999.



model-based representation, the intentions and the purposes of the scientists are essential for model's nature. Such a representation involves a subject S that uses a model X to represent an aspect of reality W for some purposes P. Models are constructs more sensitive to the context of inquiry. In a recent paper Simpson<sup>17</sup> makes this point bolder arguing for the idea that models and simulations are entirely observer relative: "models and simulations are what they are because of how we see and use them."<sup>18</sup>

This bold pragmatic character makes model-based understanding to be a more restrictive one, a more local one as it is determined in a higher degree by the context of investigation. Nevertheless this observer relativity as Simpson advocates does not invalidate understanding as an object of philosophical investigation, as a totally subjective matter in Hempel's footsteps. Friedman's claims discussed in the first section retain their validity in this situation too. The integrative feature of understanding is a persistent characteristic, only that we have to reconsider it accordingly. Such an understanding would imply a restricted sort of unification that corresponds to a local kind of integration<sup>19</sup>. The integration would not range unrestricted over entire scientific fields, disciplines or corpuses of knowledge. In constructing a model only some selected information is integrated and this selection is mainly determined by contextual factors. Such are the type of representations we use that determine what sort of idealizations and simplifications are involved according to the purpose for which we build the model.

Regarding the second characteristic, I think that a model-based approach on explanation pushes us more in the direction of a pluralistic view not only regarding explanation but also understanding. A major consequence of the explanation debate is the fact that the majority of philosophers admits the existence of an irreducible variety of explanatory forms. This is still less clear in regard to understanding, due mainly to the reduced interest in the topic and the lack of debate around it.

Friedman's requirement to closely connect explanation and understanding such that only an account on explanation can tell us what understanding is, appears to be too restrictive in a modeling context. A simple analysis of the relation between explanation and understanding shows more ways of casting it than the classical constrain of understanding as a product of explanation. In a recent paper Peter Lipton<sup>20</sup> shows convincingly that there are more cognitive benefits associated with understanding that can be obtained without explanation. For Lipton "understanding is more extensive and more varied in its sources than those who

<sup>17</sup> J. Simpson, *Identity Crisis: Simulations and Models*, Simulation & Gaming 42, 2, 195–211 (2011).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>19</sup> The need to consider a local type of unification was also emphasized by other authors such as V. Gisjbers, *Why unification is neither necessary nor sufficient for explanation*, Phil. Sci. 74, 4, 481–500 (2007).

<sup>20</sup> P. Lipton, *Understanding without Explanation*, in *Scientific understanding: philosophical perspectives*, H. Regt, S. Leonelli, K. Eigner eds., Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, p. 43–63 (2009).

would equate explanation with understanding allow.”<sup>21</sup> This claim becomes more vivid and better substantiated if we consider model-based understanding. The variety of representations and the variety of purposes associated with models are the major sources that induce variation in the relation between explanation and understanding.

Peter Lipton identifies four types of benefits that we can obtain without explanations: causal information, that we can get through observation, experimentation, manipulation or inference, a sense of necessity provided through the fact that the process could not have been otherwise, a sense of what is possible that can come even from potential or false explanations and the unification obtained by comparing phenomena through analogies and classification. These could be pursued in the frame of different non-explanatory types of models that are built for such specific purpose. A direct approach on understanding will among other be able to account for these cases in which models are used to give us some sort of understanding without articulating an explanation.

An additional observation finds its place here. Taken into account this plurality of forms, different scientific contexts might require different ways to construe understanding. The classical construal of understanding as a product of an explanation seems proper with reference to explanatory models. Another construal that seems to be useful for a larger range of models is one that sees understanding as a sort of ability. This interpretation goes back to Wittgenstein, for whom understanding is attributed according to whether somebody can reliably perform some activity. Applied to the scientific activity one might construe understanding provided by a model as an ability to draw inferences by making use of it. Though some authors<sup>22</sup> took it as a general construal, I think that the chances to have a universal model of understanding are slim. The morals from the explanation debate and the faith of the general accounts on explanation should make us more cautious in trying to hunt for such an account.

### **THEORETICAL UNDERSTANDING VERSUS PRAGMATIC UNDERSTANDING**

Till now I haven't made any reference to the possible differences between models and simulations. In the literature such differences were mentioned being related especially to the temporal aspects and the methods of solving<sup>23</sup> characteristic for models and simulations. Nevertheless models are constitutive of

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>22</sup> J. Kuorikoski, *Simulation and the Sense of Understanding*, <http://philsci-archive.pitt.edu/4480/>, (2009); J. Kuorikoski, *Simulation and the sense of understanding*, in P. Humphreys, C. Imbert, eds., *Models, Simulations and Representations*, London Routledge, 2011; D.A. Wilkenfeld, *Understanding as representation manipulability*, *Synthese* 190, 6, 997–1016 (2013).

<sup>23</sup> See Grune-Yanoff and Weirich, *The philosophy and epistemology of simulation: A review*, in *Simulation & Gaming* 41, 1, p. 20–50 (2010), for a review on this issue.

simulations and many times the scientists do not separate them sharply. In philosophy of science it is therefore less clear<sup>24</sup> if they should be treated separately or not in regard to different matters. I will further tackle this issue in regard to understanding.

Below are some questions that arise in connection to understanding through simulations: What kind of understanding do we reach through simulations? How is it different from understanding through models? What could be a proper construal for an approach on understanding as provided by simulations? Is this construal suitable for all kinds of simulations independent of the field of research and application? My discussion with reference to a specific distinction proposed by Lehnard<sup>25</sup> will touch on some of these questions but not necessary in order to get a final answer for them; rather to identify the issues hidden behind them and the search for such adequate answers.

A recent account that explicitly looks at the possible distinction between the kind of understanding gained through models and one from simulations was proposed by J. Lehnard. He develops the distinction with reference to an example from nanoscience, which involves the behavior of materials at nanoscale. In a first experiment a nickel tip is crushed into a gold surface; by removing it slowly a thin wire of gold atoms is generated. Though the component particles are governed by the laws of motions specific for atomic level, equations are too complex to be solved in order to obtain an analytical solution for the nanoscale dynamics. Simulations are used with the aim to explore the collective behavior and new patterns of behavior emerge which take the form the generation of the wire. The unexpected result surprised the scientists. The phenomenon was only some years later confirmed through experimental work.

In the simulation the relation between the laws implemented as rules and the emerging behavior remains opaque. Humphreys<sup>26</sup> called this aspect the “epistemic opacity” of simulations. We lack any theoretical insight that is usually given through a theoretical model into the way the nanoscale behavior emerges. Instead of creating a highly idealized model, the simulation “squeezes out” (as the author puts it) the consequences of the situation in an unintelligible way. The authors describe the situation as very similar to an experiment in which a new effect is discovered and isolated.

Lehnard claims that we have to deal in this case with a new type of understanding which he calls pragmatic understanding. It results from the effort to overcome the “complexity barrier” that blocks the theoretical knowledge. Understanding through simulations involves manipulability and controlled intervention, it is a kind of understanding by control. This sort of understanding is quite different, according to Lehnard, from the theoretical understanding, one built in the frame of

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> J. Lehnard, *Surprised by a Nanowire: Simulation, Control, and Understanding*, Phil. Sci. (PSA 2004) 73, 5, p. 605–616 (2006).

<sup>26</sup> P. Humphreys, *The philosophical novelty of computer simulation methods*, in *Synthese* 169, 3, p. 615–626, (2009).

a theory under the guidance of the laws. This type was the one advanced by the theory-based view on explanation. Unlike pragmatic understanding, the theoretical one is linked intimately to intelligibility, which is seen here as the theoretical insight gained through such an understanding.

I will further challenge this distinction and try to show that if we tackle it in more detail it becomes rather problematic. The hidden asperities might be seen as incentives for a further needed reflection on how to properly approach the issue of understanding in models and simulations.

Taken into account Lehnard's view, it seems proper to regard understanding provided through simulations under the ability construal. Manipulability and intervention are specific for simulations but they do also characterize in essential way some types of models. The most obvious ones are the material models that can be found in different scientific disciplines. Such are the scale models from engineering or organism models from biological sciences. In such models we engage in controlled interventions and try to identify some relations or some effect. The similarity is especially interesting with the model organism where the resulted effect emerges at a different level of organization than the one where the intervention takes place. In a typical biological experiment at molecular level one knocks out a gene and searches for an effect in the phenotype. The biologist overcomes this way in a similar way to Lehnard's example a "complexity barrier". The complexity arises from the great number of interactions and the variety of molecular mechanisms that intervene between genes and the phenotype.

The possibility to manipulate and intervene is a defining feature in case of simulation and material models. Nevertheless one can find this possibility in theoretical models too; one might engage in manipulation of constitutive elements in theoretical models as well. A similar form of manipulation that involves changing the values of parameters in order to search for the effect induced is to be found in models as in simulations. In contradistinction to simulation we have in models' case some theoretical expressions that connect the parameters with the effect-variable. Nonetheless we might say we gain some sort of pragmatic understanding too alongside the theoretical one.

What Lehnard points to as theoretical understanding is one that we derive from the possibility of embedding the models in a larger theoretical frame, the one of the theory, since they are theory-based models. Such models impart understanding of the system under investigation because they subsume its behavior under the laws of a theory. But I cannot see any reason why theoretical understanding would exclude the existence of pragmatic understanding.

The existence of the pragmatic sort of understanding becomes more evident if we consider Woodward's account of scientific explanation. His account links explanatory knowledge to the capacity to intervene on and manipulate the phenomenon inquired. According to his account explanations consist in exhibiting functional dependencies between variables. He endorses a counterfactual setting of the explanatory situations. Explanatory relationships provide understanding by giving

answers to what-if-things-had-been-different questions, which concern the consequences of counterfactual or hypothetical changes in values of the explanatory variables. So according to this account a theoretical model has explanatory potential in the way it captures these intervention patterns.

\*\*\*

We could regard the issue discussed from the opposite perspective, the one that will look at potential theoretical intrusions in simulations. As in case of theoretical models, simulations make recourse in their building to knowledge and understanding provided through a theory. One could object by claiming that it is rather the underlying model of the simulation but not the simulation itself that is built in such a frame. The distinction is real but it does not meet our point. Regarding the matters of understanding we do make recourse on this theoretical frame. Understanding the simulation engages the conceptual resources of the underlying models and in fact of the theory under which it is built. The emerging pattern of a simulation makes sense and so provides some sort of understanding only in the larger frame that delineates the problem that is addressed.

But the point on theoretical intrusions can be made stronger. A recent paper by Grüne-Yanoff<sup>27</sup> argues for a special way of casting the explanatory virtues of an agent-based simulation. The example refers to a simulation that has as outcome the population dynamics of specific social group of Native Americans (the Anasazi Indians). The entry data constitutes of paleoenvironmental information for the time period studied; the rules of behavior are taken from the ethnographic studies of similar populations (since the modeled population lived 700 years ago). According to Grüne-Yanoff the simulation offers a type of functional analysis and a potential functional explanation. This explanation is explicated by using Cummins' account on functional analysis. Unlike the traditional account on functional explanation where the existence of a component is explained by recourse to the function it plays in the system, for Cummins it is the capacity of the system that is analyzed in terms of the capacities of the component subsystems.

Under such a construal a simulation ceases to be totally unintelligible. The above case suggest we might have to take into account the differences between various simulations according to the domain of application. Drawing on the two examples used, one from nanoscience and one from agent-based modeling, most probably there is a variation with the scientific context in which they are deployed and the problem supposed to be addressed. In case of the nanoscience example the simulation bears a stronger similarity to an experimental setting in which new phenomena are discovered and isolated. The pragmatic type of understanding appears to be the boldest one. In case of the agent-based simulation of Anasazi society, the simulation engages more evident a theoretical dimension. The possibility

---

<sup>27</sup> T. Grüne-Yanoff, P. Weirich, *op. cit.*

to manipulate the system by controlling its parameters and consequently the pragmatic understanding is not of a major importance. The scientist is not interested in this case in the experimental nature of the system, in isolating new phenomena. The real population dynamics is already known. The interest is in the modality we can reproduce this dynamic in our system, approach as close as possible the real pattern of population evolution.

According to Grüne-Yanoff this analysis provides us with potential functional explanations of the system. The afferent understanding engages rather a theoretical dimension than the pragmatic understanding from the nanoscience example, though it is not delivered by the fact that it was articulated in the frame of a theory.

So we might say that a theoretical understanding of some sort is not to be excluded when considering understanding through simulations. It can accompany the sort of pragmatic understanding we claim in this case. Neither is a pragmatic sort of understanding given through manipulation and intervention totally devoid of theoretical insight. The distinction that Lehnard draws might not work as smoothly as intended. For sure we have to look in delimited situations at specific types of models and of simulations in order to substantiate more the difference between understanding gained from models and from simulations.

### **PROPER UNDERSTANDING VERSUS THE SENSE OF UNDERSTANDING**

A last issue that I would like to discuss is related to the distinction between genuine and fake understanding or as it was referred by some authors between proper understanding and the sense of understanding. J.D. Trout<sup>28</sup> voices a bold critique against the sense of understanding that explanation conveys as a cue to a correct explanation. He accuses philosophical theories of explanation to rely on this sense as a criterion for goodness of explanation.

The sense of understanding originates in two psychological biases and is a false guidance to epistemic progress. The two psychological biases are well documented in studies of cognitive psychology. They are hindsight and overconfidence. The hindsight-bias is expressed by “I-know-it-all-along effect” in which people tend to overestimate how probable the event was before it occurred. It gives us a false understanding of an effect and makes us regard the search for an explanation as complete. Overconfidence makes us overestimate the correctness of our beliefs. As an effect, it could also prompt a stopping rule for pursuing further explanatory inquiry.

Trout argues from a naturalistic position drawing directly on psychological studies. Other philosophers as Michael Scriven<sup>29</sup> also warned on the dangers of

---

<sup>28</sup> J. D. Trout, *Scientific explanation and the sense of understanding*, Phil. Sci. 69, 2, p. 212–233 (2002).

<sup>29</sup> M. Scriven, *Explanation, Prediction and Laws*, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 3, p. 170–230 (1962).

confusing the sense of understanding with the proper understanding without identifying its psychological origins. Not all philosophers agree on Trout's diagnosis. H.W. Regt, who proposed a philosophical theory of understanding and engaged in a heated debate with J.D. Trout, thinks that Trout's attack is on a strawman since no author will intend to base its theory of understanding on these psychological features.

From a more mundane perspective one can notice that the two biases seem to have multiple roles in the mental life of the investigators. On one side they can induce the feeling of understanding without the underlying proper understanding as Trout emphasizes. On the other side they could play stimulative roles<sup>30</sup> by giving immediate cues to scientist to conduct their research and contribute to their motivational drive. They are a constant presence associated with cognitive processes and there is no issue in eliminating them but in how to guard against their negative consequences. As I've argued in another place<sup>31</sup>, the scientific cognitive endeavor has the necessary resources to effectively guard against these biases.

Returning to the distinction between the proper understanding and the sense of understanding, it is important to discuss it esp. in the context of modeling and simulation activities. Though it is not clear in what sense simulations provide us explanations<sup>32</sup>, they do contribute to our understanding and therefore are subjects to the same danger of fake understanding. Kuorikoski addressed the issue of the illusory understanding in case of simulations. For him the ability to create understanding is an important criterion in the "assessment of simulation technique" and this fact emphasizes the importance of addressing the ways that can fake the understanding. For him this danger is esp. severe for simulations. He proceeds in identifying some specific situations that are conducive to such inadequacies. In the following paragraphs I will discuss his worries and address the severity claim. I will try to show that models are equally exposed to such dangers and that simulations are not more vulnerable to them.

A first situation Kuorikoski discusses that could lead to a fake understanding is one in which we mistakenly confuse the understanding of some sub-operation for the understanding of the process. As Frigg and Reiss<sup>33</sup> emphasized, simulations are in principle understandable due to the simple basic rules which they incorporate. The danger lies in the way one may extrapolate this sense of understanding to the entire process. According to Kuorikoski modelers would be immune to such dangers. Contrary to his claim, I think modelers are confronted with the same sort of dangers.

---

<sup>30</sup> As Kuorikoski, *Simulation and the Sense of Understanding*, <http://philsci-archive.pitt.edu/4480/> (2009), also noticed.

<sup>31</sup> In my doctoral thesis: R. David-Rus, *Explanation and Understanding through Scientific Models. Perspectives for a New Approach to Scientific Explanation*, PhD. diss., University of Munich, 2009.

<sup>32</sup> For a recent review on the issue see Weirich and Grune-Yanoff, *op. cit.*

<sup>33</sup> R. Frigg, J. Reiss, *The Philosophy of Simulation: Hot New Issues or Same Old Stew?*, in *Synthese* 169, 3, p. 593–613 (2009).

Knowing and understanding the sub-operation that constitute a model does not mean one understands the model as a whole. The argument from the complexity of the inferences in simulations does not hold since the inferential task in a model might be complex as well. In analogy to the simulation situation, knowledge of the rules of mathematical calculus or algebraic theory does not automatically guarantee the understanding of the final results or of the model as a whole.

But probably we need to clarify what would mean to understand the model as a whole. This will imply or be closely connected to understanding its purpose, its use and its significance for the inquired system. To illustrate the situation: a physicist can make use of the services of a mathematician for solving the equations in the model and the latter can be successful without understanding the result as related to the model explanatory and in its significance. Model-based understanding bears more than the simple understanding of sub-operations that are part of it. It essentially involves the relation between the model and the target system it stands for.

A second worry refers to the confusion between visualization and insight. Using visual means to make more vivid the results of a simulation is a common technique. Many times we can even see the process unfolding in front of us which increases our familiarity with the process. Such means enhance our sense of understanding which might be not backed by a proper understanding. Kuorikoski is right in pointing to the elevated risk present in this situation. But models can also be subjected to such techniques as it is quite often the case to search for a graphical representation of the modeling results. Kuorikoski discusses a specific model from ecology – the Lotka-Volterra model – which can be solved but its solutions can be represented graphically so we can visualize the dynamics of the populations.

It is possible to implement the same problem as the model addresses through a cellular automata simulation. As a result we will be able to watch the movie of the population dynamics directly. The oscillating patterns of population variation will be observed directly instead of being represented on a plot as in case of the model. Nevertheless both are visualizations of the studies process.

One might object that the most vulnerable to the dangers of fake understanding is in this case the non-specialist. Nonetheless the non-specialist does not have to be a layman; it might be a scientist from another scientific discipline. In fact the situation in which a biologist is impressed by the visual representation of a simulation is not such a rare event. The danger is exactly high for such areas of science in which visualization plays a major role in the research techniques. This is indeed characteristic for biological sciences.

A third worry is linked to the manipulativity of dynamics that can be confused with the understanding of the mechanism. As discussed earlier, knowledge of dependency between input and output variables provides the kind of pragmatic understanding mentioned by Lehnard. It can show why some results are as they are rather than something else. Kuorikoski rightly points to the fact that unless we clarify how this relation between variables is dependent on the structural features of the model we don't have a real understanding of the system's behavior.



But this applies rather to the models than to simulations since in the last case we do not have an explicit mechanism of its behavior. It is the explicit mark of some models to articulate such mechanisms. Knowledge of mechanisms that describe subsystems or sub-operations does not count since they will provide understanding only of the components' behavior but not of the system. We will this way be back to the previous worry.

A last worry is related to the idea of the maker's knowledge. It is the idea that one has to be able to build the thing in order to understand it. Quoting J. Epstein one of the main figures in agent-based modeling we can say "if we didn't grow it you didn't explain it"<sup>34</sup>. The issue seems to refer to simulations directly since "growing" appears to be specific for them. Nevertheless the metaphor is obscure not at least because it is not clear in what sense we explain or we understand by building something. We might grow a theoretical model too in the sense we unfold its logical consequences in a specific formal language. Casting the situation through Woodward's conception on explanation, building a system gives us some proficiency in answering what-if-things-had-been-different questions and so to provide explanation and understanding. But this does not guarantee that we understand the behavior of the system as a whole. As argued earlier this might be the case equally for models as for simulations.

In the end I want to point to two other reasons that might bring some additional light for my previous discussion. The first one draws on the variety of the modeling typology and modeling strategies. The range of model expressions is hard to be captured in a few delimited features. The different roles models can play in scientific inquiry enlarge also the modalities we might experience the sense of understanding. So the variety carries with it also a larger variety of ways of generating miscalibrated understanding. They might therefore not be more secure or shielded from this danger than simulations are. Such judgments are better fleshed out with reference to specific types of models. The type of model can fix the lines for the investigation of the potential dangers for building illusory understanding.

The last point I want to draw attention on has a general strategic flavor. It refers to the fact that we might go too far sometimes with the distinctions and end up with an overdistinction that places the investigation on a wrong track. The aspects related to explanation and understanding in simulations might be more closely linked to ones of the associated models. Judging these aspects could be better engaged in the larger context that includes a more defined models structure. What would be such models? It is first of all, the underlying model on which the simulation is built. In order to understand what are the questions to which the simulation provides answers and potential explanations we have to make recourse to the underlying models and its purposes. This places the simulations in the frame of the research problems and the larger context of the inquiry.

But there is also another modality that involves the construction of other models, i.e. metamodels that could make more explicit some of the explanatory claims

---

<sup>34</sup> J. Epstein, *Agent-based Computational Models and Generative Social Science*, in *Complexity* 4, 5, p. 41–60. (1999), p. 43.

of simulations. A metamodel is a representation at a higher level taking as a target system to be modeled the simulation itself. Such is for example the way we might represent a cellular automaton by a Markovian stochastic process<sup>35</sup>. In agent-based computational economics building metamodels for simulation is already a used practice. The main point suggested by these illustrations is that the investigation on the understanding provided by simulation gains consistency through such techniques.

\*\*\*

In order to draw to an end my discussion, I'll briefly review its main points and recall the main morals. In the first part I've engaged in a short review of the topic of scientific understanding as it was approached in philosophy of science. Though a neglected subject, it was placed in the frame of the major topic of scientific explanation and its approach was marked by two demands: an inherent global character and a close connection to explanation. In order to address the subject with reference to models and simulations I have argued that the two demands have to be reconsidered. On one side we have to make room for a sort of local type of understanding that accommodates the specific characteristic of modeling activities. On the other side we have to embrace a pluralistic view that makes room for the variety of relations that exist between understanding and explanations and decouples the analysis of one from the other.

In the second part I have addressed a distinction advanced by Lehnard that aims to identify the specificity of understanding through simulations. I've challenged his distinction by pointing to aspects that make problematic the separation between a theoretical kind and a pragmatic kind of understanding. The last one obtained through manipulation and intervention is not necessary confined to simulations; on the other side one might claim theoretical insights gained from simulations.

In the last part I discussed the distinction between genuine and fake understanding. Contrary to Kuorikoski's claims on this distinction applied to simulations, I have argued that we do not have stronger reasons to consider simulation to be more vulnerable than models to the dangers of fake understanding.

As a final remark on the topic, we have to admit that the novelty of the subject and the scarcity of existing analysis makes the inquiry into the subject a pioneering endeavor. The aspects discussed are among the few articulated ideas that were formulated on this topic. It is better therefore to proceed cautiously in such areas of research. Drawing on the experience from the previous philosophical debates, especially the one on explanation, we should guard against the dangers of misguided investigations and sterile debates. It is probable better to abstain at this point from grand generalizations and proceed stepwise in constant contact with scientific practice. The benefits of such a move could be valuable not only for philosophers but to scientists as well.

---

<sup>35</sup> C.R. Shalizi, C. Moore, *What Is a Macrostate? Subjective Observations and Objective Dynamics*, see <http://philsci-archive.pitt.edu/1119/>, (2003).

# HOLISMUL CONCEPTELOR ȘTIINȚIFICE LA BACHELARD ȘI CANGUILHEM

IOAN BIRIȘ

**Abstract.** The topic that allows a comparative approach to Bachelard's tradition and Carnap's tradition is the understanding of the scientific concepts. But while Carnap grounds his theory of scientific concepts on similarity, Bachelard uses the principle of relativity, and Canguilhem the axiological principle. Thus, with Canguilhem we have a transition from a theoretical holism of scientific concepts to an axiological holism.

**Keywords:** principle of similarity, principle of relativity, axiological principle, theoretical holism, axiological holism.

De-a lungul secolului XX, în cadrul filosofiei științei și al epistemologiei s-au impus două tradiții importante: pe de o parte, tradiția „continentală” (franceză), cu nume precum cele ale lui Duhem, Koyré, Bachelard, Canguilhem sau Foucault; pe de altă parte, tradiția analitică, având în frunte autori ca Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap, Popper, Quine și alții. Deși cele două tradiții sunt destul de diferite, există și probleme unde se apropie nesperat de mult. O astfel de problemă este aceea a conceptelor științifice, respectiv a dinamicii acestora, așa cum încercăm să arătăm în cele ce urmează prin aplicare asupra concepțiilor lui Bachelard și Canguilhem<sup>1</sup>, în paralel cu cele ale lui Carnap și Quine.

Cercetările epistemologice din perioadele interbelică și postbelică ale secolului XX cu privire la conceptele științifice au acordat atenție îndeosebi formării și transformării acestora<sup>2</sup>. După cum arată Ibarra și Mormann<sup>3</sup>, asocierea lui Bachelard cu Carnap, Quine și cu Wittgenstein poate părea bizară la o primă privire. Pentru că filosofia științei a lui Bachelard a fost ignorată nu doar de către empirismul logic, ci și din partea filosofiei analitice. La rândul său, Bachelard nu

---

<sup>1</sup> În variantă franceză, acest studiu a apărut în Ioan Biriș, *Le holisme des concepts scientifiques chez Bachelard et Canguilhem*, în *Cahiers Gaston Bachelard. Bachelard et Canguilhem*, N<sup>o</sup> 14, 2016, sous la direction de Pierre Guenancia, Maryvonne Perrot et Jean-Jacques Wunenburger, Centre Georges Chevrier, p. 123–135.

<sup>2</sup> Am tratat pe larg despre această problemă în Ioan Biriș, *Conceptele științei*, București, Editura Academiei Române, 2010.

<sup>3</sup> Andoni Ibarra, Thomas Mormann, *L'explication en tant que généralisation théorique*, *Dialectica*, vol. 46, nr. 2, 1992.

pare a fi informat cu privire la rezultatele obținute în acest domeniu de empirismul logic, căci, de exemplu, în studiul său despre logica non-aristotelică, Bachelard nu face vreo referință la Russell/Whitehead (*Principia*), deși logica relațiilor dezvoltată aici se impunea ca o nouă logică non-aristotelică<sup>4</sup>.

Însă interesul pentru înțelegerea conceptelor științifice reprezintă punctul comun care permite apropierea lui Bachelard de reprezentanții empirismului logic și ai filosofiei analitice, precum și a acestora din urmă de Bachelard. Cu precizarea că acest interes are surse diferite<sup>5</sup>: dacă pentru Carnap, pe urmele lui Russel și Whitehead, interesul vine din direcția logicii pentru a sublinia funcția logicii și a teoriei relațiilor ca instrumente ale fundamentării riguroase a conceptelor științifice, Bachelard, utilizând adesea un limbaj intuitiv și metaforic, își manifestă interesul față de rolul dinamizant al matematicii, îndeosebi al geometriei pentru procesul de formare și evoluție a conceptelor științifice.

### 1. EXPERIENȚĂ ȘI CONCEPT. TREI MODELE: CARNAP, BACHELARD ȘI CANGUILHEM

*Carnap și principiul similarității.* În lucrarea sa *Our Knowledge of the External World* (1914), Russell își propunea să explice construcția teoretico-științifică a lumii externe pornind de la experiența sensibilă, adică să realizeze – așa cum spune Quine<sup>6</sup> – visul epistemologilor empiriști. Acest proiect va fi reluat apoi cu toată seriozitatea de către Rudolf Carnap, în lucrarea sa *Der logische Aufbau der Welt* (1928). Analiza conceptelor științifice, va susține Carnap, ne arată că ele pot fi reduse la concepte inițiale (*Wurzelbegriffe*), care se raportează direct la ceea ce este „dat”, la conținuturile experienței sensibile. Din experiența sensibilă obținem „imagini” ale obiectelor din lumea externă. Această idee are o anumită tradiție printre fizicienii și filosofi germani, Herz susținând, de exemplu, că enunțurile și conceptele fizicii pot fi considerate „imagini mentale”. La fel și Boltzmann sau Mach.

Dar ce statut au aceste imagini? În viziunea lui Hertz ele trebuie să răspundă la trei cerințe: a) cerința logică de a fi permise (*zulässig*), adică să nu contrazică principiile logicii; b) cerința empirică de a fi corecte (*richtig*), de a fi în concordanță cu realitatea; c) cerința pragmatică de a fi adecvate (*zweckmässig*), de a fi cât mai simple. Pentru Carnap, aceste condiții pot fi îndeplinite dacă pornim de la experiențele sensibile elementare (*Elementarerlebnisse*), experiențe care sunt originare (*Urelemente*), au un caracter holist și conțin o relație de amintire a asemănării (*Ähnlichkeitserinnerung*).

<sup>4</sup> Ioan Biriș, *Conceptele științei*, ed. cit., p. 262.

<sup>5</sup> Andoni Ibarra, Thomas Mormann, *op. cit.*, p. 153.

<sup>6</sup> Vezi W. V. O. Quine, *From Stimulus to Science*, Massachusetts/ London, Harvard University Press, 1995, p. 10.

Relația de asemănare este fundamentală. Pornind de la ea se poate constitui întregul sistem de cunoaștere. Rezumând punctul său de vedere, Carnap scrie<sup>7</sup>:

Aus dieser Grundbeziehung kann die Teilähnlichkeit in einfacher Weise abgeleitet werden (78). Durch Anwendung der Quasianalyse auf die Ähnlichkeitserinnerungen sind die „Ähnlichkeitskreise“ ableitbar (80) und aus diesen die „Qualitätsklassen“ (81); diese stellen die einzelnen Sinnesqualitäten (einschl. der Gefühle) dar. Aus den Qualitätsklassen ergibt sich leicht die Teilgleichheit (81). Ein Ausblick auf die weiteren Ableitungen führt zu der Vermutung, daß keine weitere Grundrelation erforderlich ist (82)<sup>8</sup>.

Cerințele formulate mai sus arată o grijă deosebită pentru puritatea logică a cunoașterii științifice și pentru simplitatea teoriilor, în paralel cu grija pentru întemeierea experimentală, pentru controlul experienței. Pe această cale se ajunge la ceea ce Quine va numi o epistemologie naturalizată. Sub aspect logic, conceptul științific obținut pornind de la experiențele elementare apare ca o entitate extrasă din conținutul imediat al realității. Este respectată astfel teza logicii tradiționale conform căreia conceptele sunt rezultatul abstractizării. Dar știința modernă a renunțat progresiv la principiul abstractizării și l-a înlocuit cu principiul măsurării. Multe concepte nu sunt abstractizări, ci construcții ale subiectului epistemic. Ceea ce înseamnă că diferitele concepte științifice nu sunt simple definiții, ci adevărate teorii.

În momentul în care conceptele sunt considerate adevărate teorii, înseamnă că se trece la un angajament epistemic, la un proces de explicație a conceptelor. În viziunea lui Carnap, procesul explicației este structurat pe relația *explicandum* – *explicatum*, în sensul că prin explicație, un termen preștiințific (*explicandum*) este transformat într-un concept nou mai precis, mai exact, care va fi numit *explicatum*. Pentru a putea controla rezultatul explicației, respectiv pentru a putea stabili dacă *explicatum*-ul la care s-a ajuns este unul adecvat, Carnap stabilește următoarele condiții: 1) *explicatum*-ul să fie similar *explicandum*-ului; 2) să fie exact; 3) să fie fecund; 4) să fie simplu. Se poate observa însă că în timp ce condițiile (2)-(4) sunt plauzibile, prima condiție, aceea a similitudinii, rămâne cât se poate de problematică<sup>9</sup>.

Un exemplu ilustrativ pentru poziția lui Carnap este acela al conceptului obișnuit de „pește”, considerat ca *explicandum*, și conceptul zoologic precis de *piscis*, în calitatea lui de *explicatum*. În perspectiva lui Carnap, conceptul *piscis* este suficient de similar, de asemănător (chiar dacă cu o anumită toleranță) cu conceptul „pește”, deoarece majoritatea peștilor (adică aproape întreaga extensiune a conceptului de „pește”) este în mod efectiv *piscis* (deși avem și excepții, așa cum

<sup>7</sup> Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, p. 266.

<sup>8</sup> Asemănarea parțială poate fi derivată în mod simplu plecând de la această relație fundamentală (78). Prin aplicarea cvasi-analizei la relația de asemănare reușim să derivăm „cercurile de asemănare” (80) și, pornind de la acestea, „clasele de calitate” (81), care reprezintă calitățile sensibile particulare (ca și sentimentele). Identitatea parțială decurge ușor din clasele de calitate (81). O scurtă privire asupra altor derivări ne conduce să prezumăm că *nu este necesară nicio altă relație fundamentală* (82).

<sup>9</sup> Andoni Ibarra, Thomas Mormann, *op. cit.*, p. 154.

este cazul balenelor). Și invers, marea majoritate a lui *piscis* este „pește” (cu toate că și aici pot fi excepții, așa cum este cazul calului de mare, care nu poate fi considerat un pește tipic). Dacă pentru Carnap aceste diferențe extensionale sunt tolerabile și fără prea mare importanță, în schimb pentru orientările contemporane cognitiviste aceste diferențe reprezintă un motiv foarte serios pentru a dezvolta noi teorii ale conceptului, așa cum sunt cele tipologice, ale prototipului etc. Or, pentru Carnap, *explicatum*-ul *piscis* este unul exact, căci zoologia dispune de metode suficiente pentru a decide dacă o ființă vie aparține sau nu speciei *piscis*. În consecință, fiind îndeplinită condiția (2) (exactitatea), vor fi îndeplinite și condițiile (3) și (4), adică *explicatum*-ul *piscis* va fi simultan și fecund și simplu, pentru că în limitele zoologiei clasificatoare conceptul se dovedește funcțional.

Să observăm însă că modelul propus de către Carnap vizează o anumită dinamică a conceptului, deoarece explicația se impune printr-un proces de trecere de la *explicandum* la *explicatum*, de la o fază pre-științifică a conceptului la o fază științifică, riguroasă. Iar această dinamică este însoțită de un proces de eliminare a unor conotații, de aceea Quine va considera că, la urma urmei, „a explica înseamnă a elimina” (*explication is elimination*)<sup>10</sup>. Simplificând lucrurile, putem spune că dinamica conceptelor în viziunea lui Carnap are următoarea structură:

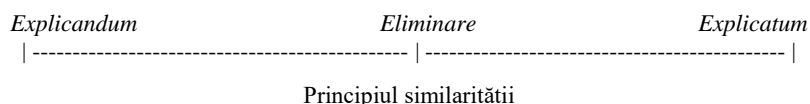


Figura 1. Dinamica conceptelor la Carnap

Cu precizarea, subliniază Quine, că, dacă explicația poate fi identificată cu procesul de eliminare a conotațiilor pre-științifice, aceasta nu înseamnă că orice eliminare înseamnă automat explicație (*Explication is elimination but not all elimination is explication*)<sup>11</sup>. Dacă ne gândim doar la unele dintre cele mai cunoscute concepte din matematică sau din fizică, așa cum sunt conceptele de „număr”, „distanță”, „probabilitate”, „forță” sau „câmp” etc., putem constata ușor că explicația acestora în dinamica științei nu poate fi redusă doar la faza de eliminare.

*Bachelard și principiul relativității.* Perspectiva lui Carnap implică deschiderea către înțelegerea conceptelor în calitate de teorii. Un pas hotărât în această direcție face Gaston Bachelard când explică unele concepte științifice din domeniul fizicii. Bachelard manifestă, și el, un interes maxim pentru experiența științifică, având în vedere, în mod deosebit, situația din mecanica cuantică. La începutul lucrării sale *Le rationalisme appliqué*, Bachelard notează<sup>12</sup>:

<sup>10</sup> Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge/Massachusetts, M.I.T. Press, 1980, p. 260.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>12</sup> Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, troisième édition, Paris, PUF, 1966, p. 1. (Urmărind cu atenție, respectiv cu un interes pasionat activitatea din fizica contemporană, vedem cum se animă

En suivant avec attention, c'est-à-dire avec un intérêt passionné, l'activité de la Physique contemporaine, on voit s'animer un dialogue philosophique qui a le mérite d'une exceptionnelle précision: le dialogue de l'expérimentateur pourvu d'instruments précis et du mathématicien qui ambitionne d'informer étroitement l'expérience.

Totodată, Bachelard este de acord că noua experiență științifică are nevoie de o logică non-aristotelică. În esență, principiul identității din vechea logică nu mai rezistă. Apreciind în mod deosebit articolul lui Oliver L. Reiser, *Non-Aristotelian Logic and the Crisis in Science* (publicat în *Scientia*, 1937, vol. III), Bachelard subliniază că propozițiile științifice de observație trebuie să fie nuanțate în funcție de noile experiențe. De exemplu, în conformitate cu logica aristotelică, vom scrie despre observațiile cuantice:

- 1 Electronul este un corpuscul;
- 2 Electronul este un fenomen ondulatoriu.

Dar în acest caz propozițiile 1) și 2) se exclud reciproc. Problema nu este a fizicii, ci a logicii aristotelice. În astfel de situații logica trebuie schimbată, pentru a fi în acord cu experiența. De aceea, propozițiile 1) și 2) pot fi scrise în felul următor:

1\*) În anumite cazuri, funcția electronică se concentrează într-o formă corpusculară;

2\*) În anumite cazuri, funcția electronică se extinde într-o formă ondulatorie.

Noua formulare estompează principiul identității, astfel că propozițiile 1\*) și 2\*) nu mai sunt atât de brutal opuse.

Concluzia ce se poate reține în plan filosofic din noile experiențe ale fizicii, consideră Bachelard, este aceea că principiul identității din logica aristotelică trebuie înlocuit cu principiul dialectizării, sau poate, mai bine spus, cu principiul relativizării (în acord cu noua fizică relativistă). Așadar, după opinia noastră, deși Bachelard se apropie de poziția lui Carnap prin recunoașterea experienței științifice ca punct de plecare în teoria conceptului, el se va îndepărta în același timp prin postularea altui principiu în punctul de plecare (în locul principiului similarității, Bachelard instituie principiul relativizării). Apoi, dacă la Carnap constituirea sistemului de cunoaștere presupune o continuitate puternică de la asemănarea inițială până la concept, la Bachelard constatăm o aderență susținută la teza discontinuității cunoașterii, în consonanță cu principiile dialecticii.

Cunoașterea științifică, ne spune Bachelard, se constituie întotdeauna împotriva a ceea ce se numește „cunoaștere comună”. Pe drumul elaborării conceptelor științifice vom întâlni mereu obstacole și rupturi. Filosofia lui Bachelard a conceptului nu poate fi înțeleasă fără ideile de „obstacol” și de „ruptură”<sup>13</sup>. Luând ca exemplu conceptul de „masă” din fizică, Bachelard subliniază că, la început, pentru cunoașterea comună, acest concept corespunde la o apreciere cantitativă

---

un dialog filosofic care are meritul unei precizii excepționale: dialogul experimentatorului dotat cu instrumente precise și al matematicianului care urmărește să în-formeze cât mai precis experiența).

<sup>13</sup> Vezi și Michel Fabre, *Formation et problématisation chez Gaston Bachelard*, Cahiers Gaston Bachelard, N° 9, 2007, *Bachelard, Gonseth, Piaget: l'éducation ouverte*, p. 36.

grosolană. În timp, această apreciere nu mai rezistă, constituindu-se într-un obstacol. Înlăturarea obstacolului va conduce la o ruptură, după care conceptul de masă va corespunde, într-o a doua fază, unei obiectivități instrumentale. În cea de-a treia fază, după alte obstacole și rupturi, conceptul va îmbrăca forma  $F = m \cdot a$ ; în fine, în faza actuală, formula adecvată este  $E = m \cdot c^2$ .

Astfel, modelul subiacent concepției lui Bachelard poate fi sintetizat, după opinia noastră, în felul următor:

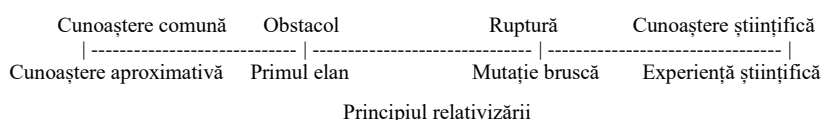


Figura 2. Dinamica conceptelor la Bachelard

Ce ne aduce nou modelul lui Bachelard? Față de modelul lui Carnap, centrat pe operația de eliminare a conotațiilor preștiințifice din *explicandum*, perspectiva lui Bachelard ne conduce către o considerare a *explicatum*-ului drept *teorie explicativă* pentru geneza unui concept. Pentru ca *explicatum*-ul să fie adecvat, acesta trebuie să satisfacă în mare aceleași condiții pe care le pusesese și Carnap<sup>14</sup>: 1) teoria explicativă trebuie să fie aplicabilă unui număr suficient de cazuri ale *explicandum*-ului; 2) să fie exactă; 3) să fie fecundă; 4) să fie simplă. După cum se poate observa, dacă în modelul explicației logice construit de Carnap se propunea înlocuirea directă a *explicandum*-ului cu un *explicatum*, în modelul lui Bachelard e vorba de o relație mai indirectă între ceea ce constituie teoria explicativă cu rol de *explicatum* și cazurile sale de aplicație.

*Canguilhem și principiul axiologic.* Pentru modelul lui Carnap, precum și pentru acela al lui Bachelard, pasul esențial îl reprezintă trecerea de la *explicandum* la *explicatum*, la Carnap pe baza unui nucleu similar, la Bachelard pe baza unei reconstrucții teoretice. Dar și într-un caz și în celălalt e vorba, în ultimă instanță, de un proces de deducere a conceptului științific din pre-conceptul existent. Altfel spus, e vorba despre un proces de implicație a *explicatum*-ului de către *explicandum*. Logic vorbind, acest proces nu este îndeajuns de clar, deoarece, după cum se cunoaște, implicația materială a lui Russell permite situații ce pot părea paradoxale, când atecedentul este fals și implicația adevărată.

Canguilhem intuiește acest lucru, deși nu este preocupat în mod special de logică. La fel cu Carnap sau Bachelard, Canguilhem este foarte interesat de experiența științifică, în mod deosebit din domeniul medicinei și fiziologiei. El își dă seama destul de repede că nu doar în fizica cuantică observatorul poate modifica realitatea, ci la fel de bine și în fiziologie. Amintind că Claude Bernard era conștient de faptul că anumite perturbări din experiență ajung să producă modificări în organism, Canguilhem scrie în principala sa lucrare, *Le normal et le pathologique* (1966)<sup>15</sup>:

<sup>14</sup> Andoni Ibarra, Thomas Mormann, *op. cit.*, p. 158.

<sup>15</sup> Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, 12<sup>e</sup> edition, Paris, PUF, 2015, p. 123–124. (Când teoreticienii contemporani ai mecanicii ondulatorii își fac un titlu de glorie din descoperirea că



Quand on fait gloire aux théoriciens contemporains de la mécanique ondulatoire d'avoir découvert que l'observation trouble le phénomène observé, il se trouve, comme en d'autres cas, que l'idée est un peu plus vieille qu'eux-mêmes.

Au cours de ses recherches, le physiologiste doit affronter trois sortes de difficultés. D'abord il doit être assuré que le sujet dit normal en situation expérimentale est identique au sujet de même espèce en situation normale, c'est-à-dire non artificielle. Ensuite il doit s'assurer de la similitude de l'état pathologique par réalisation expérimentale et de l'état pathologique spontané [...]. Enfin le physiologiste doit comparer le résultat des deux comparaisons précédentes.

Este meritul lui Canguilhem de a fi subliniat că, așa cum legile mecanicii ondulatorii nu pot fi formulate fără referință la observație, cu atât mai mult legile vieții nu pot fi formulate în lipsa unui agent cognitiv, a unui subiect. «Pour rendre la vie intelligible dans l'espace de la biochimie en introduisant le terme de sujet, il faut bien partir de l'expérience de la subjectivité»<sup>16</sup>. De la experiența subiectivității pornea și Carnap. Deosebirea constă în faptul că pe Carnap îl interesa ca principiu relația logică de asemănare, pe când Canguilhem este interesat de intervenția subiectului în constituirea experienței, intervenție care este una normativă. «Mais nous avons l'ambition – subliniază Canguilhem<sup>17</sup> – de contribuer au renouvellement de certains concepts méthodologiques, en rectifiant leur compréhension au contact d'une information médicale».

Viața însăși, consideră Canguilhem, «est en fait une activité normative»<sup>18</sup>, o normativitate biologică. Din acest motiv Canguilhem va institui, pentru modelul său al dinamicii conceptelor științifice, principiul axiologic. Dinamica conceptuală presupune și pentru acest savant o fază a cunoașterii comune, fază în care adesea termenii sunt echivoci. Așa se întâmplă și în cazul conceptului de „normal” în medicină. El este echivoc, deoarece, așa cum arată dicționarele mai vechi, desemnează simultan un fapt și «o valoare atribuită acestui fapt». Iată de ce, o fază distinctă în dinamica conceptelor trebuie să fie aceea a clarificărilor conceptuale, având ca finalitate stabilirea univocității termenului analizat.

Dacă se ajunge la un termen cu semnificație univocă, atunci va fi mai ușor de realizat următoarea fază, respectiv faza de control experimental, unde se întâlnesc

---

observația perturbă fenomenul observat, ei descoperă, ca în atâtea alte cazuri, că ideea e mult mai veche. În cursul cercetărilor sale, fiziologul trebuie să înfrunte trei tipuri de dificultăți. Mai întâi, el trebuie să se asigure că subiectul zis-normal în situație experimentală este identic cu subiectul de aceeași specie în situație normală, adică non-artificială. În al doilea rând, el trebuie să se asigure de similitudinea dintre starea patologică din cadrul experimental și starea patologică spontană [...]. În fine, fiziologul trebuie să compare rezultatele celor două comparații precedente).

<sup>16</sup> Georges Canguilhem, *Préface*, vol. André Pichot, *Éléments pour une théorie de la biologie*, Éd. Maloine, 1980, p. 3–4. (Pentru a face viața inteligibilă în spațiul biochimiei, prin introducerea termenului de subiect, trebuie să pornim de la experiența subiectivității).

<sup>17</sup> Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, ed. cit., p. 8. (Dar noi avem ambiția de a contribui la reînnoirea anumitor concepte metodologice, rectificând înțelegerea lor în prezența unei informații medicale).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 102 (este, în fapt, o activitate normativă).

cele trei tipuri de dificultăți amintite în citatul de mai sus: identitatea subiectului în experiment și în situația normală; similitudinea stării patologice din experiment și a stării patologice spontane; compararea rezultatelor. Adică nu trebuie uitat că laboratorul experimental este un nou mediu în care o anumită viață își poate institui normele sale. Ceea ce înseamnă că extrapolările trebuie controlate și ele. Pentru că «il ne se peut pas que les allures de la vie en laboratoire ne retiennent pas quelque spécificité de leur rapport au lieu et au moment de l'expérience»<sup>19</sup>.

Putem, acum, să schițăm și modelul subiacent concepției lui Canguilhem:

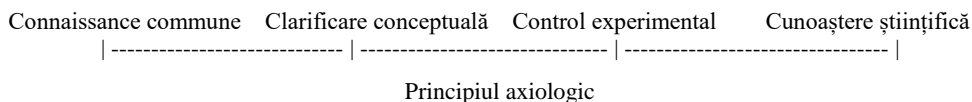


Figura 3. Dinamica conceptelor la Canguilhem

## 2. DE LA HOLISMUL TEORETIC LA HOLISMUL AXIOLOGIC

După cum s-a observat din cele arătate până aici, cu ideile lui Bachelard ne situăm în perspectiva unei explicații teoretice, deoarece în acest caz este vorba despre un proces de reconstrucție teoretică a genezei conceptelor științifice, despre o dialectică a noțiunilor. Pornind de la ideea că diversele concepte ale științei trec prin diferite faze până când ajung la maturitate, Bachelard va susține fără dubiu că există un progres științific, respectiv „un progres filosofic al noțiunilor științifice”<sup>20</sup>.

O demonstrație în acest sens este propusă de către filosoful francez cu privire la conceptul de *masă*, așa cum s-a amintit deja. Pentru holismul teoretic specific lui Bachelard sunt importante acum ultimele două faze ale conceptului de masă, cele din fizica newtoniană și din fizica einsteiniană. Atunci când Newton reușește o fundamentare a mecanicii raționale, noțiunea de masă va fi definită „într-un corp de noțiuni”, nu ca element „primitiv” de experiență nemijlocită, directă și imediată ( $F = m \cdot a$ ). Cu Newton, masa va fi definită ca raportul dintre forță și accelerație. Noțiunile de forță, accelerație, masă se stabilesc în mod corelativ într-un raport clar rațional pentru că acest raport este perfect analizat prin legile raționale ale aritmeticii<sup>21</sup>. Se poate aprecia că progresul este acum pasul de la folosirea simplă și absolută a conceptului la folosirea sa corelativă, în solidaritate cu alte concepte.

Prin utilizarea sa în mecanica lui Newton, conceptul de masă trece de la aspectul static la aspectul dinamic, atrage atenția Bachelard. Dacă până la Newton masa era studiată sub aspectul cantității de materie, deci în „ființa ei”, după

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 125 (nu se poate ca aspectele, comportamentele vieții în laborator să nu rețină o anumită specificitate a relației lor cu locul și cu momentul experienței).

<sup>20</sup> Gaston Bachelard, *Dialectica spiritului științific modern*, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 284.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 289.

Newton ea va fi studiată în devenirea fenomenelor, respectiv ca un „coeficient al devenirii”. În acest proces experienței i se adaugă o matematică specială cu rol raționalizator, care va permite deducții formale, astfel încât cu Lagrange, cu Poisson și cu Hamilton vor fi introduse „forme mecanice” tot mai generale. Totodată, în cadrul raționalismului newtonian, datorită folosirii corelative a noțiunilor „într-un corp de noțiuni”, conceptele științifice se comportă aidoma unor „atomi noționali”. De aceea Bachelard consideră că aici conceptele sunt un fel de „constituenți *a priori* ai filosofiei metrice”.

Când va intra într-o nouă fază, aceea a relativității impusă de concepția lui Einstein, noțiunea de masă va suferi un proces de deschidere din interiorul ei, apreciază Bachelard. Până la Einstein, conceptul de masă avea toate funcțiile „oarecum externe”, deoarece conceptul funcționa numai în compunere cu alte concepte, cele de forță și accelerație. În cadrul paradigmei relativiste situația se schimbă, noțiunea de masă este privită sub aspectul structurii sale funcționale interne.

Într-adevăr, Relativitatea descoperă că masa, considerată altădată prin definiție ca independentă de viteză, absolută în timp și spațiu, bază legitimă a unui sistem de unități absolute, este o complicată funcție de viteză. Masa unui obiect este deci relativă la deplasarea acestui obiect. E zadarnic să se creadă în posibilitatea de a defini o masă de repaus care ar aparține ca un aspect propriu acestui obiect. Repausul absolut n-are sens. Și nici noțiunea de *masă absolută* n-are sens. Este imposibil să te sustragi Relativității atât în privința masei cât și a determinărilor spațio-temporale<sup>22</sup>. În locul unei noțiuni simple de masă (un atom noțional) avem acum o noțiune complexă. Pentru fizica relativistă masa nu va mai fi eterogenă în raport cu energia (din moment ce  $E = m \cdot c^2$ ), iar această situație complică și funcționalitatea „externă” a noțiunii, căci masa nu se va mai comporta la fel în raport cu accelerația tangențială și cu accelerația normală.

Alegerea de către Bachelard a noțiunii de masă pentru a-și ilustra concepția privind explicația conceptelor științifice prin intermediul procesului de reconstrucție a genezei respectivelor concepte s-a dovedit a fi una inspirată și cu putere de exemplu. Căci, după cum relevă și studii recente, după noțiunile de spațiu și timp, conceptul de masă se dovedește a fi cel mai fundamental concept al fizicii, mai ales de când Einstein a echivalat masa cu energia. Ba, mai mult, s-a susținut în mod argumentat că „spațiu-timpul nu există fără masa-energie”<sup>23</sup>. Progresele remarcabile din ultimele decenii în domeniile fizicii experimentale și teoretice, îndeosebi din teoria generală a relativității și din teoria particulelor elementare, au îmbogățit foarte mult cunoașterea privind natura masei, așa încât vorbim astăzi de masa inerțială, de masa gravitațională activă și de masa gravitațională pasivă<sup>24</sup>.

Din cele arătate până aici decurge limpede că trecerea de la *explicandum* la *explicatum* presupune situarea conceptelor într-o structură inferențială și, respectiv,

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 291–292.

<sup>23</sup> Max Jammer, *Concepts of Mass in Contemporary Physics and Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. VII.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 6.

într-o perspectivă dinamică. Capacitatea inferențială a subiectului cunoscător permite accesul la rețeaua conexiunilor dintre concepte, ceea ce ne conduce la judecarea conceptelor în solidaritatea noțională despre care vorbea Bachelard, adică la o perspectivă holistă asupra conceptelor. Holismul teoretic ne spune că posedarea anumitor concepte antrenează posesia altora. Apoi, perspectiva holistă implică faptul că orice schimbare a unui concept antrenează modificări ale relațiilor sale cu celelalte concepte cu care se află în conexiune. Toate aceste elemente conduc la ideea că diferitele concepte ale științei sunt mici teorii.

Ceea ce pune în evidență caracterul holist teoretic al conceptelor științifice este raționalismul aplicat. Raționalismul aplicat în diversele sale forme permite generalizări care evidențiază emergența totalității, a holismului teoretic, adică a situării conceptelor în conexiunea lor solidară cu întregul explicativ. «Dans toutes ces occasions, on voit le rationalisme s'installer comme une méthode de généralisation conduisant à une conscience de totalité»<sup>25</sup>.

Fără îndoială, holismul epistemic (deci și cel teoretic, ca parte a celui epistemic) este „largement admis de nos jours, au moins sous la forme approximative selon laquelle l'expérience ne peut entrer en conflit avec des énoncés particuliers, mais seulement avec des théories plus ou moins développées. Si c'est vrai, alors cela devrait s'appliquer aussi aux théories linguistiques et psychologiques (empiriques) autant qu'aux théories physiques et donner lieu à des versions épistémiques (et par conséquent relativement noncontroversées) de holismes linguistiques, psychologiques et psycho-linguistiques”<sup>26</sup>.

Trebuie să recunoaștem însă că holismul epistemic (teoretic) profesat de Bachelard este unul inferat, este rezultatul dinamicii conceptuale. Nu poate exista însă și un holism „dat”, un holism al experienței chiar de la începutul ei? La o astfel de întrebare pare să ne răspundă Canguilhem. El acceptă și încorporează în teoria sa principiul relativizării promovat de către Bachelard, dar simte nevoia să depășească starea inferențială, epistemică, pentru a sonda în ontologia viului. Nu este nevoie să intrăm în toate amănuntele analizei sale cu privire la conceptul de „normal” în medicină. Reținem doar că termenul „normal” semnifică ceea ce relevă normele, ceea ce funcționează în conformitate cu normele, adică este vorba – în concepția lui Canguilhem – de existența unei legi (reguli) fizice în organismul viu (și pentru el), astfel încât sunt permise variante calitative în timp ce respectiva lege sau normă conferă o determinare internă pentru organism. Altfel spus, legile sau regulile după care este menținut echilibrul auto-reglator al sistemului organic sunt, de fapt, norme.

<sup>25</sup> Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, ed. cit., p. 18. (În toate aceste situații vedem cum raționalismul se instalează ca o metodă de generalizare ce conduce la o conștiință a totalității).

<sup>26</sup> Daniel Laurier, *Holismes*, en Pascal Engel (ed.), *Lire Davidson. Interprétation et holisme*, Paris, Édition de l'Éclat, 1994, p. 144. (pe larg admis în zilele noastre, cel puțin sub forma aproximativă conform căreia experiența nu poate intra în conflict cu enunțurile particulare, ci doar cu teoriile mai mult sau mai puțin dezvoltate. Dacă așa stau lucrurile, atunci aceasta ar trebui să se aplice la fel de bine teoriilor lingvistice și psihologice (empirice), precum și teoriilor fizice, dând naștere versiunilor epistemice – și, în consecință, într-un mod necontroversat – holismelor lingvistice, psihologice și psiho-lingvistice).

În acest înțeles al termenului „normal”, normativitatea vitală este un „dat”<sup>27</sup>. Dimensiunea axiologică este constitutivă viului: «s’il existe des normes biologiques c’est parce que la vie, étant non pas seulement soumission au milieu mais institution de son milieu propre, pose par là même des valeurs non seulement dans le milieu mais aussi dans l’organisme même. C’est ce que nous appelons la normativité biologique»<sup>28</sup>.

Iar această normativitate biologică, respectiv conceptele de „normal” și „patologic” nu au sens decât dacă sunt aplicate organismului, individului înțeles ca totalitate coerentă, deoarece nu se poate vorbi de ceva viu decât la nivel de individ, de organism. Organismul este acela care se află la originea normelor datorită activității sale. Iată de ce perspectiva nu poate fi decât una holistă de natură axiologică. Holismul lui Canguilhem devine unul practic-axiologic, întrucât la baza analizei epistemologice este postulată acțiunea în raport cu cunoașterea.

Canguilhem este conștient de faptul că mai ales cercetătorii practicieni, experimentatorii au rezerve<sup>29</sup> față de conceptul de totalitate și de abordările holiste. Însă, analiza sa profundă a conceptelor fundamentale de „normal” și „patologic” pentru lumea viului îl îndreptățește să susțină în mod hotărât că organismul trebuie tratat ca o totalitate. Și, spre deosebire de totalitățile inferate, cele epistemice, totalitățile viului sunt „date”, sunt reale și naturale. Holismul lui Canguilhem este, astfel, unul mai profund, unul ontologic. Pentru Canguilhem, holismul conceptual este îndreptățit pentru că se bazează pe cel ontologic.

---

<sup>27</sup> Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, ed. cit., p. 135.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 203. (Dacă există norme biologice, aceasta se întâmplă deoarece, viața, fiind nu doar supunere la mediu, ci instituire a propriului său mediu, prin aceasta pune valori nu numai în mediu, ci, la fel, în organismul însuși. Este cea ce numim normativitate biologică).

<sup>29</sup> Georges Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, Les études philosophiques, n° 1, 1966, p. 11.



# O INCURSIUNE ÎN INCOMENSURABILITATEA EXEMPLULUI PARADIGMATIC

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

**Abstract.** The example contributes to knowledge, regardless of its status as ideal model, type or as concrete fact that illustrates a thesis. The example is a type of truth. It illustrates a correspondence or it contributes to the coherence of a theory, or it underlines a relation of identity, or a pragmatic relation etc. From this perspective of example as truth, we may consider that providing examples represents the most persistent reaction to skepticism, according to which we cannot know anything. In this study we insist on the example model, reversing somewhat the orientation of Kuhnian theory, we stop at the idea of example as truth that can be inherited ("the inherited knowledge" from Popper) and arrive at example as a "piece" of knowledge in its own rights (justified true belief). Then, we discuss the situation when one cannot sustain the equality between justified true belief and knowledge (the Gettier problem), and what can we understand by the incommensurability of the paradigmatic example.

**Keywords:** knowledge, truth, model, justified true belief, the Gettier problem.

În lucrările sale, Michael Polanyi<sup>1</sup> abordează „cunoașterea tacită” argumentând în legătură cu această sintagmă și ideea că putem să fim în situația în care știm mai mult decât putem spune. O situație de acest gen identificăm în zorii instituirii unei noi teorii științifice. O altă situație este aceea în care omul de știință se adaptează la o nouă teorie și este nevoit să își „traducă” o parte cât mai mare din bagajul de cunoștințe în noile perspective care se deschid. Desigur, acesta, pe de o parte, va putea exprima mai puțin decât știe și, pe de altă parte, va trebui să renunțe la o parte dintre cunoștințele care nu se mai potrivesc cu noul *worldview*. Viziunea despre lume formează încredințări (credințe) și opinii, care susțin valori și atitudini, pentru a influența mai departe comportamentele, abilitățile și cultura. Toate elementele din acest lanț structural își găsesc echivalentul și în domeniul științific.

Dicționarul explicativ al limbii române din 2009 definește exemplul astfel: „EXÉMPLU, *exemple*, s. n. 1. Ceea ce servește drept model, ceea ce servește pentru a ilustra ceva; persoană care, prin calitățile sale, poate servi drept model; pildă. ◇ Expr. *A da* (sau *a fi*) *exemplu* = a se purta astfel încât să trezească și în alții

---

<sup>1</sup> Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

dorința de a-l imita, a constitui un model demn de urmat. *A da de* (sau *ca*) *exemplu* = a atrage atenția asupra unor persoane, a unor lucruri etc., pentru a îndemna pe alții să le imite. *A urma exemplul* (cuiva) sau *a lua* (pe cineva sau ceva) *de* (sau *drept*) *exemplu* = a imita (pe cineva sau ceva). 2. Caz sau fapt tipic care întrunește caracteristicile unei categorii întregi, citat pentru a lămuri, a sprijini o idee, o demonstrație. ◇ Loc. adv. *De exemplu* = de pildă, bunăoară. [Pr.: *eg-zem-*] – Din fr. *exemple*, lat. *exemplum*.” NODEX din 2002 aduce semnificații situate chiar mai aproape de domeniul cunoașterii: „EXEMPLU ~e n. 1) Obiect care servește drept orientare pentru reproducere sau pentru imitație; fason; mostră; model. ◇ A da (sau a fi) ~ a da sau a servi drept model de urmat. 2) Fapt concret care ilustrează o teză; pildă. 3) Model ideal care întrunește caracterele esențiale ale unui grup de obiecte sau fenomene similare; tip. fr. *exemple*, lat. *exemplum*.”<sup>2</sup>

Ca model ideal sau ca fapt concret care ilustrează o teză exemplul contribuie la cunoaștere. Exemplul este un tip de adevăr: fie ilustrează o corespondență, fie contribuie la coerența unei teorii, fie subliniază o relație de identitate, fie o relație pragmatică etc. Din această perspectivă a exemplului ca adevăr, putem considera că exemplificarea este cel mai persistent atac împotriva scepticismului „tare”, care susține că nu putem ști nimic.

Rolul exemplelor-model, cu un impact mai substanțial în epistemologie, care surprind un aspect al cunoașterii și îl clarifică sau îl evidențiază, să le numim exemple paradigmatică, este tocmai de a aduce la lumină acel conținut tacit al cunoașterii și de a ușura înțelegerea unei anume perspective. Exemplul „îmbânzește” comunicarea în sensul în care face mai ușoară comunicarea unor enunțuri teoretice.

Dacă, în general, exemplul este manifestarea unei funcții metonimice, a gândirii și percepției realității, precum și a comunicării, fiind în cele mai multe situații, fie în mod direct, fie indirect și, în același timp, fie în mod explicit, fie implicit, o parte dintr-un întreg, relevantă pentru întreg, putem preciza faptul că în conceptul de exemplu se poate identifica o sferă de semnificații centrale privind rolul acestuia de a servi drept model clarificator (numai că acest lucru se realizează în fapt în modalități foarte diferite, fie prin diverse feluri de apropiere de concret, fie prin variate abstractizări).

Exemplele nu se rezumă la fapte și observații. Ca urmare, în această incursiune descriptivă pe care o abordează lucrarea, dimensiunea incomensurabilă a conceptului de exemplu este atât explicită, cât și implicită. În mic, exemplul este *worldview*, *Gestalt*, dar poate surprinde și schimbarea de *Gestalt*. Putem evoca aici schimbarea perceptuală care se petrece în reprezentarea celebră a femeii bătrâne-tinere sau aceea care este surprinsă prin reprezentarea raței-iepure a lui Wittgenstein.

În cele ce urmează vom descrie aspecte privind heterogenitatea care însoțește semnificația sau complexul de semnificații asociate exemplului de tip paradigmatic în câteva contexte semnificative din punct de vedere epistemologic, fără a epuiza subiectul valorii și funcției exemplului în cunoaștere.

<sup>2</sup> Cf. <https://dexonline.ro/definitie/Exemplu/paradigma>, accesat la 8 aprilie 2016.



Cunoașterea favorizează două tipuri de raționament: deductiv și inductiv. În raționamentul deductiv exemplul poate funcționa ca premisă. Avem în minte silogismul clasic unde regăsim un exemplu drept ce-a de-a doua premisă: Toți oamenii sunt muritori. Socrate este om. Deci: Socrate este muritor. Orice alt exemplu se poate încadra în rol de premisă într-un astfel de raționament deductiv. Spre exemplu: Toate florile tăiate (culese) se ofilesc la un moment dat. Laleaua primită e o floare tăiată (culeasă). Deci: Laleaua primită se va ofili la un moment dat. În inferență, pașii, itemii sau premisele pot fi exemple, ilustrând ceea ce e particular, întărind anumite caracteristici, premisă după premisă, și indicând în concluzie un rezultat cu un grad mai mare de generalitate. Spre exemplu: Ghiocelul are o inflorescență, tulpină, frunze și rădăcină. Brândușa are o inflorescență, tulpină, frunze și rădăcină. Mușetelul are o inflorescență, tulpină, frunze și rădăcină. Trandafirul are o inflorescență, tulpină, frunze și rădăcină. Laleaua are o inflorescență, tulpină, frunze și rădăcină. Zambila are o inflorescență, tulpină, frunze și rădăcină ș.a.m.d. În concluzie, în general, florile au o inflorescență, tulpină, frunze și rădăcină. Cu cât sunt mai multe exemplele, cu atât se conturează mai precis și mai convingător un model generator de cunoaștere.

Descrierea îngăduie și favorizează exemplificarea, pe când raționamentul îngăduie și favorizează dezvoltarea conținuturilor logice, relațiile cauzale și în special abstractizarea. Exemplul este implicat în orice raționament relevant pentru justificarea unor enunțuri și pentru descoperirea adevărului despre un aspect sau altul ale realității. Exemplele sunt indicii parțiale, fiind elemente-suport ale justificării. Dar exemplele sunt uneori cunoaștere propriu-zisă, fiind enunțuri ce reprezintă convingeri sau încredințări adevărate și justificate, enunțuri din care se consideră cunoașterea alcătuită, în general.

În acest studiu insistăm asupra exemplului model, cumva inversând sensul teoriei kuhniene, ne oprim la exemplu ca adevăr ce poate fi moștenit („cunoașterea moștenită” de la Popper) și vom ajunge la exemplu ca „piesă” a cunoașterii cu drepturi depline (*justified true belief* sau încredințarea adevărată și justificată) și, în fine, la situația în care exemplul arată că nu întotdeauna se poate susține semnul egal între o *justified true belief* și cunoaștere (problema Gettier), iar în final conturăm o discuție pe marginea a ceea ce s-ar putea numi incommensurabilitatea exemplului paradigmatic.

În acest context explicativ, paradigma științifică include un set de exemple cu privire la ceea ce se poate numi fie „știință”, fie „actualitate în știință”, fie „eroare” etc. Sunt elemente de tip cadru sau matrice, pentru științificitatea unui demers și pentru o anumită comunitate științifică. Prin corelație putem înțelege că exemplele cele mai relevante pentru epistemologie, exemplele paradigmatică, după cum le-am denumit mai sus, pot avea, la un nivel simplificat, de asemenea, conținuturi privind ceea ce o comunitate științifică numește fie „știință”, fie „actualitate în știință”, fie „eroare” etc.

Pentru Thomas Kuhn<sup>3</sup> o paradigmă științifică este într-o primă instanță un *instrument*<sup>4</sup>, dar un instrument de tip special deoarece este în același timp o

<sup>3</sup> Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, cu un studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 44–45.

*realizare științifică înțeleasă și acceptată de o majoritate a oamenilor de știință.* Dar și în sens invers, putem considera că exemplul este un instrument, și atunci când este enunț ilustrativ cu un conținut științific explicit sau cel puțin implicit, care este înțeles și acceptat de o majoritate a oamenilor de știință. În această perspectivă, știința se întemeiază pe realizările științifice trecute, între care, cele mai modeste sunt bunele exemple, și generează eventual perspective noi, adică noi ilustrări din care pot să se înfirișe noul, sau realizările științifice viitoare.

Știința, teoria și practica științifică, se dezvoltă de la exemplu la exemplu, de la problemă la problemă și de la soluționări exemplare la soluționări exemplare. Dar toate acestea sunt până la urmă exemple. Paradigma este în același timp un model și o *imagine*<sup>5</sup> despre cum stau lucrurile, un exemplu despre starea cunoașterii, care participă la imaginea de ansamblu despre știință, în general, precum și la caracterizarea aspectelor particulare și concrete ale științei. „Dacă este considerată mai mult decât un inventar de anecdotică sau cronologie, istoria poate produce o transformare decisivă în imaginea despre știință dominantă astăzi. Această imagine a fost până acum dedusă, chiar de oamenii de știință, mai ales din studiul realizărilor științifice încheiate, așa cum apar ele consemnate în opere clasice și, mai recent, în manualele din care fiecare nouă generație științifică își învață meseria.”<sup>6</sup>

Procesul prin care o generație științifică „își învață meseria” include într-o narațiune mai generală un set de exemple, de soluții exemplare la anumite probleme exemplare pentru paradigma îmbrățișată, deși narațiunea respectivă nu este neapărat omogenă. Pentru Thomas Kuhn știința este o constelație de fapte, teorii și metode, constelație ce se menține o vreme ca știință normală sau care este zdruncinată și până la urmă înlocuită în urma unei revoluții științifice. Paradigma stă astfel măturie pentru o transformare conceptuală și evidențiază „competiția între fragmente ale comunității științifice”<sup>7</sup> și „contextul descoperirii”<sup>8</sup> elementului științific și nu pe cel „al justificării”<sup>9</sup>.

După cum arătăm în capitolul „Conceptul de paradigmă la Thomas Kuhn”<sup>10</sup> necesitatea introducerii conceptului de „paradigmă” pornește pentru Thomas Kuhn de la următoarele întrebări: „De ce este realizarea științifică concretă (ca reper al angajării profesionale) anterioară diferitelor concepte, legi, teorii și puncte de vedere ce pot fi abstrase din ea? În ce sens o paradigmă comună este o unitate fundamentală pentru cercetătorul dezvoltării științei, o unitate care nu poate fi pe deplin redusă la constituenții ei logici elementari care ar putea funcționa în locul ei?”<sup>11</sup> Presupozițiile acestor întrebări sunt următoarele: 1. „Realizarea științifică

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Vezi Henrieta Anișoara Șerban, „Conceptul de paradigmă la Thomas Kuhn”, în volumul *Thomas Kuhn despre revoluție și paradigmă în dezvoltarea științei*, coord. Angela Botez și colab., București, Edit. ProUniversitaria, 2014, p. 220–243.

<sup>11</sup> Th. Kuhn, *op. cit.*, p. 54.

concretă (ca reper al angajării profesionale) este anterioară diferitelor concepte, legi, teorii și puncte de vedere ce pot fi abstrase din ea”; și 2. „O paradigmă comună este o unitate fundamentală pentru cercetătorul dezvoltării științei, o unitate care nu poate fi pe deplin redusă la constituenții ei logici elementari care ar putea funcționa în locul ei.” Aceste presupoziii pot constitui împreună o altă definiție a „paradigmei”: O paradigmă este o realizare științifică concretă (ca reper al angajării profesionale) anterioară diferitelor concepte, legi, teorii și puncte de vedere ce pot fi abstrase din ea și o unitate fundamentală pentru cercetătorul dezvoltării științei, o unitate care nu poate fi pe deplin redusă la constituenții ei logici elementari care ar putea funcționa în locul ei. De aici, nu rezultă nicidecum o argumentare a incommensurabilității paradigmelor, ci o argumentare pentru caracterul lor bine conturat, dar deschis, în calitate de furnizoare fertile de concepte, legi, teorii și puncte de vedere, fertilitate care asigură și imposibilitatea reducerei lor la constituenții logici elementari.

În același context, arătăm că acest concept de paradigmă vine de la un cercetător familiarizat cu științele fizice, iar exemplele date se bazează pe o științificitate experimentată și probată în cadrul acestui domeniu: „Asimilarea unei paradigme și a cercetării mai esoterice pe care ea o favorizează este un semn de maturitate în dezvoltarea oricărei științe. (...) Transformările paradigmelor opticii sunt revoluții științifice, iar *tranziția succesivă de la o paradigmă la alta prin revoluție constituie modelul obișnuit de dezvoltare a științei mature*”<sup>12</sup>. Relativa lipsă de continuitate și omogenitate a demersului științific, fragmentaritatea tradiției științifice în general, prezintă avantajul iluminării unor noi perspective, concepte, teorii sau simple elemente care conduc la alte noi realizări. „Drumul spre un consens ferm al cercetării este extrem de anevoios”<sup>13</sup>, dacă nu este chiar un demers imposibil după cum observăm din fragmentarea paradigmelor care apare în teoria lui Th. Kuhn ca inevitabilă. Totuși, corpul teoretic sau chiar și practic realizat de exemplele acceptate în comunitatea științifică reprezintă „insula” de consens necesară și uneori și suficientă pentru coerența, legitimarea și acceptarea unei teorii.

După cum am mai arătat<sup>14</sup>, Th. Kuhn explică diferența dintre domenii ca matematica în care primele paradigme datează încă din Antichitate și domenii ca biologia, unde studiul eredității, spre exemplu, este de dată mai recentă în științele sociale a căror asimilare de paradigme este în curs. Itinerariul demersului științific este o epopee care corelează relativ dialectic „fundături” și „deschideri”. Din perspectiva temei noastre fundaturile sunt exemplele depășite, iar deschiderile exemplele fertile sau exemplele care nu și-au epuizat calitatea de model.

Kuhn arată: „Episoadele extraordinare în cursul cărora se produc aceste modificări ale opțiunilor profesionale sunt caracterizate în acest sens ca revoluții științifice. Ele sunt adaosurile-distrugetoare-de-tradiții la activitatea-constrânsă de tradiții a științei normale.”<sup>15</sup> Ca urmare, se poate observa faptul că acumularea de

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 55 (subl. ns.).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>14</sup> H. A. Șerban, *op. cit.*

<sup>15</sup> Th. Kuhn, *op. cit.*, p. 49.

cunoaștere în sine nu are o suficientă forță pentru a fi acceptată și a se constitui într-o paradigmă. Este nevoie de structurarea acelui corpus de cunoaștere, precum și de sistematizare și direcționare, atât a adunării faptelor, cât și a articulării teoriei. În consecință, exemplele oricât de adecvate și de substanțiale, sau oricât ar fi de utile în soluționarea de probleme, nu se pot constitui singure într-o paradigmă, deși pot avea caracter paradigmatic.

Pentru a clarifica și a concentra un material destul de vast, vom evidenția trei perspective principale asupra paradigmelor, acestea putând fi: angajamente comunitare, exemple standard, și matrice disciplinară. Aici ne interesează mai ales *definirea paradigmelor ca exemple standard*<sup>16</sup>. Paradigma nu este doar o sursă de soluții la problemele cercetării, și nu este doar un model exemplar de descriere și explicare a unei părți a naturii, ci apare ca o *lentilă*, un *vizor*, prin care se identifică și probleme de neconceput în afara acelui demers ilustrativ paradigmatic.

Sfera și precizia unei paradigme sunt îmbunătățite și apoi extinse permanent, până la limitele de la care paradigma își pierde forța descriptiv-explicativ-predictivă. Rezultatele obținute în cercetare sunt relevante și pentru că sporesc „sfera și precizia unei paradigme”<sup>17</sup> iar rolul exemplelor se poate dovedi și în această privință. După cum arătam mai sus, în perspectiva lui Thomas Kuhn, acordul dintre teorie și natură depinde de aplicabilitatea, adecvarea și verificabilitatea paradigmei (din perspectiva părții de natură la care este aplicată, caz în care, paradigma se poate verifica sau nu). Putem spune că acordul dintre teorie și natură trece prin forța exemplelor paradigmatic de ilustrare, evidențiere și explicitare a unei relații de corespondență sau și de coerență între teoriile pe care le servesc și natură, sau ceea ce putem verifica din natură și realitate.

Existența și aplicarea paradigmei definește probleme de rezolvat – *puzzle*-uri. „Pentru a fi un puzzle, o problemă trebuie să se distingă prin mai mult decât o soluție garantată. Trebuie să existe, de asemenea, reguli care limitează atât natura soluțiilor acceptabile, cât și etapele prin care sunt obținute”<sup>18</sup>. Rezolvarea problemei oferă o imagine, mai bună și mai originală decât cea care a stat la baza respectivului puzzle, adică se obține mai mult decât o simplă soluție la o problemă, se oferă o breșă. Cu alte cuvinte dacă adecvăm această idee la analiza exemplului paradigmatic, observăm că un anumit tip de exemplu care să zicem că se constituie într-o problemă, într-un *puzzle*, prin simpla sa formulare deschide măcar drumul către o soluție dacă nu conduce în mod direct către aceasta.

Giorgio Agamben evidențiază și semnificația de exemplu pentru conceptul de paradigmă:

„Kuhn acceptă că a folosit termenul de «paradigmă» în două sensuri diferite. În primul, termenul desemnează ceea ce au în comun membrii unei anumite comunități științifice, un întreg set de tehnici, patente și valori împărtășite de membrii comunității. În al doilea sens, paradigma este un singur element dintr-un

<sup>16</sup> H.A. Șerban, *op. cit.*

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 81.

întreg, să spunem, spre exemplu, lucrarea *Principia* a lui Newton, care acționând ca model comun, *sau ca un exemplu* (subl. ns.) – căci paradigma înseamnă simplu «exemplu», după cum se știe –, stă pentru [setul de] reguli explicite [pe care îl exprimă] și astfel definește o tradiție coerentă de investigație. Astfel, cheștiunea este pentru Kuhn a investiga prin intermediul paradigmei ce anume face posibilă constituirea a ceea ce el numește «știința normală». Adică, știința care poate decide dacă o anumită problemă va fi considerată științifică sau nu. Știința normală nu înseamnă deloc o știință ghidată de un sistem coerent de reguli, dimpotrivă, regulile pot fi deduse din paradigme, dar paradigmele pot ghida investigația de asemenea în absența regulilor. Tocmai acest al doilea sens al termenului «paradigmă» este cel pe care Kuhn îl considera cel mai nou și cel mai profund, deși este în fapt cel mai vechi. Paradigma este în acest sens doar un exemplu, un singur fenomen, o singularitate, care poate fi repetată și astfel atinge capacitatea de a modela la modul cel mai concret comportamentul și practica oamenilor de știință.”<sup>19</sup>

Conform acestei interpretări, exemplul paradigmatic devine „inima” cunoașterii. După cum precizam mai sus, cunoașterea este constituită din teorii care, pe de o parte, se bazează pe convingeri adevărate și justificate și, pe de alta, furnizează astfel de convingeri adevărate și justificate, care uneori se prezintă sub forma exemplurilor. Când vorbeam despre exemple ca itemi într-un silogism sau într-o deducție oarecare, multiplicam convingerea adevărată și justificată că florile au rădăcină, tulpină, frunze și corolă în numeroase instanțe concrete, particulare în care se testa această convingere și această structură a florilor, verificată în atâtea cazuri, își întărea astfel legitimitatea ca element al cunoașterii.

Considerăm tot în categoria exemplului paradigmatic ilustrările care nuanțează în mod critic întemeierea cunoașterii ca *justified true belief* sau drept încredințare (convingere) adevărată și justificată. Exemplul sau problema lui Edmund Gettier (1963) evidențiază exemplul în altă ipostază, aflat la răscruce de drumuri: exemplul este aici o descriere relevantă pentru raționamentul despre cunoaștere. Problema lui Gettier corelează o încredințare în general corectă și justificată (*justified true belief*) care este, într-o situație particulară, falsă, cu aparenta cunoaștere (de fapt, o lipsă de cunoaștere). Doi tineri se prezintă la interviu. Așteptând să intre unul dintre candidați își face de lucru cu niște monede din buzunar și le numără. Sunt 20 de monede. După interviu iese cineva din sala unde comisia delibera și îl felicită pe tânărul care-și numărase monezile pentru un interviu foarte bun. Dar nu îi spune că a fost selectat. Celălalt presupune acest lucru și cumva face o legătură între cele 20 de monede și reușita la interviu. Iar ceva mai târziu tânărul care presupusese că a pierdut slujba primește un telefon și află că, de fapt, a luat interviul. Apoi observă că are și el tot 20 de monede în buzunar, monede pe care nu le numărase când le-a luat în grabă la plecare. Este justificat să creadă că există o legătură între succes și posesia celor 20 de monede? Acesta este încredințat de acest lucru în mod justificat. Iar relaționarea se dovedește adevărată în acest caz. Dar putem spune că are

<sup>19</sup> G. Agamben, „What Is Paradigm?”, cf. <http://www.maxvanmanen.com/files/2014/03/Agamben-What-is-a-paradigm1.pdf>, accesat la 17 martie 2016.

cunoaștere? Nu putem spune că este vorba despre cunoaștere aici. Iată că nu putem pune semnul egal între cunoaștere și adevăr justificat. Acesta este un contra-exemplu, în care încredințarea justificată și corectă (adevărată) nu reprezintă cunoaștere.

Cu alte cuvinte, încredințarea justificată nu este mereu cunoaștere. Într-un alt exemplu de tip Gettier este vorba despre ceasul defect care tot arată ora exactă de două ori pe zi. Cineva care trece pe lângă un ceas public și vede o oră care se întâmplă să fie corectă sau, mai exact, numai să coincidă cu ora corectă, nu își dă programul peste cap și poate persevera în a crede sau a fi încredințat că acel ceas funcționează. Gettier vorbește despre un profesor universitar care își aruncă ochii spre ceasul din turn... cam aceeași poveste. Un alt exemplu de problemă Gettier provine din filosofia antică indiană: un om care se plimbă prin deșert vede de departe un fum și presupune că acolo este un foc, dar când se apropie observă că, de fapt, acolo era un roi de insecte. Din punct de vedere epistemologic, ne putem întreba în ce măsură un exemplu se susține, e justificat sau este adecvat, dat fiind că, la limită, exemplul poate fi aberant sau poate induce în eroare.

Exemplele sunt enunțuri sau instanțe explicative extrem de diverse chiar și în acest univers ceva mai puțin heterogen, al exemplului matricial. Exemplul contradictoriu poate fi un element în procesul de verificare a științificității unei teorii – vezi falsificabilitatea popperiană. Dacă pornim de la o ipoteză din care deducem logic consecințe pe care le testăm și se verifică nu înseamnă neapărat că ipoteza este adevărată. Este necesar să formulăm ipoteze și teorii construite astfel încât să poată fi testate direct și să putem să identificăm condițiile în care ipotezele sau teoriile ar putea fi invalidate și să enunțăm predicțiile riscante care ar genera concluzii hazardate sau predicții riscante. Teoriile cele mai bune sunt cele mai complexe sau mai substanțiale, care generează mai multe predicții testabile și în același timp trec testele, rezistă la tentativele de a le dovedi neadevărate, sunt falsificabile. Aceste considerații au ajuns să fie implicite pentru demersul științific, deși nu pot fi absolutizate – pentru științele umaniste, predicțiile care se pot face țin de orientări și tendințe, sunt probabilistice, iar modelul absolut al falsificării nu este adecvat.

Cunoașterea științifică construiește lumea obiectivă a cunoașterii: conținutul logic al teoriilor, implicațiilor, presupunerilor. În acest sens, exemplul este un conținut logic. O altă lume a cunoașterii este constituită de subiectivitatea umană. În această perspectivă, exemplul este un tip de trăire conștientizată. A treia lume a cunoașterii este constituită de conținuturile logice ale cărților, bibliotecilor, memoriilor computerelor sau bazelor de date de orice fel, iar în acest orizont, exemplul este „cunoaștere moștenită”<sup>20</sup>.

Putem descrie diferențele specifice dintre noțiunile folosite în exemple paradigmatiche diferite în mod diferit, dar nu putem evalua în mod similar, sau după același tipic, iepurele din reprezentarea rață-iepure, cu cel din exemplele în care

<sup>20</sup> Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 73–74.

reprezintă fricosul ca tip-ideal. Cele două reprezentări sunt ilustrări care implică aceeași noțiune, iepurele, dar nu au, să spunem așa, o măsură comună<sup>21</sup>.

Exact aceasta este semnificația noțiunii de incommensurabilitate, lipsa măsurii comune, semnificație ce-și are originea în matematica din Grecia Antică. Spre exemplu, numerele iraționale conduc la relații incommensurabile. Mai simplu, putem spune că nu există măsură comună între lungimea unui picior, în sensul de unitate de măsură, și lungimea ipotenuzei unui triunghi dreptunghic isoscel cu laturile egale fiecare măsurând, să zicem, câte un picior. Ipotenuza are  $\sqrt{2}$  picioare. „Geometrii care i-au urmat lui Pitagora (580 î. H. – 500 î. H.) împărtășeau intuiția incorectă că oricare două lungimi sunt «comensurabile» (adică, măsurabile) printr-un număr întreg de multipli ai unei unități comune. Cu alte cuvinte, ei credeau că numerele întregi (pe care le folosim să numărăm) și numerele raționale sau fracționare sunt suficiente pentru a descrie orice cantitate. Geometria s-a asociat ușor cu credința pitagoreică, a cărei axiomă crucială era că realitatea este în mod esențial matematică și bazată pe numere întregi. O relevanță specială avea calculul cu fracții care a avut loc la început în concordanță cu regulile confirmate de aritmetică. Descoperirea rădăcinilor (a rădăcinilor pătrate din numere care nu sunt pătrate perfecte) i-a subminat pe pitagoreici: nu se mai putea ca  $a:b = c:d$  (unde  $a$  și  $b$ , să spunem, sunt relativ prime) să implice că  $a = nc$  sau  $b = nd$ , unde  $n$  este un număr întreg. Conform legendei, pitagoreicul care a descoperit cantitățile incommensurabile, cunoscute acum ca numere iraționale, a fost ucis de frații săi pitagoreici. Dar este greu să păstrezi un secret în știință.”<sup>22</sup> Iar exemplele nu fac decât să măsoare în mod diferit adevăruri diferite (sau fragmente diferite de cunoaștere). Cateta unui triunghi dreptunghic isoscel poate fi exemplu de număr irațional pe când un triunghi, oricare ar fi acesta, este o bună ilustrare pentru cifra 3, număr natural. Nu există o unitate de măsură comună pentru numărul natural 3 și un număr irațional, oricare ar fi acesta.

Succesiunea teoriilor științifice este un alt exemplu de incommensurabilitate, discutat pe larg în epistemologie și sociologia științei, discuție care a contribuit la fundamentarea acestor discipline. Cum să găsim o măsură comună pentru masă în teoria lui Newton și în aceea a lui Einstein unde masa devine o fațetă a energiei prin celebra formulă  $E=mc^2$  și, astfel, relativă. La fel de suspectă cum a părut (poate) teoria lui Einstein la început, a fost privită și teoria lui Newton, care inițial a fost criticată pentru că nu explica atracția unor materiale. Pentru Ptolomeu Pământul era centrul sistemului solar, pe când pentru Copernic lucrurile nu mai stau astfel: viziunea despre lume s-a schimbat<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> În cele ce urmează, ideile despre incommensurabilitate valorifică mai multe surse, între care cele principale sunt Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962; H. Sankey, *The Incommensurability Thesis*, Londra, Ashgate, 1994; Eric Oberheim, Paul Hoyningen-Huene, „The Incommensurability of Scientific Theories”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incommensurability/>, accesat la 14 mai 2016.

<sup>22</sup> J. L. Heilbron, „Incommensurables”, <http://www.britannica.com/topic/Incommensurables-1688515#ref721715>, accesat la 18 mai 2016.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

În *Structura revoluțiilor științifice*, ceea ce reprezenta poate o problemă importantă pentru o teorie, odată cu schimbarea acesteia își pierde din importanță sau chiar dispărea. Unii autori au numit această dinamică *Kuhn's loss*. De pe pozițiile unor paradigme diferite, oamenii de știință pot vedea diferit aceeași problemă. Revenind la tematica noastră, aceea a incomensurabilității exemplului paradigmatic, putem spune că în reprezentarea rață-iepure, unii pot vedea rața, iar alții iepurele, deși toți cei familiarizați cu filosofia lui Wittgenstein sau cu ideea schimbării de perspectivă etc. pot să vadă ambele reprezentări, și totodată, semnificația importanței perspectivei adoptate. Viziunile despre lume diferite le influențează modul de abordare a lucrurilor, soluțiile pe care le oferă și viziunile despre lume fiecare teorie științifică majoră este o teorie *Gestalt*.

Eric Oberheim și Paul Hoyningen-Huene arată: „Conform lui Kuhn, aceste trei aspecte interrelaționate ale incomensurabilității (schimbările privind problemele și standardele care definesc o disciplină, schimbările privind conceptele folosite pentru a exprima conceptele folosite pentru expunerea și rezolvarea acestor probleme și schimbarea viziunii despre lume) împreună restrâng interpretarea progresului științific drept cumulativ. Progresul științific, argumentează Kuhn, nu este pur și simplu descoperirea continuă a noilor fapte, explicate așa cum trebuie. În schimb, revoluțiile schimbă în primul rând ceea ce contează ca fapte. Atunci când teoriile hegemonice sunt înlocuite prin provocări incomensurabile, faptele implicate sunt re-descrie conform unor noi principii teoretice, incompatibile cu cele vechi. Țelul principal al lucrării lui Kuhn *Structura...* a fost să provoace ideea de progres științific cumulativ, conform căreia ceea ce este corectat sau abandonat pe parcursul progresului științific este ceea ce oricum nu a fost chiar științific de la bun început, și Kuhn a folosit incomensurabilitatea ca fundament pentru această provocare. În loc să înțelegem progresul științific ca proces al schimbării în decursul apropierii de un adevăr fix, Kuhn și-a comparat perspectiva cu aceea a lui Darwin: progresul științific este ca și evoluția în sensul că dezvoltarea sa trebuie înțeleasă fără a se avea în vedere un scop fix, permanent (1962, 173)”<sup>24</sup>. La rândul lor, exemplele paradigmatică conturează un anume model și o anumită viziune despre lume, indicând un adevăr care nu este imuabil, ci descrie strict paradigma în cauză. Exemplele paradigmatică din paradigme diferite nu se pot măsura cu aceeași măsură, ci numai fiecare cu măsura paradigmei respective. Mai mult, exemplele paradigmatică indică un adevăr într-un sens slab și nu într-un sens tare absolut. Ca și paradigmele, exemplele paradigmatică nu se îndreaptă spre un adevăr fix, permanent, adică absolut, sau, am putea sugera îndepărtându-ne puțin de poziția apărută de Eric Oberheim și Paul Hoyningen-Huene, dacă o fac, atunci devoalează pe rând câte un aspect al acestuia, dintr-o anumită perspectivă, care se poate dovedi și greșită sau limitată sau deformatoare, prin prisma noii teorii.

<sup>24</sup> Eric Oberheim, Paul Hoyningen-Huene, „The Incommensurability of Scientific Theories”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incommensurability/>, accesat la 14 mai 2016.



# BUNĂ GUVERNARE ȘI AGENȚIE MORALĂ

ROMULUS BRÂNCOVEANU

**Abstract.** I aim in this paper to obtain a simple, perhaps even a simplified, point of view on the normative dimension of good governance from the angle of its relation to moral agency. This view is designed from the perspective of a political realist theory on political legitimacy, inspired by both Bernard Williams's realist conception on political legitimacy, which maintains that a legitimate state must be limited to ensuring social peace and the conditions for social cooperation, and Thomas Pogge's institutionalist conception on human rights, which maintains that every person has a right to a just institutional order. According to the latter view, a legitimate institutional order must meet at least the condition of ensuring the social cooperation and peace with the premise of preserving individuals' moral agency. Preserving individuals' moral agency is also a condition for good governance. My paper also has an applicative dimension. I start my argument with an analysis of the quality of governance in Romania and end it with making some reflections about the ways to improve the Romanian public policy making framework.

**Keywords:** good governance, moral agency, human rights, political legitimacy, political realism.

## INTRODUCERE

În acest articol, termenul de *bună guvernare* se referă la calitatea și eficiența gestionării proceselor sociale, economice și culturale prin intermediul statului sau al unor decizii de tip colectiv dintr-o societate, iar cel de *agenție morală*<sup>1</sup> la caracteristica definitorie a comportamentului individual de a fi orientat prospectiv către scop. Orice guvernare trebuie să prezerve agenția morală a indivizilor. Aspectele discutate în acest articol în legătură cu relația dintre guvernare și agenția morală

---

<sup>1</sup> Ca și în alte limbi, în engleză sau franceză, de pildă, și în limba română utilizăm cuvântul „agenție” mai ales cu sensul de „reprezentanță”, „birou”, „instituție” etc., și nu pentru a desemna facultăți psihice sau fizice, caracteristici, comportamente și acțiuni ale indivizilor. Din motive de economie a exprimării, totuși, în acest articol am ales să utilizez termenul „agenție morală” ca un echivalent al celui de „moral agency”, întâlnit în filosofia morală de limba engleză, care se referă la capacitatea, facultatea, calitatea unui individ de a fi agent moral, de a acționa moral. Gândul meu a fost că existența termenilor de „agent moral” sau „agent al acțiunii” în vocabularul filosofic deja încetățenit ar putea facilita și adăugarea unui termen nou, precum „agenție morală”, cam în același fel în care cuvântul „agent” și-a lărgit productivitatea de la desemnarea unor funcții publice, „agent secret”, „agent poștal”, la desemnarea de calități abstracte cu valențe conceptuale, cum sunt termenii amintiți ceva mai înainte.

sunt de două feluri: practice și teoretice. Aspectele practice privesc starea guvernării din perspectiva elaborării și implementării politicilor publice în țara noastră.

În mare măsură, politicile publice în România fie sunt realizate pornindu-se de la diagnoze și orientări oferite de organisme internaționale, cum ar fi Banca Mondială și Fondul Monetar Internațional, fie sunt concepute în așa fel încât să răspundă unor constrângeri reieșite din procesul de integrare în Uniunea Europeană. După căderea comunismului, societatea românească a trecut printr-un amplu proces de transmitere de cunoștințe privind toate sectoarele vieții sociale dinspre țările și organizațiile internaționale occidentale. Între acestea au figurat la loc de cinste sectorul bunei guvernări și îmbunătățirea capacității diferiților actori sociali, indivizi, firme, organizații, de a se autoguverna. Cu toate acestea, așa cum se va vedea mai jos, calitatea guvernării în România a rămas destul de scăzută. Față de aceste aspecte practice avute în vedere, aspectele teoretice din acest articol aparțin teoriei politice, îndeosebi teoriei legitimității politice și teoriei drepturilor omului, și privesc modul în care acestea interferează cu buna guvernare. Voi începe cu prezentarea aspectelor practice, cele care m-au făcut să mă interesez de chestiunile normative, și voi continua apoi cu prezentarea unui argument pentru justificarea relației dintre buna guvernare și agenție morală. Agenția morală nu este privită ca o resursă sau un mijloc în vederea bunei guvernării, ca un fel de calitate sau capacitate naturală, ci drept o condiție de posibilitate a acesteia, o constrângere de natură politică și morală. Nu este vorba de un argument amplu, ci de schițarea unei perspective capabile să ofere o anumită înțelegere a cadrului general de realizare a politicilor publice. Nu sunt pe atât de naiv sau de vanitos încât să cred că teoriile ar putea schimba deîndată practica politică și socială și nici nu ridic pretenții pentru o anumită validitate empirică a concepției pe care o prezint aici! Nu mai mult decât vara trecută Philip Alston, Raportorul special ONU privind sărăcia extremă și drepturile omului, declara că autoritățile române „refuză să accepte amplitudinea sărăciei și a discriminării”<sup>2</sup>. Speranța mea se leagă de faptul că o clarificare a unor aspecte ale legăturii dintre legitimitatea ordinii instituționale, buna guvernare și agenția morală a indivizilor ar putea contribui la o mai bună clarificare a termenilor în care se pune problema bunei guvernări, atunci când cei în drept iau măsuri ce schimbă structura societății și elaborează politici cu impact pe termen lung. Sau pur și simplu practică politica.

Argumentul meu este structurat în trepte, patru la număr, corespunzătoare subcapitolelor ce urmează. Pe prima treaptă, voi prezenta aspectele practice despre care vorbeam. Este vorba de o privire asupra cadrului mai general al elaborării politicilor publice. În această parte, chiar dacă nu voi mai reveni apoi la aspectele concrete pe care le am în vedere când discut relația bună guvernare – agenție

---

<sup>2</sup> „Raportor ONU: România neagă amploarea sărăciei și a discriminării / 34% dintre copii suferă de privațiuni materiale severe”, HotNews.ro, miercuri, 11 noiembrie 2015, <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-20579034-raportor-onu-romania-neaga-amploarea-saraciei-discriminarii-34-dintre-copii-sufera-privatiuni-materiale-severe.htm>, accesat 20 august 2016.

morală, voi căuta să am o perspectivă cât mai cuprinzătoare și abstractă, care să-mi fie de folos pentru ce urmează. Această perspectivă arată că nu putem vorbi de ceea ce se cheamă *bună guvernare* în România. Lipsa bunei guvernări nu este cauzată de absența capacităților instituționale – România posedă toate instituțiile funcționale ale unui stat național modern și este o democrație consolidată –, ci de concepția care ghidează elaborarea politicilor publice. Această concepție ignoră constrângerile normative, politice și morale, cărora trebuie să le răspundă o bună guvernare, acelea ce țin de *posibilitatea* și *imperativele* unei bune guvernări. Pentru a scoate în evidență importanța acestui din urmă aspect, argumentul constă, în a doua lui treaptă, mai întâi, în prezentarea sintetică a teoriilor privind buna guvernare din teoria politică actuală și, apoi, a premiselor teoretice pe care le adopt: *existența unui drept al omului la o ordine instituțională justă*, premisă desprinsă din interpretarea instituționalistă a drepturilor omului a lui Thomas Pogge<sup>3</sup>, și *înțelegerea normativă a capacității morale de acțiune a indivizilor*, desprinsă din teoria orientării perspectivele de scop a agentului uman a lui Alan Gewirth<sup>4</sup>. Pe a treia lui treaptă, argumentul disjunge între două aspecte ale normativității în discuția cu privire la ordinea instituțională: unul ce privește *legitimitatea politică* și un altul ce privește *agenția morală*. Această distincție este realizată în termenii lui Rawls<sup>5</sup>, care observă o diferență între *justificarea practicilor* și *justificarea unei acțiuni*. Pretenția teoretică pe care o ridic, pe o a patra și ultimă treaptă, este că argumentul meu se păstrează în granițele realismului politic, așa cum este definit acesta de către Williams<sup>6</sup>, ca prioritizare a valorilor politice în raport cu valorile morale. Nu este, așadar, un argument ce spune actorilor politici ce să facă pentru a proteja sau dezvolta agenția morală a indivizilor, și nici nu indică strategii de urmat, ci doar ce *nu* ar trebui să facă pentru a o prezerva. Agenția morală nu se dezvoltă, ci se protejează. În acest context, arăt că realismul politic, ilustrat de concepții cum ar fi *liberalismul fricii* a lui Judith Shklar<sup>7</sup>, este compatibil cu o teorie a bunei guvernări ce recunoaște constrângerea reprezentată de agenția morală a individului. Concluzia de aici ar fi că o ordine politică bazată pe drepturile omului va prezerva agenția morală a indivizilor în limitele soluțiilor pentru prima problemă politică în termeni hobbseiieni, fără a face apel la o listă proliferantă de drepturi ale omului. La sfârșitul articolului, fac o legătură cu anumite stări de lucruri din societatea și politica românească și subliniez că aceste stări de lucruri arată, o dată în plus, că înțelegerea importanței preservării agenției morale a indivizilor constituie o premisă pentru abordări mai bune.

<sup>3</sup> Vezi Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, second expanded edition, Cambridge, Polity Press, 2004, p. 58–76.

<sup>4</sup> Vezi Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, Chicago University Press, 1978.

<sup>5</sup> John Rawls, „Two Concepts of Rules”, în *The Philosophical Review*, vol. 64. Nr. 1, ianuarie 1955, p. 3–33.

<sup>6</sup> Vezi Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 1–17.

<sup>7</sup> Vezi Judith Shklar, „Liberalism of fear”, în Shaun P. Young, *Liberalism*, Albany, SUNY Press, p. 149–166.

## BUNA GUVERNARE ȘI POLITICILE PUBLICE ÎN ROMÂNIA

La peste un sfert de veac de la căderea comunismului, România se confruntă cu dificultăți în îndeplinirea criteriilor Uniunii Europene în ceea ce privește sistemul judiciar (a se vedea mecanismul de cooperare și verificare instituit de Comisia Europeană cu privire la progresele în reforma sistemului judiciar și lupta împotriva corupției, precum și rapoartele privind progresele înregistrate succesiv între 2007 și 2015), și trece printr-un declin economic profund, din care se recuperează greu<sup>8</sup>. România prezintă, de asemenea, un nivel scăzut al competitivității economice<sup>9</sup> și este prezentată într-o lumină nefavorabilă, fiind criticată pentru diverse aspecte ale funcționării sistemului democratic de către mass-media internațională, organisme UE și funcționarii acesteia (a se vedea, de exemplu, evenimentele legate de încercarea de suspendare a președintelui din 2012 sau mai recente și repetatele declarații ale unor reprezentanți și ambasadori din țările UE și Statele Unite ale Americii la București cu privire la starea democrației în România sau la activități ale Parlamentului român).

Dacă în multe dintre privințe critica externă și o mare parte din opinia publică internă sunt divergente, cele două critici converg cel puțin asupra unui aspect: nivelul scăzut al capacității de guvernare caracteristic societății și instituțiilor politice românești. Nu cu mult timp în urmă, prestigioasa revistă internațională *The Economist* își intitula unul dintre articole „Romania’s hopeless politics. How not to run a country”<sup>10</sup>. Cam în același timp, *The Romania Functional Review*, document elaborat de World Bank Center of Government, sublinia că în ciuda schimbărilor, în România, luarea deciziilor publice se petrece *ad-hoc*, factorii de decizie confruntându-se cu un sistem care nu produce analiza de calitate necesară luării unor decizii informate, în cunoștință de cauză. Drept consecință, în România persistă problemele grave și cronice în ceea ce privește calitatea politicilor publice și a cheltuielilor publice<sup>11</sup>. Acest diagnostic dă o imagine foarte exactă a stilului de guvernare de la noi. El surprinde caracteristica negativă cea mai profundă a elaborării și implementării politicilor în România: caracterul lor *ad-hoc*, încropit. Aceași evaluare este împărtășită și de Comisia Europeană într-un *Report on the*

<sup>8</sup> Vezi *European Economic Forecast*, Spring 2013 – European Commission, [http://ec.europa.eu/economy\\_finance/publications/european\\_economy/2013/pdf/ee2\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/economy_finance/publications/european_economy/2013/pdf/ee2_en.pdf), accesat 20 august 2016.

<sup>9</sup> Vezi Klaus Schwab, *The Global Competitiveness Report 2013 – 2014*, World Economic Forum, [http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GlobalCompetitivenessReport\\_2013-14.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_GlobalCompetitivenessReport_2013-14.pdf), accesat 20 august 2016.

<sup>10</sup> „Romania’s hopeless politics. How not to run a country”, în *The Economist*, 22 octombrie 2010, <http://www.economist.com/blogs/easternapproaches/2010/10/romaniashopelesspolitics>, accesat 20 august 2016.

<sup>11</sup> Vezi *The Romania Functional Review*, CENTER OF GOVERNMENT Final Report October 15, 2010 The World Bank Europe and Central Asia Region, îndeosebi p. 13 și 28, <http://documents.worldbank.org/curated/en/379311468106147470/Romania-Functional-review-center-of-government>, accesat 20 august 2016.

*Partnership Agreement for the use of EU funds for 2014–2040*<sup>12</sup>. Potrivit acestui document, României îi lipsește o adevărată viziune strategică, iar dacă există una, aceasta este prea vagă și nu probează că s-au tras învățăminte de pe urma eșecului în cheltuirea fondurilor UE<sup>13</sup>.

Pe plan intern, publicul crede că instituțiile nu sunt în stare să rezolve problemele țării și au o capacitate redusă de a face față provocărilor. De aceea, clasa politică trebuie schimbată cu totul și întregul sistem politic reformat. Parlamentul, principala instituție a democrației, se bucură de o încredere extrem de scăzută și, în ultimii ani, toate sondajele confirmă opinia larg răspândită că „România merge într-o direcție greșită”.

În concluzie, opinia că societatea românească nu dispune de resursele instituționale și culturale necesare pentru a-și asigura buna guvernare, fără standardele, politicile și supravegherea internațională impuse de Banca Mondială, UE și FMI, este una dominantă și este resimțită dureros ca fiind adevărată și greu de rezolvat de către cei mai mulți dintre români. Mult discutata lipsă a unui proiect de țară este, printre altele, deopotrivă expresia și rezultatul acestei percepții.

Punctul de vedere al acestui articol pornește de la faptul că *stilul ad-hoc de guvernare* înseamnă nu doar lipsă de planificare, de cunoștințe și capacități de implementare dar, de asemenea, și de reflecție cu privire la fundamentele pe care se așează guvernarea unei țări. În acest articol vreau să arăt că guvernarea și buna guvernare trebuie să fie orientate nu numai de cerințele tehnice ale organizațiilor internaționale și de învățămintele pe care le putem desprinde din unele statistici, ci și de o *anumită înțelegere normativă a modului în care trebuie realizată guvernarea*. Sau poate în primul rând de o asemenea înțelegere. De aceea, în acest articol, intenționez să ofer câteva elemente pentru o reflecție sistematică de tip normativ cu privire la constrângerile morale cărora trebuie să le corespundă orice guvernare. Credința vulgară că buna guvernare se reduce la management și politici publice este una dintre cauzele lipsei de viziune și de strategie din politica românească.

Poate că eroarea fundamentală a factorilor de decizie din România este că ei echivalează, în general, buna guvernare doar cu administrarea eficientă și îndeplinirea cerințelor și respectarea orientărilor oferite de Uniunea Europeană sau de alte organizații internaționale – ceea ce explică, probabil, de ce România a devenit în ultimul timp o țintă pentru critici usturătoare din partea acelor care i-au oferit soluții de-a gata. Totuși ne putem întreba dacă nu cumva pe lângă aspectele tehnice privind buna guvernare ce pot fi regăsite în fiecare document și referință privind buna guvernare în România, este nevoie și de altceva, de exemplu, de răspunsuri mai adecvate la constrângerile politice și morale cărora trebuie să le răspundă

<sup>12</sup> Vezi [http://ec.europa.eu/contracts\\_grants/pa/partnership-agreement-romania-summary\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/contracts_grants/pa/partnership-agreement-romania-summary_en.pdf), accesat 20 august 2016.

<sup>13</sup> Vezi „Comisia Europeană, o noua lecție pentru Guvern: Strategia României pentru fondurile UE 2014–2020 ramane tot lipsită de viziune, nu ati invatat lectia esecului absorbtiei trecute”, *hotnews.ro*, vineri, 10 ianuarie 2014, <http://economie.hotnews.ro/stiri-eurofonduri-16382014-comisia-europeana-catre-guvern-strategia-romaniei-pentru-fondurile-2014-2020-ramane-tot-lipsita-viziune-nu-ati-invatat-lectia-esecului-absorbtiei-trecute.htm>, accesat la 20 august 2016.

guvernarea și actele acesteia? În răspunsul ce urmează acestei întrebări în acest articol, buna guvernare nu reprezintă rezultatul neutru al unui mecanism setat pentru a rezolva o serie de probleme sociale sau o colecție de remedii improvizate pe un termen mai scurt sau mai lung, ci un proces ce reclamă anumite condiții de posibilitate politice și morale.

### GUVERNARE ȘI BUNĂ GUVERNARE ÎN TEORIA POLITICĂ ACTUALĂ

Buna guvernare este una dintre cele mai importante și discutate teme în teoria politică contemporană<sup>14</sup>. Studiul capacității morale de acțiune, al agenției morale, este, de asemenea, una dintre cele mai importante direcții de cercetare în filosofia morală de astăzi<sup>15</sup>, în special cele referitoare la drepturile omului și dreptatea socială<sup>16</sup>. Recent, psihologia evoluționistă și teoria evoluționistă a jocurilor și-au extins cercetările în tradiție humeiană asupra relațiilor dintre agenția morală a indivizilor, înzestrați cu emoții și empatie, și emergența normelor morale<sup>17</sup>.

În ciuda acestui puternic interes de cercetare, conceptul de bună guvernare și cel de agenție morală sunt, încă, teoretic disputate într-un fel care nu limitează în mod canonic tipurile de abordare și interpretare pe care le putem construi: Ce înseamnă guvernarea? Ce înseamnă buna guvernare? Ce presupune agenția morală? Ce caracteristici trebuie să întrunească o societate pentru ca oamenii să-și manifeste capacitatea morală de acțiune? Asemenea întrebări sunt predominante în literatura de specialitate<sup>18</sup>. Omniprezența acestor întrebări și răspunsurile diferite pe care le primesc generează nevoia unei abordări teoretice în care analiza conceptuală și normativă se pot sprijini reciproc.

Totuși, folosirea *alunecoasă* a conceptelor de guvernare și bună guvernare<sup>19</sup> nu ține neapărat de lipsa de claritate teoretică și metodologică a acestora, ci mai degrabă de ambiguitatea contextelor în care cele două concepte sunt folosite. Astfel, avem pe de o parte o utilizare a lor într-o perspectivă pe care o putem

<sup>14</sup> Vezi Mark Bevir, *Key Concepts in Governance*, London, Sage, 2009.

<sup>15</sup> Vezi Christine Korsgaard, *The Constitution of Agency*, Oxford, Oxford University Press, 1997; Alan Gewirth, *Self-fulfilment*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

<sup>16</sup> Vezi Martha Nussbaum, „Capabilities and Human Rights”, în *Fordham Law Review*, vol. 66, nr. 2, 1997, p. 273–300. Amartya Sen, *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999, Thomas Pogge, *Politics as Usual: What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2010.

<sup>17</sup> Vezi Frans B.M. De Waal, „Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy”, în *Annual Review of Psychology*, vol. 59, 2008, p. 279–300.

<sup>18</sup> Marilee S. Grindle, „Good Enough Governance Revisited”; Ida Koivisto, „Varieties of Good Governance: A Suggestion of Discursive Plurality”, în *International Journal for the Semiotics of Law – Revue internationale de Sémiotique juridique*, vol. 27, nr. 4, decembrie 2014, p. 587–611.

<sup>19</sup> Jon Pierre, B. Guy Peters, *Governance, Politics and the State*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 7.

califica drept *clasică*, în care guvernarea apare ca principală atribuție sau acțiune a statului înzestrat cu putere coercitivă. În acest caz, actul guvernării este interpretat în lumina definiției monopoliste a statului: guvernarea este un monopol al statului, iar buna guvernare înseamnă o anumită calitate a acțiunilor întreprinse pe baza acestui monopol, exprimată în indicatori care privesc nu doar exercitarea violenței legitime, ci și acele aspecte monopoliste ale guvernării care privesc administrarea prin politici a diferitelor sectoare ale societății. În acest cadru, clasic, cultura politică, societatea civilă, capitalul social sunt elemente care facilitează, contribuie la calitatea guvernării, a elaborării și implementării politicilor în diferitele sectoare sociale.

Conceptele de guvernare și bună guvernare sunt utilizate și în contextul unor abordări noi, așa cum sunt cele care aparțin teoriei economice a statului, a democrației, teoria alegerii raționale etc. În cadrul acestora, guvernarea nu mai este interpretată doar ca un atribut al statului, ci mai degrabă ca o capacitate mai largă pe care o deține o anumită societate sau comunitate de a stăpâni diferitele sale procese economice și sociale prin decizii colective și prin politici dezvoltate prin intermediul statului, dar mai cu seamă în alte cadre decât acelea tradiționale ale statului național modern – o guvernare fără guvern (*governance without government*)<sup>20</sup>. În limba română, de exemplu, deși o vreme nu a existat nici un fel de distincție între utilizarea termenilor de *guvernare* și *guvernanță*, pare să se încetățenească un fel de utilizare specifică: *guvernare* pentru acele aspecte ale gestiunii politice a societății în care intervine puterea coercitivă (engl. *government*), și *guvernanță* pentru acele aspecte care privesc deciziile colective care nu au nici un fel de legătură cu exercitarea unei puteri coercitive (engl. *governance*). Prin urmare *guvernarea* ar presupune ierarhie și coerciție, stat și organizații ierarhice ale acestuia, în timp ce *guvernanța* ar presupune societatea civilă, rețele, dezbateri, persuasiune și consens<sup>21</sup>. În ceea ce privește acest articol, ca și până acum, voi utiliza termenul *guvernare* într-un mod *alunecos*<sup>22</sup>, deoarece cele mai multe aspecte care privesc *guvernanța*, dacă vom ține cont de distincția de mai sus, sunt condiționate, până la urmă, de fapt, de exercițiul guvernării, de cadrul mai larg, statal al acesteia. Putem vorbi, așadar, de buna guvernare, referindu-ne atât la actele de guvernare ce aparțin statului, cât și la acelea ce aparțin societății civile. De asemenea, într-o anumită măsură statul, la rândul său, poate fi considerat drept una dintre formele de guvernare posibile într-o societate.

*Buna guvernare*, așa cum o înțeleg aici, poate fi abordată într-un sens descriptiv sau neutru și un sens normativ. Din acest unghi, termenul de *bună guvernare* are cel puțin două semnificații bine definite: una *descriptivă* sau *neutră*, atunci când conceptul se referă la existența condițiilor practice sau la activități menite să creeze condițiile necesare pentru luarea de decizii colective, de elaborare

<sup>20</sup> Vezi B. Guy Peters, Jon Pierre, „Governance Without Government? Rethinking Public Administration”, în *Journal of Public Administration Research and Theory*, vol. 8, nr. 2, 1998, p. 223–243.

<sup>21</sup> Rod Hague, Martin Harrop, *Comparative Government and Politics. An Introduction*, 6<sup>th</sup> edition, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, p. 6.

<sup>22</sup> Jon Pierre, B. Guy Peters, *Governance, Politics and the State*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 7.

și implementare a politicilor de către diferiții actori sociali, în primul rând statul, alți actori diferiți de stat (societate civilă) sau de diferiți actori împreună cu statul – această utilizare nu face obiectul acestui articol, și una *normativă*, care se referă la condițiile de posibilitate sau constrângerile de natură politică și morală, atunci când buna guvernare este discutată din perspectiva legitimității sau a unor valori cum ar fi libertatea, drepturile omului, dreptatea socială sau dreptatea globală – ceea ce constituie obiectul discuției de aici. Doresc de asemenea să fac o precizare metodologică: atunci când vorbesc despre decizii colective, grupuri, societate civilă, o fac din perspectiva individualismului metodologic, deși buna guvernare este un concept cu referință colectivă.

Un punct de vedere cuprinzător pentru o înțelegere normativă a conceptului de bună guvernare oferă concepția instituționalistă a drepturilor omului a lui Thomas Pogge<sup>23</sup>. Concepția instituționalistă a lui Pogge asupra drepturilor omului susține că *orice individ are dreptul la o ordine instituțională bazată pe drepturile omului*. În contextul acesteia, se poate afirma că există un drept al omului la bună guvernare, la o ordine instituțională în care există condițiile favorabile instaurării acesteia și se realizează buna guvernare. Așa cum subliniază Pogge<sup>24</sup>, din acest punct de vedere, *dreptul la o bună guvernare* poate fi conceput ca o concretizare sau aplicare a unui drept al omului menționat în *Declarația Universală a Drepturilor Omului* astfel: „Toți oamenii au dreptul la o orânduire socială și internațională în care drepturile și libertățile expuse în prezenta Declarație pot fi realizate pe deplin” (§ 28). Atât ordinea socială internă a unui stat, cât și ordinea internațională ar putea să nu treacă acest test. În acest articol, nu voi aborda aspectul internațional, deși concepția lui Pogge, cel de la care plec, are în vedere cu precădere acest aspect.

Interpretarea pe care o dau teoriei lui Pogge este următoarea: o ordine instituțională este legitimă dacă se bazează pe drepturile omului; în reclamarea drepturilor omului corelativul pretinderii sale nu revine tuturor membrilor unei societăți, ci membrilor echipei de guvernare, cei care reprezintă instituțiile dintr-o ordine sau, pe scurt, instituțiile (dreptul este o relație între individ și instituții): „drepturile omului conferă cuiva pretinderi nu cu privire la celelalte ființe umane, ci în particular față de cei care le impun o anumită ordine instituțională”<sup>25</sup>. Prin urmare aceste drepturi nu privesc relațiile interindividuale, ci sunt drepturi care se manifestă numai în relații cu instituții. Dreptul la bună guvernare este, în acest sens, un drept pur instituțional. Am un drept la bună guvernare nu în relația mea cu toți ceilalți oameni, ci numai în relație cu acei indivizi care joacă un rol în conducerea, guvernarea societății, în deciziile colective și care acționează într-un fel sau altul coercitiv în vederea realizării ordinii instituționale.

Printre alte posibile interpretări intermediare, există cel puțin două modalități de bază ale concepției instituționaliste a drepturilor. O modalitate restrictivă, pe care o împărtășesc, și o modalitate mai deschisă – aceea pe care o împărtășește și o

<sup>23</sup> Thomas Pogge, *op. cit.*

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 70–71.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 67.



dezvoltă de fapt Thomas Pogge. Prefer modalitatea restrictivă, pentru că într-o teorie deschisă a drepturilor vom putea adăuga oricând drepturi pe o listă de drepturi ale omului, lăsând deschisă posibilitatea invalidării oricărei ordini instituționale, pe care, altfel, avem suficiente motive să o considerăm legitimă – orice ordine instituțională ar putea fi invalidată prin proliferarea de drepturi. O modalitate de a închide lista ar putea fi aceea de a restrânge numărul drepturilor omului ce validează ordinea instituțională. Dacă vom fi de acord cu această restricționare, atunci o asemenea listă ar trebui să conțină cel puțin drepturile individului la libertate și securitate, adică acele drepturi ce presupun menținerea păcii și a condițiilor de cooperare în societate și legitimează, în același timp, activitățile de menținere a acestora, guvernarea în genere, adică acele drepturi ce țin de posibilitatea și legitimitatea guvernării în genere. Această restricție prioritizează libertatea individuală în raport cu oricare alte valori. Este o restricție de dragul libertății. Rațiunile pentru care lista drepturilor ar putea fi închisă aici vor fi oferite în partea argumentului care se referă la conținutul primei probleme politice și la cerința ca soluțiile găsite pentru rezolvarea acesteia să nu devină, la rândul lor, parte a problemei. Putem vorbi, astfel, de o închidere sau de o scurtare de tip hobsseian a listei drepturilor omului de dragul libertății și al respectării acestora. Ne putem însă întreba cum se înfățișează în aceste condiții dreptul la bună guvernare?

Plasând buna guvernare în contextul unei teorii a drepturilor omului, argumentul meu se deosebește de încercări de explicație normativă, ca teoria alegerii raționale<sup>26</sup>, network theory<sup>27</sup>, teoriile neo-instituționaliste<sup>28</sup>, sau teorii ad-hoc, dezvoltate ca urmare a necesității de a evalua diferite sisteme politice de unele organizații internaționale și prezente în documentele acestora (BM, FMI etc.). Aceste încercări se concentrează în întregime pe îndeplinirea unor *standarde minimale*, cum ar fi, de exemplu, *statul de drept, consens, participare, responsabilitate, eficacitate, transparență* etc. cu care încearcă să pună în legătură capacitățile diferiților actori pe care îi presupun angajați în realizarea bunei guvernări: indivizi, guvern, firme, universități sau agenți intangibili cum ar fi capitalul uman, societatea civilă sau culturile, de la culturile de

<sup>26</sup> Gordon Tullock, James M. Buchanan, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Michigan, University of Michigan Press, 1962, Mancur Olson, *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965, Dennis C. Mueller, „Public choice. An Introduction”, în *The Encyclopedia of Public Choice*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 32–48.

<sup>27</sup> Walter W. Powell, „Neither market nor hierarchy: network forms of organization”, în *Research in Organizational Behavior*, vol. 12, 1990, p. 295–336, Grahame Thompson, Jennifer Frances, Rosalind Levacic, Jeremy Mitchell, *Markets, Hierarchies and Networks. The Coordination of Social Life*, London, Sage, 1991.

<sup>28</sup> Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, James G. March, Johan P. Olsen, *Democratic Governance*, New York, Free Press, 1995, Peter A. Hall, Rosemary C. R. Taylor, *Political Science and the Three New Institutionalisms*, *Political studies*, XLIV, 1996, p. 936–957, Robert Adcock, Mark Bevir, Shannon C. Stimson, „Historicizing the New Institutionalism(s)”, în *Modern political science: Anglo-American Exchanges since 1880*, Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 259–289, Elinor Ostrom, *Understanding Institutional Diversity*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

cartier la cultura înaltă. În interpretarea mea, buna guvernare este un drept al individului care se realizează față de ordinea instituțională existentă.

Orice om are dreptul la o ordine instituțională bazată pe drepturile omului. Aceasta înseamnă că ordinea instituțională, statul, trebuie să mijlocească exercitarea drepturilor, să asigure adică fiecărui individ accesul la obiectul drepturilor sale. O ordine instituțională satisface dreptul la bună guvernare numai dacă prezervă, protejează agenția morală a indivizilor, felul lor de a acționa prin raportare reflexivă și normativă la scopul acțiunii. Voi încerca, în continuare, să ofer câteva lămuriri succesive cu privire la înțelesul pe care îl confer aici termenului de agenție morală.

Potrivit lui Gewirth, agenția morală se referă la faptul că „toate ființele umane cu capacități normale sunt agenți care acționează din perspectiva scopului acțiunii (*prospective purposive agents*)”<sup>29</sup>. Aceasta înseamnă că vizând prin acțiunea noastră un anumit scop, în calitate de agenți, noi atașăm de scopul acțiunii noastre și o anumită semnificație (pozitivă) – ceea ce ne și face să acționăm pentru atingerea lui. Din punctul meu de vedere, semnificația scopului acțiunii are o încărcătură normativă, întrucât se construiește prin raportarea la norme, la valori, în sensul în care Max Weber vorbește de raportare la valori sau relevanță valorică (*Wertbeziehung*)<sup>30</sup>. Constantând necesitatea unei asemenea semnificații pentru succesul sau realizarea scopului acțiunii sale, un individ este constrâns în mod rațional să accepte că toți ceilalți oameni trebuie să se bucure de aceeași libertate și bunăstare ca și el în vederea atingerii propriilor scopuri. În această calitate de ființe caracterizate de agenție morală, al căror comportament este orientat către scop în mod prospectiv, indivizii au drepturi ale omului, sunt adică îndreptățiți la libertate și la participare într-o societate pluralistă ce ține seama de multitudinea și ireductibilitatea valorilor, susține Gewirth.

Ca și în cazul teoriei lui Pogge, prefer o interpretare restrictivă a teoriei lui Gewirth, unele dintre elementele acesteia regăsindu-se și în scurta prezentare de mai sus. Drept urmare, nu voi considera capacitatea indivizilor de a-și considera propriile acțiuni din perspectiva scopurilor ca bază pentru un statut ontologic privilegiat, așa cum demnitatea umană reprezintă temeiul drepturilor omului în concepția cea mai comună, ci doar ca pe o trăsătură a comportamentului uman pe care fiecare individ uman trebuie să o recunoască cu privire la celălalt: toate activitățile umane sunt orientate către scop și în acest sens ele cer anumite caracteristici normative impuse de semnificația pe care o are scopul acțiunii pentru declanșarea și orientarea acțiunii propriu-zise. De exemplu, un individ care nu are posibilitatea de a se orienta și a-și evalua acțiunea în relație cu scopurile pe care și le propune, nu va fi nici în condiția de a o întreprinde, nu are agenție morală. Aceasta nu înseamnă că individul nu este responsabil pentru acțiunile sale sau ceva de felul acesta, deși în anumite cazuri ar putea însemna și așa ceva, ci pur și simplu că, în anumite situații, comportamentul

<sup>29</sup> Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, Chicago University Press, 1978, p. 317.

<sup>30</sup> Vezi Max Weber, „Sensul ‘neutralității axiologice’ în științele sociologice și economice”, Idem, *Teorie și metodă în științele culturii*, Iași, Polirom, 2001, p. 113–180.

unui individ nu mai întrunește caracteristica agenției morale. Din perspectiva concepției instituționaliste a drepturilor omului, neîntrunirea acestei caracteristici nu cade în responsabilitatea individului, ci a ordinii instituționale. Cum și de ce?

Actele noastre nu corespund doar pornirilor, nevoilor, dorințelor, alegerilor și nu se sting odată cu îndeplinirea acestora, ci sunt însoțite de o evaluare prospectivă ce trece dincolo de scopurile intenționate de fapt. De exemplu, orientarea către scop nu reprezintă o simplă orientare rațională, cum ar fi alegerea mijloacelor potrivite pentru atingerea scopului urmărit, ci un act în care scopul acțiunii este interpretat în același timp cu intenționarea lui, cam în felul în care nu doar ne hrănim, ci ne hrănim sănătos sau insuficient, ne facem profesori nu doar pentru a avea o meserie, ci și pentru a ne dezvolta profesional și uman etc. Într-un fel, suntem agenți morali mai ales în acest al doilea sens. Indivizii intenționează și acționează ca agenți morali prin acțiuni ireductibile la scopul imediat vizat al acțiunii lor, fie că vorbim de nevoi, dorințe sau intenții de fapt, cam în felul în care cineva poate flutura un steag cu mișcări mai ample sau mai puțin ample cu intenția de a-l ține într-un echilibru cât mai bun pentru a-și ușura mișcarea, dar și pentru a expune cât mai vizibil și a face mai pregnant simbolurile echipei de fotbal din galeria căreia face parte. Cineva care este adus în condiția de a vota doar pentru a primi un litru de ulei este privat de posibilitatea sa de a realiza dimensiunea prospectivă a acțiunilor sale, i se încalcă dreptul la libertate și la buna condiție de a-și exercita acest drept.

Având la dispoziție teoriile lui Pogge și Gewirth, interpretate restrictiv, putem acum repeta întrebarea pe care o avansasem ceva mai înainte privind posibilitatea bunei guvernări.

## LEGITIMITATEA ȘI BUNĂ GUVERNARE

În lumina înțelegerii restrictive a teoriei lui Gewirth, putem încerca o analiză a agenției morale pornind de la felul scopurilor, tipul mijloacelor, condițiile acțiunii, problema perspectivei, chestiunea alegerii ș.a.m.d. Într-o asemenea posibilă analiză, buna guvernare ar putea fi încă înțeleasă ca o problemă de simplă eficiență. Constrângerile normative de tip moral sau politic ar putea, în felul acesta, să-și piardă nu doar necesitatea, ci și stringența în raport cu buna guvernare. De aceea, aș continua să precizez mai bine punctul meu de vedere asupra teoriei lui Gewirth. Gewirth<sup>31</sup> consideră că recunoașterea agenției morale a celorlalți reprezintă o constrângere rațională. El își bazează argumentația pe faptul că un agent care își judecă, interpretează, acțiunea din perspectiva scopurilor sale actuale și viitoare presupune, pe de o parte, dreptul său individual la libertate și bunăstare ca o condiție necesară atingerii acestora (ca agent trebuie să am posibilitatea de a voi liber scopurile pe care doresc să le ating, să fiu în condiția de a voi acest lucru și de a le atinge), iar, pe de altă parte, în același timp, pentru a fi consistent rațional în

---

<sup>31</sup> Alan Gewirth, *op. cit.*, p. 83.

prospecția sa, va recunoaște în dreptul său personal un drept care cere universalizare, deoarece un drept care nu ar putea reveni oricărui altcuiva în mod rațional, cum ar fi cel la libertate și cel la bunăstare, nu i-ar putea reveni nici lui însuși. Prin urmare, orice individ care își interpretează acțiunile prezente și viitoare, privindu-se pe sine ca individ ce are scopuri de îndeplinit și acțiuni care se vor desfășura din prezent în viitor sau numai în viitor, asociază acestei interpretări nu doar propriile interese, ci și interesele celorlalți – recunoaște adică agenția morală a celorlalți, faptul că și ceilalți își orientează acțiunile în mod normativ către scop și, pentru aceasta, trebuie să beneficieze de o ordine instituțională ce-i garantează accesul la drepturile omului.

Cineva ar putea obiecta spunând că acceptând ideea unei oarecare condiții sau bunăstări a individului necesară manifestării unui comportament normativ subscriu, de fapt, la caracterizarea agenției morale ca proprietate a indivizilor, drept ceva dat. Totuși, așa cum, de exemplu, „responsabilitatea morală” sau „moralitatea” cuiva nu reprezintă o caracteristică independentă de acțiunile sale, în același fel putem vorbi și de agenția morală, în sensul de aici. Nimeni nu se naște moral, responsabil moral, cu agenție morală etc., dar comportamentul oricărui individ uman trebuie să vădească agenție morală. De aceea, un individ este agent moral câtă vreme acționează moral și comportamentul său prezintă anumite caracteristici. Între acestea, normativitatea este indispensabilă.

Față de asemenea obiecții, de asemenea, un pas înainte l-ar putea reprezenta o mai bună clarificare a cuvântul *moral* din sintagma *agenție morală*. N-ar fi mai potrivit să se vorbească de agenție *rațională*, de exemplu? Cum spuneam, nu vorbesc de agenție *rațională* sau de agenție sau capacitate de acțiune pur și simplu, deoarece, din perspectiva adoptată, nu e vorba de vreo proprietate fizică sau psihică a ființei umane, de vreun statut al acesteia în lume sau de vreo trăsătură a individului derivată dintr-o concepție bine încheagată despre om, despre libertate, despre acțiune etc. Agenția pe care o am în vedere este *morală* deoarece nu poate fi instrumentalizată în niciuna dintre perspectivele amintite mai înainte: ea nu derivă dintr-un statut ontologic, religios, din atribute fizice, psihice, sociale sau filosofice ce pot fi atașate de individul uman, ci se referă doar la constrângerile cărora trebuie să le răspundă comportamentul oricărui individ prin raportare la cadrul normativ dintr-o societate. Probabil cea mai bună denumire pentru acest cadru foarte general ce constrânge comportamentul uman este aceea de *morală*.

Nefiind o proprietate a individului, agenția morală nu poate fi cultivată. Nu reprezintă ceva care poate fi întărit, dezvoltat, neglijat etc. ci numai aspectul normativ al oricărui comportament uman. Un individ are agenție morală în măsura în care își semnifică, interpretează acțiunile în mod normativ. În acest sens, agenția morală este o caracteristică a *oricărui ființe umane normale*, cum spune Gewirth<sup>32</sup>, și nu o capacitate legată de biologia, psihologia, educația etc. individului. Ideea de agenție morală se referă la faptul că orice comportament *uman* vădește agenție

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 367.

morală atâta vreme cât nu este cauzat biologic sau psihologic sau în oricare mod care afectează modul în care un agent intenționează scopul acțiunii sale, de pildă prin constrângere sau absența oricărei bune condiții de a acționa. Ne e foame și mâncăm, sau dorim să mâncăm ceva, dar mâncăm numai anumite lucruri, sau ne abținem chiar împotriva biologiei noastre și nu mâncăm nimic pentru că ținem post etc. Rădem pentru că am văzut sau auzit ceva amuzant, și nu pentru că se întâmplă să rădem în felul în care uneori căscăm de somn sau de plictiseală, sau respectăm comanda cuiva nu pentru că așa se întâmplă să se petreacă lucrurile, ca în felul în care rădem când se întâmplă ca cineva să alunece pe gheață în fața noastră, ci pentru că îi recunoaștem autoritatea, calculăm consecințele constrângerii pe care ne-o aplică etc.

Totuși, trebuie subliniat că agenția morală este ceva mai mult decât intenționalitatea comportamentală înțeleasă psihologic sau filosofic. De asemenea, discuția despre agenția morală, așa cum propun termenul aici, nu trebuie înțeleasă separat de discuția despre ordinea instituțională, nu este adică despre agenția morală în genere. În sensul în care am insistat mai sus este destul de clar că agenția morală este condiționată într-un mod anume de societate, de aranjamentele instituționale. În acest sens, orice ordine instituțională trebuie să prezerve cel puțin agenția morală a indivizilor, modul lor de a acționa atașând sensuri acțiunii lor. Aceasta nu înseamnă că vom putea înființa un minister sau o firmă sau orice altceva care să aibă drept scop preservarea agenției morale, așa cum de exemplu pentru sănătate pot fi înființate instituții – deși se concep proiecte în care ameliorarea agenției morale s-ar obține pur și simplu prin administrarea de medicamente, de anumite substanțe chimice<sup>33</sup>. De aceea, în acest context instituțional, agenția morală nu poate fi înțeleasă drept o cale, un instrument sau o parte a unei ordini instituționale bazate pe drepturile omului, ci asemenea unei cerințe sau constrângeri, legată de necesitatea respectării drepturilor omului. Care este locul, unde și în ce cazuri putem discuta agenția morală în înțelesul unei constrângeri pentru orice ordine instituțională?

Teoria instituțională a drepturilor omului a lui Pogge<sup>34</sup> conține asemenea indicații: el discută de ordinea instituțională ca de o ordine impusă, *coercitivă*, însoțită de mecanisme de impunere prin violență fizică. Ordinile coercitive de felul statului sunt ordini ce cad normativ în sfera legitimității politice.

Am convenit însă de la început că ideea unei ordini instituționale bazată pe drepturile omului nu ar trebui să conțină ca referință o listă deschisă de asemenea drepturi și că trebuie să găsim o modalitate de a scurta și închide lista. Am anunțat, totodată, că concepția care mă ghidează în acest articol este o concepție specifică realismului politic. Voi încerca să argumentez pe baza acesteia că lista drepturilor omului pe care se bazează ordinea instituțională ce prezervă agenția morală poate fi limitată la drepturi ale omului legate de asigurarea siguranței individului și a condițiilor de cooperare. Prin urmare, statul care asigură siguranța individului și

<sup>33</sup> Vezi Igmarr Persson, Julian Săvulescu, *Nepotriviri pentru viitor. Nevoia de bioameliorare morală*, București, Editura ALL, 2014.

<sup>34</sup> Thomas Pogge, *op. cit.*

condițiile de cooperare în societate prezervă totodată agenția morală a indivizilor și condițiile necesare bunei guvernări.

Nu este nevoie să înșir drepturile omului ce corespund soluției primei probleme politice, deoarece, și ca număr și ca formulare, acestea pot fi numeroase și diferite. Vreau doar să arăt că prezervarea agenției morale asigură accesul la obiectul acestor drepturi incluse în listă și păstrate în discuția de aici în formularea lor cea mai abstractă și mai generală.

Astfel, realismul politic susține că acțiunea politică nu constă în aplicarea de concepții și valori morale în acțiunea sau instituțiile politice, ci urmărește rezolvarea unor probleme pur politice. Prima problemă și problema primă a acțiunii politice este „în termeni hobbseieni” aceea a „asigurării ordinii, protecției, siguranței, încrederii și a condițiilor cooperării”<sup>35</sup>. Această problemă este prima și primă nu pentru că ar avea vreo prioritate anume între toate celelalte probleme în societate care ar putea avea sau căpăta un caracter politic, ci pentru că este permanentă, nu încetează vreodată de a se pune și nu poate fi rezolvată definitiv: este obiectul perpetuu al activității politice. Condiția rezolvării acestei probleme este ca statul sau acțiunea politică să nu devină, la rândul lor, parte a problemei, să nu producă adică insecuritate, neîncredere și să strice condițiile cooperării. Subliniez că prin *rezolvare* nu înțeleg o rezolvare definitivă, pentru totdeauna, ci o rezolvare realizată în anumite situații istorice. În acest sens, statul, în diferitele lui forme, reprezintă o soluție a problemei politice.

Din perspectiva realismului politic, ordinea instituțională, pe de o parte, și activitățile de menținere și impunere a acesteia, pe de altă parte, nu trebuie să primejduiască libertatea, siguranța, realizarea încrederii și condițiile necesare cooperării între indivizi. În stat, coerciția nu trebuie să fie arbitrară sau să se transforme în teroare. Mai mult, acțiunile politice trebuie să aibă în vedere întotdeauna consecințele pe care le au asupra vieții oamenilor. Oricât de înalte și de nobile ar fi scopurile acțiunii politice, de exemplu asigurarea unei vieți decente pentru toți membrii unei societăți, ele nu trebuie să limiteze cu ceva libertatea individuală. În relația ei cu libertatea, agenția morală ar putea fi înțeleasă, în diferite concepții, drept ceva mai important sau ceva mai puțin important decât libertatea individuală. Ea ar putea fi înțeleasă drept ceva mai important, atunci când în numele protejării agenției morale, de exemplu, ordinea instituțională sau impunerea ei ar limita și prejudicia libertatea de acțiune a indivizilor, și drept ceva mai puțin important, dacă în numele eficientizării statului sau al eficienței economice, de pildă, o parte sau toți membrii societății ar ajunge în situația de a fi lipsiți de agenție morală. Nu putem institui ordini instituționale de dragul agenției morale, dar ordinele instituționale, oricare ar fi ele, trebuie să protejeze agenția morală a individului, să nu-i primejduiască drepturile și bunăstarea.

Această susținere este compatibilă cu diferite forme de realism politic. De exemplu, așa-numitul *liberalism al fricii* (*liberalism of fear*) promovat de Judit Shklar consideră că cerința de bază pentru ordinele impuse coercitiv, adică pentru

<sup>35</sup> Bernard Williams, *op. cit.*, p. 3.

stat, este aceea de eliminare a terorii. *Cruzimea* din partea celor care impun ordinele instituționale și *frica* din partea celor cărora li se impune ordinea nu au ce căuta într-un stat inspirat de principiul liberal al libertății individului, bazat pe drepturile omului. În cadrul unei ordini instituționale ce ignoră libertatea, drepturile omului, bazată de amenințare sau manipulare sistematică, se poate vorbi cu greu de prezervarea agenției morale a indivizilor.<sup>36</sup>

Totuși, linia de argumentare pe care am urmat-o până aici nu a făcut apel la o teorie a sentimentelor politice, pentru a ajunge să concluzionăm acum, oarecum, pe această bază. Pe de altă parte, unul dintre obiecțiile care s-a putea aduce în plus ar fi acela că, odată cu discutarea chestiunilor privind coerciția fizică, ne aflăm într-o teorie a legitimității politice care investighează condițiile de posibilitate a oricărei guvernări, ceea ce ar presupune un alt plan al discuției, într-un fel, mai înalt sau mai profund decât acela al *simplei* bune guvernări, dacă se poate spune așa, aceasta din urmă privind doar executarea sau administrarea unei ordini instituționale: ar fi vorba doar de mijloacele guvernării și nu de principiile ordinii instituționale.

Pentru a preîntâmpina o asemenea obiecție, aș dori să fac o distincție care ne-ar putea ajuta. Rawls disjunge între ceea ce el numește *justificarea unei practici* și *justificarea unei acțiuni* ce cade sub aceasta<sup>37</sup>. Aici *practica* de justificat ar fi statul, iar *acțiunile* de justificat ar putea fi activitățile făcute posibile de existența statului, în primul rând coerciția fizică legitimă, dar și, de exemplu, campaniile electorale, politicile agrare, relațiile internaționale etc. sau, mai extins, guvernarea. Mai clar, Rawls distinge între justificarea unei norme, reguli, și justificarea acțiunilor întreprinse prin raportare la acea normă sau regulă. Una este să justifici o *normă* sau o regulă și alta este să justifici o *acțiune care se raportează la acea normă*. Una este să justifici de ce poliția nu trebuie să aresteze pe cineva fără hotărârea judecătorului și alta este să justifici condițiile în care un polițist anume a procedat într-un anume fel cu o anumită persoană, aducând-o sau nu în fața judecătorului etc. Din asemenea observații rezultă că trebuie să facem o distincție între *normativitatea regulilor* și *normativitatea acțiunilor* care se raportează la reguli. În lumina acesteia, agenția morală se așează sub al doilea tip de normativitate. Agenția morală privește, așadar, modul în care ne raportăm la norme, și nu temeiurile adoptării lor. Potrivit acestei distincții, ar trebui să separăm acum discuția despre drepturile omului, ce rămâne pe mai departe o discuție pur filosofică despre temeiurile acestora, și discuția despre acțiunile desfășurate sub acele reguli, discuții care au o parte practică legată de posibilitatea de a urma aceste reguli.

Am stabilit că agenția morală nu reprezintă o trăsătură a individului uman, ci a comportamentului său. Spunând că legile, strategiile și acțiunile statului trebuie să prezeve agenția morală a indivizilor spunem că statul trebuie să asigure condițiile necesare manifestării acestui comportament: indivizii au de atașat sensuri acțiunilor, iar societatea în care trăiesc trebuie să le asigure posibilitatea de a o

<sup>36</sup> Judith Shklar, *op. cit.*

<sup>37</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 3.

face. De aceea, vom putea introduce necesitatea prezervării agenției morale într-o teorie a legitimității politice pornind de la ideea că stabilirea și impunerea oricărei ordini instituționale necesită prezervarea agenției morale a supușilor acelei ordini. Coerciția, guvernarea și măsurile acesteia, de orice fel, nu trebuie să restricționeze capacitatea indivizilor de a acționa prin raportarea la norme: coerciția nu trebuie să restrângă în niciun fel evantaiul alegerilor pe care indivizii le fac ca opțiune pentru norme în lumina cărora doresc să acționeze, inclusiv în instituirea acestora, și nici să pună în pericol buna condiție necesară individului pentru a se raporta la norme, prin sărăcie, lipsă de educație, lipsă de cadru normativ sau în oricare alt mod. Prezervarea agenției morale apare ca o problemă a celor care *impun ordinea instituțională*. În măsura în care ordinea instituțională este impusă prin mecanisme de decizie colectivă, prezervarea agenției morale este, de asemenea, problema tuturor acelor care iau aceste decizii și le impun. Dreptul la bună guvernare înseamnă că nicio echipă, guvern sau grup ce ia decizii colective, care impune o ordine instituțională nu poate governa afectând agenția morală a indivizilor. În acest sens guvernele țărilor în care domnește sărăcia severă, ca și guvernele țărilor în care modalitățile de impunere a ordinii instituționale știrbesc agenția morală trebuie schimbate, îndepărtate.

### **CUM TRANSLĂM ACEASTĂ MICĂ TEORIE A BUNEI GUVERNĂRI ÎN PRACTICĂ**

Primul lucru care rezultă de aici este că buna guvernare nu este o chestiune de eficiență și că nu există standarde generale ale acesteia, nici măcar acele condiții minimale de care vorbesc anumite teorii inspirate de drepturile omului și care privesc, de exemplu, asigurarea unor condiții decente de viață. Buna guvernare privește aranjamentele și modalitățile de impunere a unei ordini instituționale, iar succesul sau insuccesul, calitatea sau lipsa de calitate a acestora nu pot fi stabilite în termenii eficienței sau ai unor standarde valabile pentru toată lumea. Politicienii și toți aceia care fac politică în România, susținând sus și tare că sunt altceva decât politicieni, ar trebui să conștientizeze faptul că împărțirea de găleți în campania electorală, cumpărarea voturilor sunt un semn nu de mare abilitate politică, ci de proastă guvernare. O guvernare ce anulează agenția morală a celor chemați să voteze nu poate fi altfel.



# MAKING ONE OUT OF MANY: MISRECOGNITION AND THE IDENTITY OF SOCIAL GROUPS

RADU NECULAU

**Abstract.** According to the critical theorist Axel Honneth, the identity of social groups is constituted by normative attitudes of interpersonal recognition. The present paper challenges and refines this view in two steps. In a first step, and drawing on the work on collective intentionality of Margaret Gilbert and Raimo Tuomela, it argues (a) that recognition is necessary but not sufficient for the formation of group identities, and (b) that the psychoanalytic experience of symbiotic fusion that supposedly underlies all attitudes of interpersonal recognition cannot compensate for this deficiency because it is compatible with only one of the several existing types of recognition. In a second step, and drawing on the work on social identity and crowd psychology of Stephen Reicher, it argues (c) that the unity of consciousness that secures the identity of some social groups is constituted by the attitudes of *misrecognition* individuals are exposed to when they participate in events such as riots, rebellions, and other forms of resistance to an antagonist. This seems to indicate (d) that experiences of negativity play a more substantial ontological role in social life than is typically assumed by philosophers of recognition like Axel Honneth.

**Keywords:** identity, recognition, collective intentionality, social ontology, social groups, symbiosis, object relations theory, critical social theory, Axel Honneth, Margaret Gilbert, Raimo Tuomela.

“... his atque huius modi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos, quasi fomitibus conflare animos et ex pluribus unum facere.” (These and similar signs of friendship, proceeding from the hearts of those who love and are loved in return, in countenance, tongue, eyes, and a thousand pleasing gestures, were so much fuel to melt our souls together, and out of many make us one. St. Augustine, *Confessions*, 4, 8, 13.)

## 1. INTRODUCTION: CRITICAL THEORY, IDENTITY RECOGNITION, AND SOCIAL GROUPS

If you are a social philosopher in search of criteria for exposing pathological developments in modern society – phenomena like the exploitive domination of the world of nature, the ideological distortion of inner nature, or the reification of human interaction –, you would be likely to find them in a theory of individuation

through social integration that normatively ties the constitution of a person's identity to inter-personal attitudes of mutual recognition. Axel Honneth patiently developed such a critical theory of society over the course of the past two decades.<sup>1</sup> His conception of identity recognition attracted a lot of attention from the very beginning because it seemed to respond to the dissatisfaction of some third and fourth generation critical theorists with what they (rightly or wrongly) perceived to be the empirically underdetermined social analysis practiced by their predecessors. Instead of exposing the instrumental rationality of modern culture (Adorno and Horkheimer) or disclosing the faulty moral grammar of our speech acts (Habermas), Honneth used the theory of recognition to identify and conceptually capture the normative potential of hidden or inarticulate experiences of social suffering in order to convert this potential into a positive force for cultural and political change.<sup>2</sup> The expected result of this attempt to ground critique in the claims of moral injury of oppressed groups or social movements was the emergence of an emancipatory form of theoretical consciousness that could potentially revolutionize how we understand social communication and construct the norms and institutions that regulate human interaction. And the theory of recognition was uniquely positioned to explain and generate such a consciousness and effect such changes.

I fully endorse this program but I also resist what appears to be a recent shift in recognition theory away from the negative pole of the experience of moral injury and toward what I call its positive pole, that is, the integrative function of recognition with respect to individuals, social relations, and institutions.<sup>3</sup> From a strict methodological standpoint, this is a zero-sum game. Any positive response to an experience of self-loss inevitably results in a verifiable increase in personal autonomy, and a process of integration that is pursued from such a basis could only lead to an increase in social solidarity as well as act as a stabilizing social force. However, the shift can also seriously undermine the explanatory capacity of the theory of recognition itself, and this is particularly visible in Honneth's account of the formation of social groups. My goal in this paper is to illustrate the benefits of a move in the explanation of group formation away from the positive pole of in-group, inter-personal recognition and back to those experiences of injustice and social suffering that were caused by attitudes of out-group misrecognition. To achieve this, I take a closer look at how Honneth's theory of recognition explicates the identity of social groups and challenge his account in two ways. First, and drawing (loosely) on some aspects of the work on collective intentionality of Margaret Gilbert and Raimo Tuomela, I argue that attitudes of recognition are necessary but not sufficient for the formation of group identities. The explanation

<sup>1</sup> Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.

<sup>2</sup> Axel Honneth, *Moral Consciousness and Class Domination. Some Problems in the Analysis of Hidden Morality*, in *The Fragmented World of the Social*, Albany, NY, SUNY Press, 1995, p. 205–230.

<sup>3</sup> Danielle Petherbridge, *The Critical Theory of Axel Honneth*, Plymouth, Lexington Books, 2013, p. 148; cf. Christopher F. Zurn, *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*, Cambridge, Polity, 2015.

of personal identity in terms of recognition that works so well at the interpersonal level and within groups must be adjusted in significant ways before it can be applied to inter-group dynamics and group identities. Second, and this time drawing on the social psychology of crowd behaviour developed by Stephen Reicher and others, I maintain that the unity of consciousness that secures the identity of a social group is rendered visible (and thereby also constituted as the ground of the group's identity) by the attitudes of *misrecognition* agents experience when they participate in such manifestations of spontaneous collective action as riots, rebellions, revolutions, and other forms of social and political protest. The implication here is that these negative experiences of injury to an individual's identity come much closer to disclosing for group members the evaluative bonds on which their solidarity (and therefore their group identity) is based than the positive experience of interpersonal recognition that secures their identity as individuals within groups. And the argument that is derived from it is that this change of perspective must also inform how we understand and practice critical social theory both in terms of the kind of phenomena we choose to explain and the normative conclusions we draw from such explanations.

I do not mean to suggest by this that collective attitudes of misrecognition are in some sense, conceptually or genetically, prior to attitudes of recognition just because they capture a form of collective mindedness that seems to be as fundamental to explaining the ontology of social groups as the experience of interpersonal recognition is to explaining the ontology of the individual. I also do not claim that the positive affirmation of identity features that forms the core of Honneth's conception of recognition is the methodological expression of a compromise struck with the forces of social or political conformity, as some of his recent critics have argued.<sup>4</sup> But I do want to draw attention to the important constitutive function of negativity for the ontology of social groups, which can be discerned empirically in the collective attitudes of those individuals who are engaged in protests, rebellions, revolutions, resistance movements, and other similar kinds of collective action. And I also want to point out to the fact that the collective intentions, beliefs, and feelings of these groups may disclose a valuable normative potential that critical theorists too often refuse to acknowledge as a legitimate object of socio-philosophical analysis.

## 2. HONNETH'S ACCOUNT OF GROUP FORMATION

In his account of group formation, Honneth tries to find a neutral explanatory ground between what he takes to be two incompatible but equally reductive ways of framing the analysis.<sup>5</sup> On the one hand, he rejects the tendency of Freudian

---

<sup>4</sup> Jörg Schaub, *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*, *Critical Horizons* 16: 2 (2015), p. 107–30.

<sup>5</sup> Axel Honneth, *The I in We: Recognition as the Driving Force of Group Formation*, in *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge, England, Polity Press, 2014, p. 201–16.

psychoanalysis and first generation Critical Theory to reduce the group to the inert and obedient mass. In his view, this perspective on group sociation ends up describing group psychology exclusively as a pathological phenomenon, an instance of regression caused by the ego's inability to cope with its autonomy deficits. On the other hand, he casts suspicion on the excessively idealizing communitarian account of group constitution, which simply expresses the integrative capacity of the cultural tradition. Honneth's alternative to these two "reciprocal blind spots", as he calls them, is to explain group formation in terms of (1) the conscious, internally differentiated, and domain-specific attitudes of recognition of evaluative features that constitute both personal identity and the identity of socio-cultural groups, and (2) a modified psychoanalytic conception of symbiosis or fusion (based on object-relations theory), which is supposed to account for phenomena of non-conscious group identification that cannot be explained by attitudes of recognition alone.<sup>6</sup>

Honneth provides persuasive arguments in support of a very plausible view of how *some* specific kinds of groups are constituted. However, a careful examination of this view also exposes a couple of additional blind spots of his own making. First, as I already indicated, there seems to be less normative weight accorded in Honneth's theory of group constitution to experiences of misrecognition. Recognition theory as Honneth applies it to group formation explains the emergence of groups as the result of in-group, interpersonal recognition, that is, recognition in a shared context of evaluation and mutual validation. However, this application of the theory seems unable to account for those polemical group identities that develop out of protest movements and other forms of collective resistance, which often claim an identity that is partially shaped by attitudes of out-group or inter-group *mis*recognition. And we cannot ignore their claims without at the same time severely limiting our account of group formation. The consequence of this neglect is the emergence of a conception of group identity through mutual recognition that is almost exclusively based on identifying common interests (goals or values) among the various individuals who are believed to constitute a group. Matching it is an account of group formation that draws only one possible pathline from the identity of the individual to the identity of their group, that of a gradual increase in cognitive convergence (among the individuals who are said to make up the group) on a set of interest-interpreting and interest-constituting values. This convergence is what makes it possible for the members of the group (who see each other as sharing in and thereby embodying a common set of values) to engage in attitudes of mutual recognition. And it is these attitudes of recognition that are supposed to generate the unity of consciousness that endows the group with its unique, value-based identity. However, as I hope to show below, recognition (understood as acknowledging the sharing of a common end or good) is the necessary but not

---

<sup>6</sup> The pathology of the group, or what turns ethically integrated groups of mutually recognizing individuals into submissive masses and potentially violent crowds, is further elucidated with the help of an explanation of how individual personality disorders spread to other group members through dynamic processes of in-group interaction.

sufficient condition for group formation. Moreover, there are other pathlines (than the cognitive convergence of individuals on values) that could lead to group identity via attitudes of mutual recognition, and an explanation of group formation in terms of *mis*recognition may be able to account for at least some of these.

Second, and on a more descriptive level, there is very little in Honneth's psychoanalytic conception of fusion that could help explain those manifestations of intense camaraderie and unconditional human solidarity that we witness when groups are engaged in active and occasionally even violent resistance to perceived antagonists. It is difficult to see, for instance, how the mental unity individuals are alleged to experience in a situation of conflict can be linked to the need to regressively find psychological comfort in a state of primordial intersubjectivity that could only be retrieved through interpersonal recognition within groups. Object relations theory, as Honneth interprets it, does a very good job explaining the unconscious substrate of *some* conscious relations of mutual recognition in groups. However, it does not offer a very convincing account of the "collective effervescence" (as Durkheim called it) that is generated by the kind of attitudes of out-group misrecognition that we often see displayed in such manifestations of collective intentionality and action as revolts, rebellions, protests, and other types of resistance movements. Moreover, as I expound below, while it is fairly clear that Honneth uses the notion of symbiosis to account for a group's unity in a way that is compatible with one form of recognition, love (or affective recognition), other forms may be functionally incompatible with it, which seems to suggest that the psychoanalytic model of fusion needs to be either restricted to the domain of affective forms of interaction or abandoned altogether.

Honneth's discussion of group formation is deeply informed by his belief that individual identities are sustained by attitudes of in-group recognition. Individual identities, Honneth argues, are shaped by the practical attitude of recognition of those features of an individual's identity that enable them to develop positive relations to themselves. In-group recognition will therefore have an enhanced effect on the development and maintenance of such positive self-relations. As he puts it, "groups should be understood, whatever their size or type, as a social mechanism that serves the interests or needs of the individual by helping him or her achieve personal stability and growth."<sup>7</sup> In short, groups nurture individual identity, and the nurturing effect on individual identities is produced by attitudes of in-group recognition that are directed at the individual members of the group.

The in-group attitudes involved in the formation of individual identities within groups are the same as the ones responsible for the constitution of personal identity more generally. According to Honneth, there are three types of interpersonal attitudes of recognition that can constitute identity: love, respect, and esteem.<sup>8</sup> These attitudes normatively structure human interaction in the three formally differentiated domains of society that have gradually emerged in the wake

---

<sup>7</sup> Honneth, *op. cit.*, p. 203.

<sup>8</sup> Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 92–130.

of the historical process of rationalization of the modern world: the realm of private relations, the field of legal interaction, and the sphere of the market. Each of these three forms of recognition responds to specific types of evaluative features for which individuals seek approval in their respective domain of interaction. Love, for instance, is an attitude of affirmation of the uniqueness of a person as an object of affection or desire. Respect acknowledges the capacity for autonomous decision and action of a moral or legal agent. Esteem is how we signal our approval for individual achievements in the socio-economic sphere, which makes it the proper form of recognition of the qualities that have made such achievements possible. Recognition of the worth of these features in the three domains of human interaction is supposed to both remedy prior injuries to one's identity (if there are any to remedy) and generate positive relations to oneself in the form of self-control, self-respect, and self-esteem. When we talk about individual identities in Honneth's sense, we refer to such positive self-relations.

In his account of group formation Honneth uses these individual attitudes of recognition to identify various types of social groups: groups of friends and other forms of affective fellowship, groups of citizens who are endowed with civil rights and duties on account of their members' capacity for autonomous decision and action, and, more importantly, groups in which solidarity and esteem for their members are built around specific forms of individual achievement, "the central motive behind group formation today."<sup>9</sup> Interestingly enough, although the remedy to injuries to oneself figures quite prominently in the taxonomy of individual identities, there is no mention of the role played by injury in group formation. Honneth suggests that one experience of social suffering, generating what Richard Sennett once called counter-cultures of respect, may provide the ground for an identity-enhancing group solidarity when group members convert attitudes of out-group misrecognition into attitudes of in-group recognition.<sup>10</sup> This, Honneth argues, is the normative foundation for the types of collective identity that are specific not only of small groups like gangs, but also larger ones, like social or political movements. Unfortunately, he does not pursue the systematic implications of this valuable insight. Instead, he focuses on recognition groups that are based on shared evaluative features.

The notion that groups nurture personal identities by means of in-group recognition is both intuitively convincing as well as clearly articulated (and amply illustrated) in Honneth's writings. However, there is another point that Honneth consistently makes in his work that seems to invite controversy, namely that inter-personal recognition, that is, the normative mechanism that is responsible for identity formation in Honneth's theory of individuation, also *constitutes (the identity of) groups*. Yet this point is not supported by an argument of its own. And, given that the first point, regarding the constitution of personal identity through recognition, does not entail the second (namely that inter-personal recognition also

<sup>9</sup> Honneth, *The I in We*, p. 207.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 206.

constitutes social groups), it follows that the argument presented in support of the former cannot be used to defend the latter. Thus one of the two tasks I have set for myself in this paper is to reconstruct the missing argument in a way that draws on and is consistent with Honneth's own theory of recognition. What also surprises in Honneth's account of group formation is that, despite giving us an extensive classification of groups based on the types of attitudes of recognition from which they are alleged to have emerged, he never tells us what a group is. Consequently, my other task in this paper is to articulate a notion of group identity that could be derived from Honneth's conception of recognition (or at least be shown to be compatible with it).

### 3. RECOGNITION AND GROUP FORMATION

Recognition is a normative attitude that is expressed in judgments (theoretical or practical, and in some cases both) and realized through actions. The general structure of all normative attitudes (that are practical and not merely symbolic) is the following: taking *X* as *Y* in context *C*, where the taking is both an intentional act and the practical realization of that intention and *X* is a feature of one's personality that is assigned the special value or normative status *Y* (an evaluative quality) within our more general normative or evaluative horizon (*C*). To provide a simple example, let us say that the capacity to make decisions autonomously is taken to be a sign of moral competence that allows us to recognize the possessor of this quality as having the status of a legal agent with specific authorities and responsibilities that arise from having such a status. Most of the time, recognizing involves being able to identify or perceive such capacities (*Xs*) and attributing them the right type of normative significance (*Y*) – categorizing them “as” statuses – based on what our group or culture (*C*) attributes such significance to.

Recognition can be either attributive (constitutive) or responsive (perceptive).<sup>11</sup> Attributive forms of recognition constitute identity based on what the recognizer finds valuable in the person they recognize (whether this person agrees with the attribution or not). The attribution can take extreme forms such as constructing an identity out of projections of qualities that have no bearing on reality (examples cover a very wide range, from erotic phantasms on the personal side to political idealizations on the public). It can also take milder forms, such as privileging aspects of one's identity (at the expense of others) that are trivial (or lack the significance that the recognizer takes for granted) and turning them into defining features of another's identity that the recipient of this type of recognition would

---

<sup>11</sup> Heikki Ikäheimo and Arto Laitinen, *Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgment, and Recognitive Attitudes towards Persons*, in Bert van den Brink and David Owen (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 33–56.

have a very hard time identifying with. (This describes what is known as sociological labelling.) The attributive is a conception of recognition that is usually associated with the early stages of the master-slave dialectic in Hegel's *Phenomenology*. Another example is Sartre's *Anti-Semite and Jew*, where we find a radical expression of the human capacity for constituting social reality by fiat, that is, by turning the illocutionary power of our speech acts into actual, bio-political power. There are good reasons to be wary of the implicit authoritarian tendencies of this type of recognition, especially since it often turns out to be based on some form of misrecognition.

Responsive forms of recognition, on the other hand, constitute identity by re-affirming the valuable status of an evaluative feature for a person who claims it as a defining aspect of their identity (and is recognized for it).<sup>12</sup> As one can easily imagine, there is an equally wide range of possibilities of responding, (a) depending on the normative status of the type of feature one responds to, (b) contingent on whether the person who possesses such a feature can claim it because they can identify with it or (c) conditional on the perceptive capacities of the recognizer. Some features may draw their worth directly from the fact that they play an essential role in our biology, which would make them objective (being deprived of such features would make us biologically dysfunctional or cause us immense pain). Other features have a value that is derived, via complex practices

<sup>12</sup> What exactly are the elements that make up the mechanism whereby attitudes of recognition institute and maintain identity statuses when responding to status claims? Let us consider the case of two proto-agents, *A* and *B*, each of whom engages in an identity maintaining relationship with the other. Thus,

(i) *B* claims a specific identity (status) based on possessing certain evaluative features they take to be constitutive of their identity. This satisfies the requirement of *self-recognition*.

(ii) In what we may call *recognition proper*, *A* recognizes *B* based on *Efb* (the evaluative feature belonging to *B*).

(iii) *B* will recognize *A* as having the authority to recognize *B* because *B* sees that *A* has *Efa*, which is the quality of properly perceiving *Efb*. This constitutes the *mutuality of recognition*.

(iv) *A* must recognize all *Cs* that *B* also recognizes, that is, all *Efc*s that *B* also recognizes (and, in turn, all *Cs* must recognize all *Efb*s and *Efa*s, etc.). This constitutes the *transitivity* of recognition. Following Robert Brandom's reconstruction of Hegel's dialectic of recognition, I take transitivity to be one of the two features (alongside symmetry or mutuality) that can explain how a relation can be reflexive, which is the characteristic feature of self-consciousness or selfhood (or identity, in the less strict language I adopt here). To formalize this (with Brandom):  $\forall x, y [xRy \rightarrow yRx]$  and  $\forall x, y, z [xRy \& yRz \rightarrow xRz]$ , then  $\forall x [xRx]$ . This formula clearly displays the logical restrictions placed on what is recognized, or the normative contents that are co-instituted, which can be expressed in relations of material inference and incompatibility. The normative contents that are instituted by attitudes of recognition can be described as being in inferential relations to each other and in this case their order is logical. However, the manner in which we relate to them, how we take them, or the force of the attitude of recognition, is marked by a certain understanding of, and relation to, time. Thus, the attitudes of the recognizers, whose contents are logically related to one another, are also in a temporal relation to one another – which would make the order of recognition not only logical but also temporal. Robert B. Brandom, *The structure of desire and recognition. Self-consciousness and self-constitution. Philosophy and Social Criticism* 33:1 (2007), p. 137; Robert B. Brandom, *Reason in Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009, p. 90ff.



of interpretation, from the communal ethos, and their normative status is subject to the type of socio-historical variation that underpins what we call second nature (and thus we say that they are inter-subjective). Regardless of the status of the evaluative feature, it is often doubtful if the person who possesses it really cares enough about it to claim it as an object of recognition, which is why the value of this feature may be subjectively questionable. In this case, the response to value could easily become a form of attribution. Lastly, it is important to notice that the ability to respond is largely dependent on the ability to perceive what is valuable, which in turn requires a certain type of sensibility, a capacity for empathy that must include an awareness of the formative impact of socio-cultural and historical factors.

Honneth's theory of recognition is of the responsive kind but in a very qualified sense, what he calls a moderate value realism. According to him, what counts as objective or real in our evaluative features is the product of historical processes of social evolution that simultaneously express and repress, constitute and distort subjectivities – and the only way to decide between the two is from the relative interpretive safety provided by our temporal and motivational distance from what we perceive.<sup>13</sup> As mentioned earlier, inter-personal recognition in Honneth's theory can be conceived of as a practical attitude that institutes positive self-relations (or identities) in response to claims of moral injury. What is injured is always some aspect of one's personality, one that is presumably valuable for the person who feels the injury because they can recognize themselves through it, or gain a sense of themselves in terms of it. The suffering of the person who experiences misrecognition or non-recognition can be said to have moral status in a narrow way, one that is derived from a person's valuation of what is denied or denigrated. Thus, an evaluative feature becomes accessible, that is, perceivable, only because it is presented in the most subjective way possible, that of the suffering caused by some kind of an injury. However, it is the attitude of recognition that can validate it and make it objective, in the qualified sense mentioned above.

As we can see from this overview, evaluative features are essential to any account of identity in which the attitude of recognition is a response to the perceived qualities of an individual. These features' worth is interpreted in terms of some value that is endorsed by each of the individuals who engage in practices of recognition. Now, inter-personal recognition is alleged to constitute a group out of individual attitudes of endorsement of the same value, and the mechanism responsible for it would be something like the following: Individuals learn, through attitudes of recognition that are both symmetrical (mutual or reciprocal) and transitive (we recognize all those you also recognize), how to discern, in the various evaluative features for which they claim and grant recognition, the shape of an emerging field of value that is shared by all those who engage in the type of interaction that is normatively regulated by such attitudes. The learning process about what constitutes value for the participants in recognition gradually becomes

---

<sup>13</sup> Axel Honneth, *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*, in *Inquiry* 45 (2002), p. 499–520.

one of cognitive convergence on and affective coalescence around a value or set of values that are jointly understood by the individual members of the group to anchor the group's ethos and thereby underwrite its identity. In this way, group formation becomes the necessary outcome of all interactions based on mutual recognition because it reflects a shared orientation to and endorsement of value (first individually and then collectively) that provides the group with its ethos and the individuals with a motivation to join it as group members. If we remove or undermine this common field of value, or if there is no consensus as to what is valuable and should orient our attitudes and actions, we can no longer say that we deal with groups. In some cases, what we take to be groups are associations of strategically acting individuals who coordinate their actions and adjust their beliefs correspondingly in order to maximize personal gain. In other cases, groups are transitory gatherings that in the absence of some common teleological anchor disappear as easily as they form. When the resilience of the group can be attributed to affective bonds that persist in the absence of any common evaluative element, we might deal with a rhetorically constituted crowd.

Persuasive as it may be, there are serious problems with this account. The group ontology that emerges from this view of recognition is both idealized and somewhat impoverished, depending on what agents can perceive as having worth in a person's features. There is also the danger of engaging in a fetishism of value as well as the risk of reductionism. However, the most damaging type of objection to this explanation is based on the observation that in many cases the generalized attitudes of recognition of evaluative features among the individuals who are said to constitute a group appear to be necessary but not sufficient for forming a group or generating the group's identity.<sup>14</sup> In such cases, the identity of the set of individuals who are said to form a group would be summative, an aggregate of individual attitudes of endorsement of the same value. However, this would not be a collective attitude of recognition *of* the group and *by* the group. Individuals will say, "this is what we, individually, recognize as valuable." However, they will not say, "this is what we *as* a group recognize as valuable based on the group's ethos to which we all submit as a group." In fact, they might not even think of themselves as a group, despite (perhaps overwhelmingly) sharing interests and values that to an external observer would indicate the presence of a group. In short, the explanation of a group's formation in terms of its members' cognitive convergence on value may very well miss what makes the group a group. Instead, it may be an explanation for the emergence of what Raimo Tuomela calls I-mode we-perspectives, pro-group attitudes of conformity or strategic action. But it would not be an explanation of the development of we-mode we-perspectives (intentions, actions, etc.), or, simply, groups.<sup>15</sup> And the literature on collective intentionality and group identity is full of very convincing examples that illustrate this distinction.

<sup>14</sup> Arto Laitinen, *Recognition, Acknowledgment, and Acceptance*, in Heikki Ikäheimo and Arto Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*, Leiden, Brill, 2011, p. 309–49.

<sup>15</sup> Raimo Tuomela, *The Philosophy of Sociality*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 3–12, 20–45.

But can we avoid these issues by explaining the formation of groups outside this framework? I argue that such an account may be possible if we focus not on the *object or content* of the attitudes of recognition (the evaluative features and the ends or goods in terms of which we interpret them as valuable) but, rather, on the *mode* in which we relate to these contents, either individually (in the I-mode) or collectively (in the we-mode, as members of an already constituted group). The focus on contents helps us describe what we take to be groups. It also helps the individual members of a group figure out the basis in terms of which they can constitute themselves as a group. However, sharing an evaluative content as a result of interpersonal recognition among the individual members of a group cannot by itself constitute a group. There are always exceptions to this rule, such as when the individual evaluative feature that is recognized draws its reality from the existence of the group itself, as in the case of an orchestra. But in such instances the value upon which individuals converge is the group itself. It is not something external which group members could access either individually or collectively.

#### 4. MISRECOGNITION AND GROUP FORMATION

At its core, the distinction presented above is the old Rousseauian distinction between explaining the formation of the general will in terms of common interests (or interest-interpreting values) versus explaining it in terms of a common mode of willing, or between value convergence and harmony in attitudes. The account of collective intentionality developed by John Searle, Margaret Gilbert, and Raimo Tuomela provides us with the conceptual tools to make this distinction both visible and viable.<sup>16</sup> Just like the theory of recognition, these approaches share the belief that intentionality is the force behind the creation of normative statuses that involve deontic powers such as rights and duties, permissions and obligations. Similarly, intentionality institutes functions by means of what Searle calls constitutive rules, rules of the type “A takes X as Y in context C”, which are conveyed by speech acts. Moreover (and just like in the theory of recognition), all these instituted statuses have to be maintained, which is done through shared attitudes of recognition that a certain object has the status that is attributed to it.

As we saw earlier, identity itself is such a status, it is what individuals take themselves (and others) to be based on the presence of some features that are valuable to them in the wider context of significance in which normativity can take hold. By virtue of analogy, maintaining such a status (or, to use one of Brandom’s terms, administering it) involves other individuals recognizing the value of the defining feature by virtue of which this status (identity) can claim to possess deontic powers like rights and obligations. If groups can also have a status and

<sup>16</sup> Margaret Gilbert, *On Social Facts*, London, Routledge, 1999; John Searle, *Making the Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2010; Raimo Tuomela, *op. cit.*

therefore an identity, and if identity is instituted by the intentional attitude of taking some feature of a person to possess some value, it follows that groups must also be instituted. But, in a sense, this can only mean that they must institute themselves. And here comes the essential distinction between this view of group formation and the one that is assumed by Honneth's theory of recognition. For Honneth, groups emerge spontaneously out of individual relations that are in turn based on interpersonal attitudes of mutual recognition. For the collective intentionality theorists mentioned above, individuals must institute themselves as a group through some kind of declaration (or expression) of joint commitment to constituting a group that is also acknowledged or recognized by its members as the act of self-constitution of a group.<sup>17</sup> Individuals take themselves to be members of the group and, as a result of this taking, they both institute themselves as a group and maintain this status by recognizing it as group members. On this view, groups are statuses of the kind that make their individual members capable of engaging in joint action and having common intentions and beliefs and desires as a group (as well as duties to, and rights against, the group) by virtue of having instituted themselves as members of the group (or as a group). In short, they are what Margaret Gilbert calls "plural subjects", groups whose common tie is having the consciousness of having such a tie.<sup>18</sup>

This account allows us to distinguish between two different (but not incompatible) ways of understanding recognition with respect to group formation. One is based on the contents, or the evaluative features to which individuals may respond with an attitude of recognition, which prioritizes possessing and being recognized as possessing such evaluative features. Honneth's theory of recognition is of this type. The other is based on the mode of responding to such contents, how one recognizes evaluative features, which could be either collective or individual. In both cases it is the individuals themselves who recognize, and they recognize by responding to contents or evaluative features. However, they can do so individually (in the pursuit of interests and goods) or collectively (by taking themselves to be members of a group who respond to evaluative features as members of the group). Only the latter kind can be attributed to plural subjects.

If this account is correct, then a responsive theory of recognition can explain the formation of groups only if an individual's response to evaluative features is in the collective mode of recognition and if the individual already takes herself to be a member of the group. In this case, the group itself will be more than an aggregate of individual pro-group attitudes, it will be a plural subject with the consciousness of being a plural subject. But value convergence alone cannot account for the kind of harmonization of individual responses to value that results in, or amounts to, a group. The reason why a Honnethian explanation of group formation (as reconstructed above) could not succeed is because it would have to assume that group recognition (what the group recognizes as a group, including itself as the object of recognition)

<sup>17</sup> Gilbert, *op. cit.*, p. 42 ff. In the language of collective intentionality theorists, a commitment that is "common knowledge" to the group members.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 146 ff.

and individual recognition must have the same subject on account of their sharing the same object or content (the same evaluative feature). However, these two are neither the same, nor reducible to each other. To say that they are is to commit a false equivalency.<sup>19</sup> The subjects of these two attitudes, the individuals considered as discrete units, and the individuals considered as a group (or the group as such), are different because the mode of recognizing in each of them is different.

Assuming this distinction is valid, and supposing that a group consists of a specific mode of recognition, the mode that involves the joint commitment of its members to recognize each other as members of the group, what could possibly motivate a set of individuals to commit themselves in this way and thus institute themselves as a group, as a plural subject with collective intentionality and the capacity for joint action and common belief and deontic powers, etc.? If we agree with Brandom that the individual attitude of taking oneself to be a self is motivated by a desire to be recognized as a self that can only be satisfied by another's attitude of recognition, it should follow by analogy that the attitude of the individuals who take themselves to be a plural subject or a group must also be motivated by a desire to be recognized by others *as* members of the group (whether these others are other members of their own group or members of other groups or institutions).<sup>20</sup> But what could possibly account for *this* desire? Honneth seems to argue that the desire could only be the surface expression of some underlying affective links between group members that he calls symbiotic. I have no issue with this view of intentionality, which is compatible with both a psychoanalytic explanation and one that draws on developmental psychology and evolutionary genetics. However, I cannot fully accept Honneth's account of how symbiotic interconnectedness develops into three differentiated inter-personal attitudes of mutual recognition and how these differentiated attitudes yield matching types of social groups. This account may be able to explain the emergence of such small groups as families or circles of friends (or more tribal forms of interpersonal sociality), but it cannot explain the self-institution of other kinds of groups. Against Honneth, I argue, therefore, that the conversion of any underlying symbiotic affectivity into a desire for recognition as a group member that can lead individuals to institute themselves as a group must be caused by some other factors. Among these, attitudes of misrecognition or non-recognition should play a prominent role, and especially so in the case of culturally or politically active groups. I present these two arguments in sequence, below.

As I mentioned earlier, Honneth contends that interpersonal recognition, which is supposed to constitute groups around shared evaluative features, is the surface manifestation of a deeper, more fundamental kind of psychological unity on which the identity of these groups is based.<sup>21</sup> However, unlike crowd psychologists

<sup>19</sup> To more easily grasp the distinction, consider the following example (which I borrow from Gilbert) of a goal-oriented action: travelling by train in the same car as X versus travelling with X. Goal-oriented and value-oriented actions (intentions, beliefs) have the same structure.

<sup>20</sup> Brandom, *The structure of desire and recognition*, p. 139.

<sup>21</sup> Cf. Axel Honneth, *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford, Oxford University Press, 2008.

or Freudian critical theorists of the first generation, Honneth rejects the view that such phenomena represent a threat to individual identity or that group membership has a depersonalizing effect on individual psyches. Instead of describing this unity as a regressive melting or fusion of individual personalities into a psychologically undifferentiated mass, he tries to valorize this experience by linking it to a positive, constitutive type of socialization that predates the developmental pattern of individuation through recognition. The theoretical foundation for this pre-individuating experience of symbiosis is Donald Winnicott's object relations theory and the developmental psychological research that provides it with independent empirical confirmation. In Honneth's view, the phenomenon of fusion is a quasi-therapeutic re-actualization of the original symbiotic relationship between child and their primary caretaker, which is motivated by an individual's need to find psychological balance by withdrawing from the highly structured and deeply rationalized types of interaction that prevail in modern life.

This psychoanalytic detour from the purely recognitive account of group formation is interesting on its own and important for several other reasons. First, by suggesting that each type of interaction that is shaped by relations of mutual recognition rests on a bed of primordial psychological unity, Honneth makes the important ontological observation that the experience of socialization must be prior to that of individuation. Second, he provides empirical psychological evidence to support a point independently raised by Gilbert, Searle, and Tuomela that collective intentionality is a primitive phenomenon, which may be actualized, although not fully constituted, by the mutually recognizing individual agents. Third, this suggests that ontogenesis and socio-genesis may be regarded as stages on the same normative continuum that starts in the unconscious assertion of ego needs and ends in the maintenance of normative statuses through inter-personal and group recognition. More importantly, however, Honneth's reliance on symbiosis seems to acknowledge the difficulty of accounting for group identity and group formation merely in terms of individual attitudes of recognition of evaluative features. If the fact of sharing the content of individual attitudes of recognition in a group cannot account for a plural subject as the subject of group attitudes, then perhaps we may be able to show that the underlying emotional links among the group members can do the job, if we could also show that recognition is, in fact, a more differentiated form of symbiosis (or a species of what in a different context Honneth called antecedent recognition).<sup>22</sup>

However, Honneth's argument is also deeply problematic, and to see the problem with it, one has to ask oneself what, exactly, motivates individuals to withdraw from the sphere of personal validation through recognition and seek refuge in the psychological comfort of symbiotic forms of social life? Honneth's answer here can only be that the process of renewing individuality through recognition is too burdensome on its subjects. The modern individual is asked to respond positively to an increasing number of functionally distinguished evaluative features that are spun out by an increasingly rationalized lifeworld – as witnessed

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 44; Zurn, *op. cit.*, p. 42 ff; Petherbridge, *op. cit.*, p. 147 ff.

by the lifeworld's differentiation into domains of interaction with specific rules and behavioral expectations. Unable to handle such complex burdens, the individual is forced to find therapeutic escape from the demands of social integration by entering a form of group life that suspends all tensions in the unconditional harmony of symbiotic affectivity: "[H]umans have a lifelong tendency to sporadically fall back behind previously erected boundaries of identity (*Ich-Grenzen*) in order to cope with their growing distance from the original state of symbiosis. [...] [B]ecause the same subjects who depend on the confirmation of their self-value in the group are also driven by the need to find relief by regressing back behind previously constructed boundaries of identity, intersubjective life in the group will constantly be marked by tendencies toward fusion."<sup>23</sup>

This, by itself, is not controversial. However, the explanation does not work well with Honneth's other major claim, which reads as follows: "[T]he irregularly renewed fusion feeds a common feeling of sharing norms of respect or values in the light of which subjects can grant each other recognition. [...] [T]he regressive surges that normally accompany such experiences of fusion are not an indicator of pathological re-primitivization, but an expression of having regained mental vitality; every group, provided it fulfills the function of re-concretizing intersubjective recognition, must affirm in states of unleashed togetherness precisely those values and norms to which subjects owe the affirmation of their self-value. [...] [Through] periodic fusions [...] a group renews its own culture of recognition."<sup>24</sup> As we can easily see from these quotations, Honneth argues here both that interpersonal recognition, the kind that creates groups around shared evaluative features, is the surface layer of a deeper, more fundamental kind of psychological unity, on which it rests, and that the latter represents a withdrawal from the pressures exercised by the former. And he cannot have it both ways.

Honneth's contradictory account of symbiosis as both the foundation for and the escape route from a world shaped by attitudes and relations of recognition indicates that the additional motivational support for the establishment of various types of groups cannot be the mere desire to withdraw from the world. A better candidate (although by no means the only one) for explaining group formation is the desire to find sources of group solidarity in situations where individuals share an experience of having internalized the same attitude of misrecognition. Here, the group is constituted not by cognitive value convergence but, rather, by a form of affective solidarity in a context of suffering that was caused by the confrontation with another group or institutional agent. The confrontation institutes the shared experience of humiliation or disrespect – the experience of being misrecognized as such – as a normative status, that is, as a status shared by all the individuals who may constitute themselves as a group when they define their group membership in terms of such an experience. Group membership in this case would no longer be derived from existing evaluative features, underlying values, and common interests.

<sup>23</sup> Honneth, *The I in We*, p. 210–11.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 211.

Instead, it would be the experience of misrecognition itself that created the new evaluative feature (on which the individual members of the group may converge). This is the scenario of Sennett's "counter-cultures of respect", the case of protest and resistance groups, revolutionary crowds, or social movements. In all these instances, it is the experience of disrespect as such which motivates individuals to institute themselves as a group and struggle for the recognition of their group's identity.

Stephen Reicher's convincing work on the crowd psychology of revolts and rebellions provides ample empirical evidence in support of this assertion. Reicher has both researched the dynamic of crowd formation on specific examples such as the Bristol riots of 1980 as well as articulated a theoretical model to interpret it based on a conception of social identity that is very similar to the one developed by Honneth.<sup>25</sup> What Reicher found with respect to the social uprisings he studied was that the group identity of the individuals who actively participated in riots and other forms of resistance to authority took shape in response to the attitudes of disrespect and the violent behaviour of their antagonists, the Bristol police and other agents of government intervention. As the social psychology of crowd behaviour has shown, the common bonds of solidarity that emerge in the mass action of riotous crowds are not necessarily or exclusively motivated by class position or interests, race, history of oppression, memory of past repressions, etc.<sup>26</sup> What makes individual participants think that they have become members of a group is the experience of misrecognition as such, which perversely provides them with a polemical group identity just as it deprives them of the respect they think they deserve for the specific evaluative features that identify them as individuals. If Reicher's research proves accurate, it is the shared attitude of misrecognition that creates the consciousness of having a common tie. Misrecognition *is* the constitutive normative force in the emergence of this type of group.

Why should we care about such phenomena? There are at least two main reasons for this. From a normative standpoint, studying the kind of groups that are responsible for the revolutionary transformation of the evaluative status quo is important because it shows that collective identities can be generated by experiences of human solidarity provided that the bearers of these identities collectively decide to ascribe their experience the self-certifying authority of a moral value. Second, it demonstrates that the power of recognition to generate moral reality cannot be conceptually separated from its alter, the equally powerful capacity of attitudes of misrecognition to produce those shaping forces that account for the identity of specific social groups. And a critical theory of society cannot afford to ignore such phenomena without endangering its ability to engage in comprehensive social analysis.

---

<sup>25</sup> Stephen Reicher, *The St. Pauls Riot: An Explanation of the Limits of Crowd Action in Terms of a Social Identity Model*, in *European Journal of Social Psychology* 14 (1984), p. 1–21; Stephen Reicher, *The Psychology of Crowd Dynamics*, in Hogg, Michael A., and Tindale, R. Scott, *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 182–208.

<sup>26</sup> Radu Neculau, *Identity Recognition and the Normative Challenge of Crowd Psychology*, in *Annual Review of Critical Psychology* 9 (2011), p. 100–109.



# PERSPECTIVA ECONOMICĂ ASUPRA ORGANIZAȚIILOR POLITICE: TEMEIURI, VALORI ȘI CONSECINȚE ALE COMPORTAMENTELOR DECIZIONALE

DORINA PĂTRUNSU

**Abstract.** The paper attempts to outline an analysis of the possibilities of government optimization in close respect with an analysis of the decision-making behavior in terms of (not solely nor primarily political) organizations. The accounts and approaches responsible for addressing and theorizing the organizations and their characteristic features are as various as the explanations and interpretations provided for the variety of social and political phenomena. Our account precludes any claim of completeness in this respect, and it starts with an analysis of what seems to be the common core of the contemporary debate on organizations.

**Keywords:** ground, value, pattern, behavior, decision-making, political organization.

O analiză a posibilităților de optimizare a guvernării presupune o analiză a comportamentului decizional la nivelul organizațiilor. Organizațiile și aspectele lor caracteristice sunt teoretizate din tot atâtea perspective și abordări câte explicații și interpretări li se dau diverselor fenomene sociale și politice. Fără pretenția de a epuiza aceste aspecte caracteristice, vom lua ca reprezentativ ceea ce se conturează ca fiind nucleul comun al discuțiilor actuale despre organizații<sup>1</sup>. Așadar, vom considera că organizațiile reprezintă modalități ale acțiunii colective prin intermediul cărora se iau decizii colective, sunt folosite și alocate resurse (private sau publice), sunt furnizate bunuri (private sau publice) și sunt urmărite interese individuale sau sociale. Totodată, organizațiile vor fi privite drept „mecanisme instituționalizate

---

<sup>1</sup> Acest mod de a concepe organizațiile vrea să sublinieze ideea că, dincolo de diferențele semnificative care există între perspectivele sau abordările existente asupra organizațiilor, pot fi identificate o serie de puncte de acord care constituie o bază comună pentru discuții. Unul dintre acestea, potrivit lui R. W. Scott (*Instituții și organizații*, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 115), este acela că „organizațiile sunt entități sociale destinate promovării unor proiecte sociale”. Interesant este că, odată cu pătrunderea la nivelul mentalităților comune a acestui mod de a privi organizațiile, „ele devin vehicule omniprezente ale acțiunii colective”.

sau sisteme sociale impregnate cu valoare<sup>2</sup>, dependente atât de manifestările comportamentale ale membrilor săi cât și de influențele pe care le exercită mediul din care fac parte aceste organizații.

Organizațiile pe care le are în vedere lucrarea de față sunt organizațiile politice, adică *acele modalități de acțiune colectivă prin intermediul cărora se iau decizii privind satisfacerea intereselor publice și sunt furnizate anumite bunuri cu consum public*. În acest context, nu este prea mult dacă facem următoarele asumții: 1) orice individ este interesat să trăiască într-o lume care să-i permită urmărirea scopurilor care decurg din proiectul său individual de *fericire*; 2) satisfacerea unui scop presupune o serie de acțiuni care comportă costuri; 3) costurile atingerii scopurilor individuale publice se concretizează în plata de taxe și impozite.

Considerațiile date ne conduc la următoarea întrebare: ce condiții ar trebui să satisfacă o guvernare democratică pentru a fi eficientă fără a fi mai puțin echitabilă? Întrebarea constituie o provocare deoarece orice instituție democratică, chemată fiind să satisfacă o multitudine de scopuri individuale divergente, trebuie să răspundă la două exigențe dificil de împăcat. Pe de o parte, este vorba de *exigența echității*: comportamentul organizațiilor politice trebuie să fie imparțial în sensul că bunurile publice rezultate în urma deciziilor luate de aceste organizații să nu defavorizeze în mod sistematic pe unii în raport cu alții. Altfel spus, optimizarea unei guvernări trebuie să presupună nu numai o componentă deontologică – adică, comportamentul să fie în acord cu principii democratice și reguli constituționale –, dar și una consecințialistă care are în vedere rezultate ale acțiunii decizionale – dacă s-a produs o decizie colectivă prin traducerea unor decizii individuale. Respectul regulii nu asigură neapărat acesteia și un statut moral. Exigența deontologică nu contribuie în mod decisiv și suficient la optimizarea instituțională, măsura optimizării fiind dată și de consecințele în plan social ale adoptării unei reguli sau alteia, nu numai de respectarea în sine a regulilor. Pe de altă parte, se are în vedere *exigența eficacității*: organizația politică trebuie să fie ghidată de un raport corect (nu neapărat rentabil, fiindcă altfel avem de-a face și cu organizații eficiente) între cheltuirea resurselor publice și generarea de bunuri publice.

Din punctul nostru de vedere, armonizarea celor două exigențe instituționale depinde de o analiză corectă a naturii raționalității sau logicii care ghidează comportamentul la nivelul organizațiilor politice, adică adoptarea, implementarea și asumarea de decizii colective, cât și a consecințelor pe care le are urmarea acestei logici instituționale. Ca atare, răspunsul la întrebarea inițială revine la abordarea a două chestiuni. Pe de o parte, ne interesează constrângerile (pattern-ul) sub care organizațiile politice *decid* traseul resurselor publice sau transformarea

---

<sup>2</sup> A se vedea P. Selznick, *Leadership in Administration*, New York, Harper & Row, 1957. Potrivit acestuia, valorile organizațiilor se formează și sunt obiectivate în cadrul proceselor instituționale care configurează structurile organizaționale; cu alte cuvinte, structura de valori a unei organizații este dată de istoria specifică a acesteia, de membrii acesteia, de grupurile pe care le reprezintă și interesele legitime pe care le-au creat aceste grupuri, precum și de modul în care organizația s-a adaptat mediului de-a lungul timpului.

acestora în bunuri cu consum public. Pe de altă parte, este important de urmărit în ce condiții, dată fiind respectarea logicii organizaționale, deciziile politice pot satisface interese multiple și divergente.

Dat fiind că nu se intenționează realizarea unei prezentări exhaustive a abordărilor din această zonă de analiză, ne vom opri mai degrabă asupra unei perspective teoretice care se consideră că a suscitât cea mai puternică influență asupra discuțiilor privind comportamentul instituțional, decât asupra teoriilor care analizează aceste fenomene. Perspectiva analizată aici va fi cea economică potrivit căreia organizațiile se consideră mai degrabă *sisteme de contracte*, iar logica după care se orientează comportamentul se consideră a fi o *logică a utilității* sau *consecințialistă*.

### TEORIA AGENȚILOR ȘI LOGICA UTILITĂȚII. ORGANIZAȚIILE CA SISTEME DE CONTRACTE

Reprezentativitatea instituționalismului bazat pe alegere rațională este distribuită unei varietăți scolastice largi, contribuții importante fiind aduse de lucrările și teoriile unor autori ca Ronald Coase, Frank Knight, James Buchanan, Gordon Tullock, Douglas North, Elinor Ostrom ș.a. care au repus în discuție nu numai natura și rolul organizațiilor politice, dar și drepturile și pretențiile individuale față de acestea. Instrumentarul și modelele folosite de teoria alegerii raționale sunt din inventarul economic și sunt aplicate atât comportamentelor individuale cât și celor colective sau organizațiilor. Aceste comportamente sunt analizate prin prisma unor concepte specifice economiei cum ar fi maximizarea de utilitate, costurile de tranzacție care afectează atât procesul decizional cât și eficacitatea rezultatelor, mecanismul cererii și ofertei ca indicator al producerii de bunuri publice și al relației dintre guvernanți și guvernați.

Organizațiile, spune North<sup>3</sup>, sunt entități intenționale (*purposive entities*), construite de creatorii lor în vederea maximizării utilității, veniturilor sau altor obiective definite de oportunitățile permise de structura instituțională a societății. Această concepție asupra organizațiilor nu intră neapărat într-un conflict tare cu cea propusă de instituționalismul normativ-istoric. Totuși, instituționaliștii alegerii raționale, spre deosebire de cei din urmă, au o viziune diferită asupra instituțiilor și modului în care sunt gândite aspectele ei constrângătoare.

Potrivit perspectivei alegerii raționale, instituțiile, ca și organizațiile, sunt creații intenționate ale indivizilor. Așadar, cadrul de reguli care structurează într-un fel sau altul interacțiunile individuale sunt concepute ca fiind consecințe ale alegerilor raționale ale indivizilor. Indivizii aleg regulile, ei știu ce e mai bine

---

<sup>3</sup> C. Douglass North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1990, p. 73.

pentru ei atât în cazul bunurilor private, cât și al celor publice<sup>4</sup>. Regula sau sistemele de reguli sunt constrângătoare comportamental, ca și în alte abordări, dar nu pentru că ele preexistă individului și îi predetermină acțiunile, așa cum consideră instituționalismul normativ, ci pentru că încă sunt considerate utile sau benefice atingerii unor scopuri ale acestuia (private sau publice). Dacă nu s-ar mai dovedi utile, statutul lor constrângător asupra acțiunii individuale și-ar pierde justificarea, iar interacțiunile dintre indivizi ar genera alte schimburi și un alt sistem de reguli (i.e. constrângeri). Vorbind, însă, despre justificarea pe care utilitatea o dă regulilor, North<sup>5</sup> este de părere că instituțiile nu au fost neapărat create pentru a servi unui bine public, impunerii unei ordini sociale profitabile pentru toți indivizii (chiar dacă, până la urmă, ar putea conduce la așa ceva); mai curând, spune el, acestea au apărut pentru a servi interesele celor cu putere de negociere în crearea de noi reguli.

Într-o asemenea abordare capătă sens și afirmația potrivit căreia organizațiile reprezintă consecințe ale alegerilor publice ale indivizilor în conformitate nu cu niște preferințe externe, ci cu propriile lor interese. Folosind un limbaj specific lui James Buchanan<sup>6</sup>, alegerile publice făcute de indivizi afectează structura de drepturi și de nevoi ale societății. Satisfacerea alegerii publice făcute de un individ, cu alte cuvinte, materializarea lumii posibile la care acesta aspiră poate atinge maximal suprafața de utilitate și a altor indivizi și deci poate genera eficiență sau optim social, adică, sunt mai mulți cei care aspirau să locuiască în același fel de lume posibilă. Totuși, arată Buchanan, se poate și invers: punerea în practică a alegerii publice a unui individ sau a unui grup restrâns de indivizi (care, așa cum am menționat, este unul cu putere de negociere) se poate dovedi falimentară pentru alții și, deci, distructivă social<sup>7</sup>.

Atunci când se referă la organizații ca *sisteme de contracte*, instituționaliștii alegerii raționale consideră că la modalitățile de configurare ale lumii participă *în principiu* toți acei indivizi care își doresc acea lume și care astfel intră în relații contractuale cu ceilalți în acest sens. Stabilirea regulilor care guvernează aceste relații presupun un acord sau un consens cu alți indivizi care au aceleași preferințe și eventual aceleași disponibilități de maximizare a rezultatelor schimburilor. Trebuie spus însă că acest acord nu asigură *de facto* rezultate (beneficii) egale tuturor participanților la contract. Rezultatele sunt afectate și depind atât de

<sup>4</sup> Alegătorii, spun Tullock și Buchanan (*The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, de pe <http://www.econlib.org/library/Buchanan/buchCV3c1.html>, 1962, p. 5), sunt în esență aceeași oameni. Smith cumpără și tot el votează; el este aceeași persoană și în magazin, și în cabina de vot.

<sup>5</sup> C. Douglass North, *op. cit.*, p. 16.

<sup>6</sup> M. James Buchanan, *Limitele Libertății: Între anarhie și Leviathan*, Iași, Editura Institutul European, 1997.

<sup>7</sup> Mergând pe urmele lui Robert Nozick, care adoptă metafora lumilor posibile, un minim principiu de atingere a acestui tip de eficiență socială ar fi cel în care individul ca „posibil locuitor” are voie să intre în oricare dintre lumile imaginate și materializate de alții, dar, dacă este dezavantajat, să poată ieși și să pună în practică alături de alții lumi adecvate propriilor sale aspirații. A se vedea R. Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 356–7.

capacitățile celor care negociază, cât și de costurile de tranzacție aferente<sup>8</sup> – costuri de timp, costuri de informare, costuri de adaptare, disponibilitatea de a sacrifica alte alternative la fel de avantajoase ș.a.m.d.<sup>9</sup>

Drept consecință, organizațiile concepute ca aranjamente contractuale sunt guvernate de reguli care stabilesc acele alocări de drepturi în funcție de capacitățile individuale ale agenților de a-și maximiza utilitatea sau de a obține maximul posibil de avantaje în raport cu un set de condiții date (anume, mediul sau contextul în care se manifestă individul, capacitățile indivizilor competitori, informațiile de care dispun aceștia). Așadar, fie că este vorba de indivizi, fie că sunt avute în vedere organizații, a le descrie comportamentul ca fiind unul ghidat de reguli revine la a concepe acțiunea care conduce de la preferințe la atingerea acestora ca fiind orientată de stimulentele (negative sau pozitive) stabilite de acele reguli. Din această perspectivă, regulile sau constrângerile instituționale nu modelează relațiile dintre agenți ca ocupanți ai unor roluri (așa cum susțin instituționaliștii normativi), ci mai degrabă relațiile dintre agenții maximizatori de utilitate în funcție de stimulentele pe care le-ar obține.

Una dintre observații, în ordine practică, ar fi că dacă putem întâlni o unanimitate în a considera antreprenoriatul publice drept o soluție a ieșirii dintr-o criză instituțională, nu mai putem avea aceeași conduită atunci când avem de a face cu persoane reale și interese concrete atașate respectivelor persoane, puse să satisfacă acea funcție antreprenorială. Indivizii sunt cei care iau decizii, iar caracterul deciziilor este condiționat de concepțiile și interesele lor, care pot satisface deziderate comune mai mult sau mai puțin eficiente, dar care pot satisface, din contră, doar deziderate ale unor grupuri de interese sau ale lor personale.

Terminologia specifică acestei abordări, atunci când se iau în discuție aspecte definitorii ale luărilor de decizie, trimite către ideea de anticipare sau căutare a celor mai bune consecințe. Decidenții politici sau birocrații, în această ordine de idei, sunt considerați *maximizatori* tot așa cum în contextul economic sunt considerați și oamenii de afaceri. Prin urmare, acțiunile și ca atare deciziile acestora vor urma o *logică a utilității*: confruntându-se cu o paletă largă de acțiuni posibile și având propriile preferințe în legătură cu rezultatele respectivelor acțiuni, maximizatorul va alege acțiunea care îl avantajează cel mai mult. Logica utilității presupune un comportament consecințialist, ceea ce înseamnă că individul are un comportament constrâns în principal de preferințe sau de interese (fie că e vorba de interese private, fie publice) și nu de necesitate (socială sau fizică). Actorii politici

<sup>8</sup> Într-o lume a costurilor de tranzacție zero, spune North (*op. cit.*, p. 16), puterea negocierii nu afectează eficiența rezultatelor, însă într-o lume a rezultatelor pozitive aceasta este afectată: dacă instituțiile sunt caracterizate de indivizibilități disproporționate, profilul rezultatelor pe termen lung este determinat în bună măsură de caracterul negocierii.

<sup>9</sup> A se vedea T. Eggertson, *Economic behavior and institutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 14. În general costurile de tranzacție sunt costuri ce apar atunci când indivizii schimbă drepturi de proprietate asupra anumitor bunuri și își impun drepturi exclusive asupra lor. Ele mai sunt înțelese în relație cu costurile de informație privind schimburile sau costurile de oportunitate ale realizării schimbului.

ca și organizațiile vor fi agenți care decid și maximizează, nu „doar jucători de roluri într-o dramă socială”<sup>10</sup>.

Aici ar putea fi utilă analogia cu situațiile unui joc. Cele care dau sens unui joc sau unor interacțiuni ordonate și coordonate sunt regulile jocului sau ale acelor interacțiuni. Regulile reprezintă însăși condițiile de posibilitate ale desfășurării jocului. Astfel, jucarea unui joc presupune reguli care constrâng indivizii, „le spun ce tip de acțiuni sunt cerute, interzise sau permise, precum și ce tip de sancțiuni dacă aceste reguli nu vor fi respectate”<sup>11</sup>. Însă ceea ce motivează existența unui joc sau mai precis participarea cuiva la un joc este dorința de a-l câștiga. Un fundaș nu joacă ca fundaș fiindcă vrea să fie fundaș (exceptând aici constrângerile de ordin fizic), ci pentru că ocupând acel post sporește șansele echipei sale să câștige meciul. Logic vorbind, jocul are loc în primul rând datorită preferinței de a câștiga și nu celei de a ocupa un loc sau altul în echipă. Ocuparea locului respectiv sau strategia aleasă de joc se va conforma comandamentului principal: ocuparea posturii de câștigător și obținerea beneficiilor care se cuvin acestuia.

Argumentul de bază al abordării alegerii raționale este că maximizarea de utilitate este singura motivație a indivizilor, chiar dacă aceiași indivizi realizează că scopurile lor pot fi atinse cel mai bine prin acțiune instituțională și constată că comportamentul lor poate fi modificat de instituții<sup>12</sup>. Însă, apartenența la o instituție nu se răsfânge asupra comportamentului în termeni de necesar, imposibil sau posibil, așa cum susțin instituționaliștii normativi, ci în termeni deontici de felul lui „permis”, „obligatoriu”, „interzis” sau „sanționabil”, fiecare corelat la anumite acțiuni și circumstanțe<sup>13</sup>. Indivizii sunt cei care aleg și decid ce anume le crește utilitatea individuală sau publică chiar dacă sunt constrânși instituțional către o alegere sau alta. Dar, încă o dată, constrângerile instituționale sunt constrângeri cu caracter funcțional, deontic, nu necesar, sunt „constrângeri pe care ființele umane le creează și pe care le pot schimba”<sup>14</sup>.

În concluzie, instituționalismul bazat pe alegere rațională este o teorie individualistă și contractualistă, statul și organizațiile politice fiind concepute drept aranjamente contractuale între indivizi egali, raționali și participativi la furnizarea bunurilor și serviciilor cu consum public<sup>15</sup>. Una dintre presuposițiile acestei

<sup>10</sup> A. William Niskanen, *Bureaucracy and Public Economics*, Edward Elgar Publishing Ltd., 1994, p. 5.

<sup>11</sup> E. Ostrom ș.a., *Rules, Games, and Common-Pool Resources*, The University of Michigan Press, 1994, p. 38.

<sup>12</sup> B. Guy Peters, *Institutional Theory In Political Science*, New York, Continuum, 2000, p. 43–45.

<sup>13</sup> A se vedea E. Ostrom ș.a., *op. cit.*, p. 75: „Regulile jocului includ atât enunțuri fizicale cât și deontologice. Enunțurile fizicale spun ce este necesar, posibil sau imposibil să faci. Enunțurile deontologice spun ce este obligatoriu, permis sau interzis să faci. (...) Când cineva este interesat în a înțelege cum pot fi schimbate rezultatele unui joc, cunoașterea diferențelor dintre regularitățile de ordin fizic și deontologic este esențială.”

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>15</sup> M. James Buchanan, *op. cit.*, p. 30.

perspective este aceea că instituțiile sau organizațiile, deși au realitate obiectivă, nu reprezintă altceva sau mai mult decât mijloace prin care sunt agregate preferințe ale indivizilor participanți<sup>16</sup>. Altă presuposiție importantă e aceea că „regulile nu se auto-formulează, nu se auto-determină și nu se auto-impun, indivizii fiind cei care le formulează, care le aplică în diverse situații particulare și care încearcă să impună o performanță sau alta într-un mod consistent cu ele”<sup>17</sup>.

Evident, admitând că regula decurge din logica utilității, așa cum susțin acești teoreticieni, conformarea voluntară la reguli este o urmare firească a naturii indivizilor orientați de satisfacerea propriilor interese. În schimb altceva pare să neliniștească aici și anume una dintre consecințele puțin plauzibile ale perspectivei bazată pe alegere rațională. Este vorba de faptul că dacă această teorie a instituționalismului ar fi corectă, atunci ar trebui să avem numai organizații eficiente, ceea ce bineînțeles că nu se întâmplă în realitate. Adevărul tezei conformării noncoercitive la reguli sau, așa-zicând, a voluntarismului respectării regulilor este asigurat dacă și numai dacă, pe de o parte, respectarea regulii ar fi tot timpul recompensată cu avantaje și, pe de altă parte, obținerea unor avantaje ar fi condiționată de respectarea regulii.

Astfel, există o serie de întrebări care se constituie în provocări la adresa teoriei conturate în secțiunea de față: Este satisfacerea logicii utilității o condiție a optimizării birocratice? Dacă este să dăm credit tezei că logica utilității este cea care ghidează comportamentul organizațional, cum îl putem optimiza intervenind prin pârghiile constrângerilor și stimulentele? Cum separăm utilitățile care ar putea fi urmărite de cei din cadrul organizațiilor, dar care nu aduc nici un beneficiu public, de cele care sunt de interes public? Mai precis, ce trebuie făcut ca cele dintâi să nu fie în detrimentul celor din urmă? În ce măsură mai este de interes o astfel de separare a intereselor dacă presupune costuri de informație și de oportunitate foarte mari? Ce ar trebui să stea la baza stabilirii celei mai bune alternative dacă factorii care sunt luați în calcul sunt atât promovarea intereselor publice, cât și micșorarea costurilor de promovare? Sunt indivizii dispuși să renunțe la o parte din preferințe fiindcă acele preferințe îi costă prea mult? O societate dreaptă, o viață bună pentru toți care ar trebui să includă printre altele drepturi cum ar fi cel la educație nu sunt deziderate extrem de costisitoare? Care sunt pretențiile cele mai puțin costisitoare? Cine poate garanta acest lucru?

## DILEMA DEȚINUTULUI ȘI COSTURILE DE TRANZACȚIE

Una dintre problemele cu care se confruntă instituționalismul bazat pe alegere rațională este problema discrepanței (disjuncției) dintre raționalitatea individuală și cea colectivă. Paradoxal, sursa acestei disjuncții poate fi exprimată

<sup>16</sup> Vezi Tullock și Buchanan, *op. cit.*

<sup>17</sup> E. Ostrom ș.a., *op. cit.*, p. 40.

tocmai cu ajutorul a ceea ce stă la baza teoriei instituționale analizate, i.e. *logica utilității*. Astfel, urmărirea utilității individuale – ceea ce potrivit acestei teorii este principiul regulator al acțiunii sau comportamentului – se poate dovedi falimentară.

Pentru a face mai clar acest punct de vedere, vom prezenta în primă instanță argumentul necesității organizațiilor politice așa cum este el avansat de teoreticienii alegerii raționale. Mai apoi, plecând de la însăși premisa esențială a argumentului, și anume, primarea utilității proprii în luarea de decizii, vom încerca să arătăm că argumentul de mai sus nu este concludiv. De multe ori, urmărirea utilității individuale face ca aceste organizații, prin acțiunea membrilor lor, să determine în mod negativ utilitatea colectivă, adică să aibă un rezultat opus sau inferior tocmai celui ce le justifică existența.

Un argument pentru necesitatea organizațiilor politice vine dinspre teoreticienii jocurilor, care prin intermediul unui experiment gândit, cunoscut drept *dilema deținutului*, pun în evidență situația paradoxală în care indivizii, dacă este să nu coopereze, i.e. să nu urmeze reguli, deși acționează rațional, adică, în vederea maximizării utilității proprii, ajung la rezultate mult inferioare. Ni se cere să ne imaginăm cazul în care doi infractori, coautori ai unui delict, fiind aflați în custodia poliției pentru a fi anchetați, sunt ținuti în celule separate, astfel încât cei doi să nu poată comunica între ei în vederea stabilirii unei versiuni comune a declarației pe care o vor face anchetatorilor. Cei doi au fost doar prinși la locul faptei și nu asupra faptei. Prin urmare, tăcerea legată de crima pe care au comis-o amândoi și care nu ar putea fi dovedită decât dacă cel puțin unul ar mărturisi, incriminându-l astfel și pe celălalt, ar constitui soluția optimă pentru amândoi. Acesta ar fi cazul cel mai fericit pentru cei doi – avantajul *colectiv* ar fi maxim –, el materializându-se fie în scutirea de pedeapsă, fie într-o pedeapsă mai puțin aspră decât ar fi cea în cazul dovedirii infracțiunii.

Totuși, așa cum arată teoreticienii jocurilor, lucrurile nu se vor întâmpla așa: cei doi nu vor coopera<sup>18</sup> în a păstra tăcerea, ci vor alege mai degrabă non-cooperarea. Câtă vreme nu există nici o garanție că celălalt va coopera, fiecare va acționa cum crede că este mai bine pentru el în contextul unei prezumtive non-cooperări, anume, fiecare va mărturisi fapta comisă. Situația descrisă, spun teoreticienii jocurilor, evidențiază faptul că în condițiile în care nu există nici un garant extern al unei înțelegeri, indivizii aleg să nu coopereze, aceasta în detrimentul obținerii rezultatului celui mai avantajos pentru amândoi, cel care presupune nemărturisirea. Raționamentul fiecărui individ de „punere proprie la adăpost” *ex ante* comunicare, va genera o situație în care nici unul nu va fi pus la adăpost: mărturisind fiecare dintre ei, potențialul „bun” comun al celor doi – pedeapsă mai mică sau absența pedepsei – nu va fi obținut. Cu alte cuvinte,

---

<sup>18</sup> Prin *cooperare* trebuie să înțelegem în general un tip de acțiune (sau de reținere de la acțiune) la care participă mai mulți indivizi, iar aceștia se achită fiecare de sarcina care-i revine pentru ca *împreună* să ducă la îndeplinire acțiunea scontată.



absența regulii<sup>19</sup> îi va costa mult mai mult pe fiecare individ maximizator de avantaje, pentru că în condiții de non-cooperare încercarea fiecăruia de a-și maximiza avantajele este direct în detrimentul celuilalt. Ei vor ajunge întotdeauna în situații de perdanti, inferioare atât față de ceea ce au crezut că vor obține, cât și față de ceea ce ar fi putut obține dacă ar fi cooperat.

Dilema deținutului reprezintă paradigma suboptimalității interacțiunii individuale: indivizii fiind constrânși doar de raționalitatea proprie (i.e. de urmărirea intereselor proprii) vor adopta mai curând o strategie dominantă de întrerupere a jocului<sup>20</sup> social, decât una de continuare și stimulare a lui. Altfel spus, deși indivizii își doresc rezultate maxime în ce-i privește pe fiecare dintre ei, nu reușesc decât să piardă amândoi, ratând șansa obținerii optimului de joc social, acesta fiind în cazul particular al experimentului imaginat rezultate egal superioare pentru fiecare<sup>21</sup>.

Așadar, experimentul prezentat în dilema deținutului stă ca un argument în favoarea necesității unui factor extern interacțiunii celor două părți, unui arbitru, rol pe care îl joacă și statul, în această construcție logică. Această necesitate ar avea la bază, așa cum susțin teoreticienii modelării comportamentului pe baza logicii utilității, pe de o parte, ideea că obținerea optimului de utilitate colectivă se poate face numai prin respectarea anumitor reguli, iar, pe de altă parte, pe aceea că urmarea de reguli trebuie să fie garantată de o terță parte, în speță, statul. Independența în comportamentele indivizilor generează rezultate sau situații care nu sunt dorite de nicio parte, optimul putând fi atins doar printr-o coordonare comportamentală. Aceasta din urmă presupune acordul indivizilor de a se supune anumitor constrângeri. Numai că acest acord este dat cu condiția ca acele constrângeri să fie universale pentru toți membrii cooperării. De aceea, la nivelul societății sau a unei comunități complexe, *este nevoie de stat și, mai precis, de organizații politice care să identifice reguli, să le impună (implementeze) și să vegheze la respectarea lor așa încât să limiteze tendința de a urmări maximizarea utilității individuale atunci când această tendință este distructivă pentru cea colectivă și, indirect, pentru cea individuală.*

Obiecția care se poate aduce liniei argumentative de mai sus este pur și simplu că, dacă dezideratul atingerii unei utilități colective justifică existența

<sup>19</sup> În acest caz evident este vorba fie de regula „să taci dacă ești prins” fie de respectarea unei promisiuni făcute înainte: „dacă vom fi prinși vom tăcea amândoi”. În plus, prin „absența regulii” trebuie să se înțeleagă și absența constrângerii care vine odată cu existența unei reguli. Astfel, când vom spune că o regulă este prezentă vom spune că există atât un conținut de reglementare cât și o *putere* de coerciție în direcția respectării reglementării. O regulă pe care nu ne determină nimic să o respectăm nu este o regulă. O vom respecta sau încălca la întâmplare și ca atare nu ne va reglementa acțiunile în mod real.

<sup>20</sup> Folosirea termenului „joc” în acest context este menită să surprindă laolaltă mai multe aspecte: de cooperare, de interacțiune, de regulă, de miză și chiar de imprevizibilitate (sau neputință a unei predicții complete).

<sup>21</sup> Deși prin alegerile pe care le fac, indivizii ajung la rezultate egale (amândoi sunt condamnați cu același număr de ani), aceste rezultate pot fi considerate egal inferioare în raport cu situația în care amândoi ar scăpa de condamnare.

organizațiilor politice, uneori tocmai utilitatea colectivă este periclitată de către unele dintre aceste organizații, dat fiind că membrii lor vor căuta să-și maximizeze propria utilitate în detrimentul celei colective. Dacă argumentul dinspre Dilema deținutului susținea că în lipsa unui terțe părți care să mențină ceea ce pune în acord utilitatea individuală cu cea colectivă, adică regula, această parte garantă fiind statul (prin setul său de organizații politice), obiecția este că funcționarea organizației politice depinde de comportamentul membrilor săi, iar acest comportament ghidat de utilitatea individuală, nu este neapărat în acord cu salvagardarea (respectarea) regulii. Acțiunile care stau doar sub constrângerea logicii utilității se pot dovedi falimentare atunci când apar acele comportamente care pot obține un maxim de câștig din încălcarea unor reguli la care toți ceilalți participă. Politicianul poate fi un maximizator de acest fel și tot așa și organizația.

Tot în acest sens, analizând dificultățile organizațiilor politice în a satisface interesul public, Peters susține că: „Problema de bază pentru birocrații este găsirea acelor căi prin care acestea să nu încalce sau să adopte propriile viziuni politice sau, în condițiile unui set de preferințe disparate, să fie aleasă acea decizie care să fie în acord cu preferințele birocraților, să nu violeze principii democratice și să întrunească acceptul unui corp legislativ mai larg din sânul căruia provine însuși aparatul birocrat respectiv.”<sup>22</sup>

În aceste condiții, apare întrebarea dacă în interiorul teoriei alegerii raționale (adică, mergând pe asumția de tip economic potrivit căreia indivizii au comportamente raționale în sensul că aceștia caută să-și satisfacă propriile interese) putem găsi o altă justificare a organizațiilor politice. Cu alte cuvinte, ne interesează care sunt condițiile în care organizațiile politice pot servi dezideratului utilității publice așa încât existența acestora să fie una justificată.

O soluție interesantă ar putea fi cea care are la bază reconsiderarea asumției de raționalitate. Potrivit acestei reconsiderări, comportamentul indivizilor nu stă numai sub semnul urmăririi intereselor proprii, dar și sub cel al influenței date de un *calcul contextualizat social* sau, așa cum o numește H. Simon (1997), a unei *raționalități instituționalizate*. Astfel, individul nu mai este privit doar ca un „calculator” neutru și precis, care ia în calculul de profitabilitate doar parametri interni, *necontaminați* de mediu. Mai degrabă, individul introduce în calculul care îi orientează deciziile și influențe venite dinspre mediu<sup>23</sup>, influențe în care se reflectă atât relațiile în care este prins acesta cât și modul în care sunt reglementate respectivele relații.

În acest sens, consideră North, „există o mare prăpastie între lumea relativ simplă, precisă și clară a teoriei jocurilor și modul complex, imprecis și nesigur, prin care indivizii au dus la structurarea interacțiunii umane. Mai mult, modelele

<sup>22</sup> B. Guy Peters, *op. cit.*, p. 60–61.

<sup>23</sup> Este ceea ce Elinor Ostrom numește utilizarea de strategii contingente în relația cu celălalt. Ea le deosebește de strategiile independente pe care le asumă teoreticienii jocurilor. A se vedea E. Ostrom, *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 36.

din teoria jocurilor, cum ar fi cele neoclasice, asumă indivizi maximizatori de utilitate. Dar așa cum demonstrează o parte din literatura economică experimentală, comportamentul uman este în mod clar mai complicat decât a putut fi prins în această asumție comportamentală simplă. Deși teoria jocurilor demonstrează câștigurile din cooperare sau încălcare în variate contexte, nu ne furnizează o *teorie care să sublinieze costurile de tranzacție și cum aceste costuri sunt alterate de diferite structuri instituționale*<sup>24</sup> (s.n.). Aceste structuri instituționale „includ constrângeri informale care sunt extensii, elaborări și calificări ale regulilor și care au tenace abilități de supraviețuire deoarece au devenit parte a comportamentului obișnuit. Ele permit oamenilor să se manifeste în viața de zi cu zi prin schimburi între ei fără să gândească termenii schimbului în fiecare punct și la fiecare situație”<sup>25</sup>. Ceea ce ar susține acest punct de vedere este considerentul că dacă indivizii ar analiza în așa detaliu și cu atâta scrupulozitate termeni contractuali ar ajunge să suporte costuri mult prea mari comparativ cu asumarea unor patternuri comportamentale asociate schimbului respectiv.

Așadar, dacă asumăm că a avea un comportament rațional înseamnă a fi capabil să-ți satisfaci interese – să te supui *logicii utilității* –, dar să și intri pe piața socială, în competiția respectivă, asumând patternurile care structurează relațiile dintre indivizi, organizațiile politice devin cu puțință ca organisme funcționale în condițiile în care cei mai mulți dintre membrii săi au o raționalitate modelată de amândoi vectorii asumați mai înainte. Acțiunea membrilor organizațiilor politice poate fi benefică pentru utilitatea colectivă (publică) dacă aceștia în deciziile pe care le iau țin cont nu numai de ceea ce pare să le dicteze considerentele de utilitate proprie, dar și costurile urmăririi stricte a acestei utilități atunci când se face în detrimentul celei colective. Uneori, politicienii și birocrații pot realiza că este mai rentabil din perspectiva costurilor avute să își urmărească interesul propriu prin promovarea celui public, decât să adopte o acțiune de subminare a celui din urmă în eventuala atingere a celui dintâi.

Chiar dacă identificarea scopurilor sau preferințelor individuale – private sau publice – este o chestiune stabilă, internă, satisfacerea lor este *relativă* la capacitățile limitate ale indivizilor de a procesa informațiile din contextul în care se află<sup>26</sup> cât și, bineînțeles, *relativă* la acel context<sup>27</sup>. Luarea deciziilor pare să fie influențată într-un mod decisiv de natura subiectivă și insuficientă sau incompletă a procesării informațiilor, cât și de diversitatea situațiilor care presupun aplicarea sau adoptarea respectivelor decizii: toate presupun în termenii eficienței costuri de tranzacție foarte mari.

<sup>24</sup> C. Douglass North, *op. cit.*, p. 15.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>26</sup> David Kreps (*Game Theory and Economic Modelling*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 151), vorbind despre raționalitatea indivizilor, spune că, deși „indivizii tind în mod conștient să-și atingă anumite scopuri, ei fac asta într-un mod ce reflectă limitări cognitive și computaționale”.

<sup>27</sup> Pe lângă limitările interne, care țin de abilități și disponibilități personale există și limitări externe, mediul de care dispui și accesul la acesta. De exemplu, poți avea informații despre anumite resurse existente la mii de kilometri distanță și să dispui de capacități personale care să îți asigure obținerea lor dacă ai fi acolo, însă non-accesul la ele face imposibilă chiar stabilirea obiectivului de a le obține.



# CONSIDERAȚII ACTUALE ASUPRA CONCEPTULUI DE TELEOLOGIE LA KANT

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI

**Abstract.** In spite of what a few Kantians (like Hannah Ginsborg here) endorse nowadays, the contemporary approach within philosophy of biology is not useful at all for the attempt to make the Kantian view on teleology a better and successful theory today, because merely replacing Kant's intentionality (as a product of *reason* in terms of the reflective faculty of judgement, etc.) with natural selection, not only removes the issue from the field of reason (i.e., reflective faculty of judgement), but assumes an entirely different methodological framework of approaching the external world: within this framework, phenomena of the living world are not even conceived as the outcome of the interaction of sensibility and intellect with those objects, but as pertaining to the world *as such*. Briefly, we witness an attempt to uphold an epistemological framework which is no less than a pre-Kantian one.

**Keywords:** Kant, teleology, natural selection, biology.

Odiseea cunoașterii umane, așa cum se reconfigurează aceasta de-a lungul istoriei, pare că accelerează în schimbarea înfățișării și impredictibilitate începând cu secolul trecut. Referindu-ne la aparițiile acesteia în forma „științelor” sub un sens pe care, încă, îl mai numim modern, putem pune în legătură această „impredictibilitate” și cu taxonomia științelor din ultima perioadă. Investigarea temei deschisă de sintagma „științe exacte – științe umaniste”<sup>1</sup>, credem, trimite și la chestiunea „impredictibilității” *traseului* pe care științele în genere se vor afla în viitor. Această incertitudine este, de fapt, punctul de la care merită aprofundată orice cercetare dedicată elementelor ce pot sta la baza explicațiilor privind interogațiile fundamentale adresate științei/științelor. Unul dintre aceste elemente este și conceptul de teleologie, analizabil, mai ales astăzi, din poziția biologiei evoluționiste.

Deși, la prima vedere, conceptul de teleologie pare mai degrabă un artefact al istoriei trecute a gândirii, odată cu perspectiva biologiei evoluționiste dezvoltată din sânul naturalismului științific, acest concept revine în forță în prim-planul cercetării în general; încercarea hegemonică a facțiunii radicale scientiste din

---

<sup>1</sup> Este raportul care a constituit tema unui alt text (M.A. Drăghici, *Specificitatea raportului științe exacte – științe umaniste*, în *Tendențe în filosofia științelor socio-umane*, București, Editura Academiei Române, 2008, p. 129–144).

cadrul acestei noi discipline (biologia evoluționistă) de a ocupa domeniul deschis de vechiul concept obligă, totodată, la o punere în lumină a ideii de teleologie ca accesibilă *oricărei* perspective. Așadar, o analiză cu pretențiile de științificitate maximale asumată de scientismul acestei zone disciplinare aduce cu sine prilejul unei revizitări *în general* a acestui concept istoric.

O perspectivă complementară cu privire la sfera problematicii temei noastre este cea oferită de mine într-un alt text<sup>2</sup>. Acolo am analizat chestiunea din unghiul validității *raționamentului* de tip teleologic prin prisma mai ales a pretențiilor de științificitate ale nucleului scientist din biologia evoluționistă. Am constatat că, paradoxal, cu cât pretenția de rigoare este asumată mai apăsător, cu atât mai pronunțat este vidul explicativ atunci când se încearcă demonstrarea modalității trecerii de la simplu la complex, de la anorganic (organic) la biologic și de la ceea ce este considerat efect în lumea viului la explicarea faptului că acesta funcționează, inițial și apoi în același timp, în calitate de cauză<sup>3</sup>.

Aceste „locuri” ale problematicii restrânse în jurul conceptului de teleologie pot fi încadrate, la rândul-le, în viziunea mai largă cu privire la puterea și natura certitudinii științifice în general. Din acest punct de vedere, ni se pare potrivit să reluăm, în câteva cuvinte, unele elemente dintr-un alt text<sup>4</sup>, în care am abordat înțelegerea certitudinii științifice la Thomas Kuhn din perspectiva unei raportări la „natura” științei și la pretențiile care se pot formula cu privire la rezultatele proiectate. Pe scurt, a fost constatată o inconsistență, o inadecvare a poziției despre știință atribuibilă celui care practică știința (ne referim la știința experimentală din istoria științei așa cum a prezentat-o Kuhn în cartea sa) la viziunea pe care o regăsim în manualele științei/științelor. Ținta noastră era de a încerca stabilirea unei legături între situația de fapt care îl face pe practicianul științei să formuleze ipoteze, teorii etc. și pretențiile „autorului de manuale”, pe de o parte, și între un asemenea raport și natura și statutul certitudinii științifice, pe de altă parte. Am constatat că, dacă în cazul considerării situației practicianului științei se poate spune că lucrurile se desfășoară mai degrabă „de jos în sus”, în ceea ce privește poziția „autorului de manuale” găsim că prezentarea teoriilor etc. apelează la o structură, un limbaj și semnificații neidentice cu cele ale „contextului descoperirii” drumul fiind parcurs, spunem noi, invers: acestea sunt reformulate cu un grad mare de universalizare și îmbracă forma „normativității”. Însuși Kuhn spune că „știința de manual” este alta decât cea care „se naște” în laboratorul practicianului. Spunem, în plus, că la practician ambele drumuri pot fi în forma de „jos în sus” și „de sus în jos” cu adăugarea, față de ceea ce am spus mai sus, că parcursul „de sus în jos” nu este reprezentat în sensul de coborâre din principii sau aplicare a normei,

<sup>2</sup> *O critică a raționamentului teleologic din biologia evoluționistă și creaționism*, în M. A. Drăghici, *Probleme kantiene în epistemologia contemporană*, București, Editura Academiei Române, 2016, p. 179–189.

<sup>3</sup> Vezi *ibidem*.

<sup>4</sup> M. A. Drăghici, *Despre certitudine științifică la Thomas Kuhn*, în: *Thomas Kuhn. Despre revoluție și paradigmă în dezvoltarea științei*, București, Editura ProUniversitaria, 2014, p. 243–256.

de punere în acord cu norma, *ci în sensul supunerii experienței experimentului, ipotezei izvorâtă din imaginație – idei*. Pe de altă parte, în ceea ce privește „știința manualului” avem doar o generalizare și o abstractizare standard și punere în acord cu „știința” sau, mai degrabă, cu *forma* științei reprezentată istoric și tot ceea ce înseamnă aceasta: normativizarea conținutului manualului prin acordul cu știința la zi – aici drumul este, deci, „de sus în jos”. În cuvinte mai simple, întrebarea care se pune este: dacă avem ambele sensuri reprezentate („de jos în sus” și „de sus în jos” în sensurile determinate anterior) în modalitățile care epuizează metodologic demersul științific iar, în final, ceea ce dictează este *experimentul*, care, evident, aparține practicianului științei<sup>5</sup>, atunci de ce anume și cum mai poate fi reprezentat nucleul dur al științei?

În situațiile de mai sus aveam a face cu o perspectivă (cea kuhniană) care presupunea, la vremea la care a apărut celebrul „eseu” (*Structura revoluțiilor științifice*, 1962), o punere în discuție a conceptelor de bază ale științei: caracterul de certitudine a teoriilor științifice, a unor concepte precum necesitatea și experimentul etc. De fapt, la Kuhn nu a fost vorba despre o critică de tipul respingerii „de plano” a acestor concepte sau, mai grav, așa cum au susținut mulți dintre teoreticienii epistemologi ori chiar oameni de știință, că Kuhn nu a făcut cu cartea sa decât să încerce să ducă în derizoriu nucleul cel mai de preț al științei: statutul de certitudine științifică al principiilor metodologice fundamentale ale acesteia.

Ceea ce am susținut noi însă nu a ținut o „apărare a lui Kuhn” sau o deschidere a sensurilor elementelor fundamentale ale „eseului” către un alt tip de discurs (decât cel descris de spațiul epistemologiei); dimpotrivă. Poziția pe care am propus-o nu a făcut mai degrabă decât să repună în discuție problemele cu care știința se confruntă și astăzi (în pretențiile scientiste) prin prisma criticii lui Kuhn, prea puțin înțeleasă; iar nu susținerea sau nu a poziției lui Kuhn împotriva (aparent) „bibliei” științei, apărută de un absolutism al credinței în atotputernicia acesteia. O situație rezonabilă, acum, ni se pare aceea de a sublinia și investiga aceste elemente, credem, importante pentru încercarea de a înțelege natura categoriilor sau a conceptelor fundamentale care stau la baza (filosofiei) științei/științelor. Printre aceste elemente se regăsește și conceptul de teleologie din lumea vie.

Prin urmare, așa cum am arătat mai sus, dacă în lucrarea noastră pomenită anterior atenția s-a concentrat asupra chestiunilor ridicate de Kuhn privind întemeierea pretențiilor scientiste față de puterile științei, propunem acum, mai jos, în același context mai larg, o analiză a unei probleme înrudite. Din acest punct de vedere, statutul conceptului de teleologie este un candidat serios la examenul critic asupra naturii științifice a demersurilor corespunzătoare acestuia fie din istoria filosofiei (cu Kant), fie din orizontul nișei biologiei evoluționiste. Aceste două ultime perspective vor fi luate în discuție în studiul de față.

---

<sup>5</sup> Acest concept poate și trebuie înțeles, desigur, (și) ca „fizicianul teoretician”.

Nu greșim dacă spunem că o astfel de contextualizare vorbește despre ideea că fluiditatea granițelor dintre diferitele tipuri de științe ține (și) de natura și interpretarea dată unor concepte fundamentale cu care operează filosofia științei/științelor și științele precum: cauzalitate, certitudine, realitate, adevăr, explicație. Apoi, în funcție (și) de interpretarea pe care o avem pentru acestea se poate încerca determinarea un anumit concept al științei despre care este vorba în anumite arii sau chiar în general. Astfel, locul luat de „comprehensiune” pentru „explicație” în debutul dezvoltării „științelor spiritului” a plecat de la ideea insuficienței definiției mecaniciste a cauzalității specifice perspectivei realismului științific. Mai mult, aceasta duce la afirmarea unei consecințe mai „tari”: instrumentele științelor exacte sunt insuficiente și reduționiste (cel puțin) în raport cu anumite zone ale cunoașterii noastre. Deși, astăzi, pare că asistăm la o resurrecție a naturalismului științific prin forme, e drept, mai rafinate, furnizate de necesitățile utilizării unui limbaj mai „uman” în studiul multidisciplinar<sup>6</sup> al omului de pildă, chestiunea „unității” metodologiei și a statutului științei (al științificității) este departe de a fi o problemă rezolvată.

Așadar, în acest studiu vom lua în discuție, în cheie și limbaj kantiane, unele accepțiuni ale conceptului de cauzalitate în relație cu lumea fizică, exclusiv materială, și cu lumea vie prin analiza conceptului de teleologie. Cum anunțam mai sus, în cadrul acestei cercetări comparatiste vom apela la perspectiva kantiană cu privire la acest subiect, prilejuind astfel și o tematizare de actualitate în filosofia biologiei. Este vorba despre o interpretare a poziției kantiane din perspectiva teoriei evoluționiste prin selecție naturală a unei autoare de peste ocean, oarecum în vogă<sup>7</sup>.

Deși dezbateră vremii în această problemă (ne referim la anii apariției *Criticii facultății de judecare*) opunea două perspective devenite „clasice” – una care, sub influența noii științe a naturii (fizica newtoniană) încerca să explice toate fenomenele din natură (inclusiv din natura vie) prin înțelegerea mecanicistă a cauzalității și atât, și cea tradiționalistă, care făcea apel la o explicație a existenței lumii și ființelor vii exterioară naturii, singura care ar putea justifica îndreptarea acestei lumi către stadii superioare de dezvoltare<sup>8</sup>, către scopuri etc.<sup>9</sup> – aportul kantian la chestiune a adus și o poziție diferită de acestea.

Vom prezenta contribuția lui Kant la problemă plasând-o, apoi, în contextul mai larg tematic apelând la poziția autoarei noastre. Ginsborg sintetizează foarte

<sup>6</sup> Ne referim la expansiunea cercetărilor în zona proceselor biologice (inclusiv genetice) și psiho-fiziologice ale științelor biologice în genere axate pe studiul antropologic și, mai ales, pe studiul creierului uman și al conștiinței (în speță: neuroștiințele – științele cibernetice precum psihocibernetica etc.).

<sup>7</sup> Hannah Ginsborg, cu *Kant's biological teleology and its philosophical significance*, în *Blackwell Companion to Kant*, Graham Bird (ed.), Oxford: Blackwell Publishing, 2006. Acesta este textul la care ne referim în discuția de față, autoarea scriind numeroase alte studii având, în principal, aceeași tematică.

<sup>8</sup> Această formă de teleologie este simbolic ilustrată, cum vom vedea mai jos, prin exemplul „oului” ca embrion pentru viitorul pui viu.

<sup>9</sup> Era o viziune se sorginte aristotelică.



succint și clar contextul istoric și evoluția problematicii deschise încă cu Aristotel. Găsim nimerit, așadar, să profităm de acest text și să-i „dăm glas” autoarei.

Sub oblăduirea unor consacrați precum Peter McLaughlin și Graham Bird, Hannah Ginsborg reușește în textul său să formuleze aproape impecabil cadrul problematic al temei de care ne ocupăm, atât într-un context istoric cât și într-unul sistematic. Autoarea ne reamintește că partea a doua a *Criticii facultății de judecare*<sup>10</sup> este „Critica facultății de judecare teleologice”. Întrebările cu care se confruntă această parte a cărții lui Kant se referă la motivele care ar putea justifica înțelegerea naturii vii în termenii unei teleologii, în termeni de scopuri și finalități; este pus în discuție însuși conceptul de teleologie.

Sunt aduse în prim-plan de autoarea noastră cele două perspective doar pomenite mai sus de noi: cea oferită de tradiție, care apela la entități extranaturale pentru a explica situații care scăpau „vechii științe” și viziunea nouă a științei secolului XVII, care, odată cu avântul „experimentului”, făcea posibil visul scientist, germenii viitoareii idei de „teorie a orice” sau, cum am numit-o noi, „teoria-care-explică-absolut-tot”.

Asociată cu figuri precum Galileo, Hobbes, Descartes, Boyle și Newton, „noua știință” ar fi reprezentat o adevărată rupere de nivel în raport cu știința aristotelică, în care paradigma explicării naturii (vii) era una teleologică<sup>11</sup>. Totuși, explicația exclusiv „mecanicistă” oferită de noua știință întâmpina reale dificultăți în explicarea laturii teleologice din lumea vie, deși „filosofia mecanicistă” pretindea că poate oferi explicațiile necesare tuturor fenomenelor naturale, fără apelul la concepte precum finalitate sau scop ori țel.

Ginsborg arată că termenii acestui model explicativ ar putea fi reduși la concepte precum: mărime, formă, mișcare și soliditate sau impenetrabilitate – toate, trăsături sau proprietăți ale materiei. Mai ales odată cu teoria gravitațională a lui Newton, continuă Ginsborg, acest tip de explicație, acest model-cadru de teorie științifică a avut multe succese mai ales în ceea ce privește dezvoltarea fizicii și chimiei. Totuși, în pofida pretențiilor, au rămas multe fenomene din natură care „rezistă” acestui tip de explicație: ne referim aici la tipul de fenomene din natură pe care le catalogăm ca „biologice”.

Exemplul cu embrionul din care ia naștere puiul (despre care am amintit într-o notă anterioară) ridică problema, după noi, și a conceptului de „evoluție”. Formulând interogația legată de lipsa explicației în fața fenomenului în care materia aparent nediferențiată din care este alcătuit oul se poate transforma într-un pui, privitor la situația care a condus la această performanță a lumii vii, urmând firul istoric, autoarea noastră pune doar parțial problema conceptului de „evoluție”. În acest caz, este greu de susținut că motivul pentru care oul este așa cum este și se dezvoltă așa cum se dezvoltă nu are ca scop parcurgerea proceselor care, în final,

<sup>10</sup> Imm. Kant, *Critica facultății de judecare*, trad. de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

<sup>11</sup> H. Ginsborg, *op. cit.*, p. 1.

vor produce un pui. Într-adevăr, acest exemplu de situație reprezintă o provocare pentru filosofi și oamenii de știință care sunt susținătorii paradigmei explicative a noii științe, spune Ginsborg. Pentru a păstra principiile de bază ale acestui model explicativ, o variantă ar fi ca efectiv aceste fenomene să poată fi explicabile „mecanicist”, iar o alta ca pretențiile susținătorilor acestei paradigme să se modifice sensibil, aria și integralitatea tipurilor de explicare trebuind să fie semnificativ restrânse. O consecință a primei variante ar fi aceea după care forțele gravitaționale ca atare sau forțele analoge acestora să fie suficiente pentru a putea produce organisme vii<sup>12</sup>. Alternativa ar fi negarea faptului că organismele ar fi apărut în mod natural; o cauză extranaturală (de exemplu, Dumnezeu) ar fi răspunzătoare de apariția viului. Acest model este cunoscut cel mai adesea, spune H. Ginsborg, sub numele de „preformaționism”. Conform acestui model, aparenta dezvoltare a embrionului de pasăre (a oului către pui) a fost mai degrabă o „creștere” a unui organism care ar fi fost „preformat”, reconstituit în miniatură de Dumnezeu, iar această dezvoltare, creștere ar fi fost un simplu proces mecanic pentru a cărui explicație nu este nevoie de niciun apel la scopuri și țeluri.

După cum observăm, se disting trei filoni importanți în această analiză: primul ar fi acela al „noii științe”, care își axează discursul pe capacitatea practic nelimitată a științei de a explica inclusiv fenomenele biologice – filon din care s-a născut curentul scientist din gândirea biologică de mai târziu; al doilea ar fi acela al „tradiției” (l-am numi) și care ar respinge inclusiv conceptele de scop și țel care s-ar putea constitui în „cauze” în ordine explicativă și unde explicația fundamentală pentru lumea biosului este transcendența – aici, după cum am văzut și este știut, este respins problematicul concept de „evoluție”, după noi, de neevitat; în fine, al treilea filon este cel care ni se pare cel mai rezonabil: nu este exclus din principii nimic dar nici nu se ia ca cert, ca evident vreun element. Până la un punct, aici cred că am putea încadra și perspectiva kantiană – este și poziția care ne interesează cel mai mult dar și care nu poate fi analizată în lipsa celorlalte două modele.

Kant a fost un apărător dedicat în ceea ce privește noua știință experimentală (consacrată cu *Principia* lui Newton). În același timp, preocupările filosofului german în legătură cu justificarea existenței lumii vii și, mai ales, în legătură cu aspectele teleologice care nu-și găsesc explicațiile suficiente în mecanicismul determinist al acestei științe, nu l-au părăsit pe parcursul întregii sale vieți. H. Ginsborg amintește de *Istoria naturală universală* din 1755 și de *Singura dovadă posibilă despre existența lui Dumnezeu* din 1763, în care Kant respinge explicit poziția după care explicațiile științei noi bazate pe forțele de atracție și cele de respingere ar fi putut da seama de existența plantelor și a animalelor. De asemenea, Kant a respins și punctul de vedere conform căruia plantele și animalele ar fi create, individual, de Dumnezeu în timp ce celelalte entități ar fi apărut grație unor procese naturale. Această poziție îl face pe Kant să dezvolte un al treilea filon, după cum spuneam,

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 2.

mai ales cu „Critica facultății teleologice”. H. Ginsborg spune că în acest fel Kant reintroduce teologia naturală<sup>13</sup>.

Pentru că cercetarea organismelor este considerată și parte a științei naturii (*Naturwissenschaft*), aceste entități trebuie privite ca ținând de natură. Totuși, aceasta nu înseamnă că pot fi privite ca existând doar în virtutea forțelor fundamentale ale materiei. La rândul ei, aceasta conduce, după Kant, la faptul că aceste ființe trebuie văzute în termenii unei teleologii.

Relevanța perspectivei autoarei noastre constă în aceea că, după cum ea înseși afirmă, în textul pe care îl prezentăm aici încearcă să găsească o poziție compatibilă între consecințele unei teleologii naturale și implicațiile problematice ale conceptului, sintagmei „scop natural” (s.n.). În alte cuvinte, încearcă să amelioreze cele două perspective prezentate mai sus de noi printr-o poziție kantiană atribuibilă lui Kant însuși dar care nu se poate desprinde decât în urma unui efort hermeneutic<sup>14</sup>.

Ginsborg spune că în „Analitica judecății teleologice” Kant ordonează discursul despre organisme în jurul noțiunilor de „scop natural” sau „țel natural”. Aceste concepte derivă din definiția scopului sau a țelului pe care Kant o formulează în „Critica judecății estetice”. În acest caz, „scopul” este înțeles ca „obiectul unui concept astfel încât ultimul este considerat drept cauză pentru primul”. Totuși, aici Kant s-ar referi la exemplul unui artefact (produs uman) precum un scaun sau o ceașcă de cafea. Acestea devin ceea ce sunt (obiectele care sunt) în virtutea „conceptelor” din mintea celor care le-au creat. Astfel, acel concept a jucat un rol fundamental în istoria apariției acelui obiect ca ceea ce a devenit.

Însă, continuă Ginsborg, tema centrală a „Criticii judecății teleologice” este aceea după care aplicarea termenului de finalitate, scop nu este limitată la artefacte: de asemenea, produse ale naturii se califică drept scopuri, finalități și poartă numele de „scopuri/finalități naturale”. Dar această sintagmă pare că ar conține în ea însăși un paradox; Ginsborg reamintește că, în §64 din cartea sa, filosoful german spune că noțiunea, conceptul de „scop natural” poate conține intrinsec o contradicție. Aceasta ar consta în faptul că, dacă despre un artefact (un produs uman în conformitate cu o idee, cu un concept, plan elaborat etc.) este firesc să spunem că reprezintă un scop (dar și o cauză prin el însuși ca obiectiv *de realizat*)<sup>15</sup>, despre un organism (viu) nu putem spune (cu dovezi) că reprezintă atât un scop, o finalitate și, în același timp, o cauză pentru propria existență. Dimpotrivă: în cazul a ceea ce este natural se spune că *nu* este, că *nu poate fi* un

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>14</sup> La baza acestei interpretări H. Ginsborg susține că se raportează la „Analitica judecății teleologice” și „Dialectica judecății teleologice”, și că ideea acesteia este sustenabilă doar prin considerarea strategiei argumentative a întregii „Critici a facultății de judecare”.

<sup>15</sup> Ca entitate (întrucât realizarea lui a fost deja conținută – ca/în idee, concept, plan – anterior apariției ei propriu-zise) acesta a fost „real” înainte să existe *cu condiția să fie realizat, produs*.

produs al unui plan (design), iar de aici ar rezulta că acel ceva nu este un produs *natural* ca scop.

Într-adevăr, și H. Ginsborg pare să aibă dreptate, cele mai serioase provocări în interpretarea perspectivei kantiene cu privire la „organisme” este de a explica cum această contradicție de mai sus poate fi conciliată. Pentru a găsi o soluție la situația paradoxală, Ginsborg elimină conceptele de intenționalitate, scop și cauzalitate finală asumând, cum vom vedea, un tip de explicație „neutrală” a fenomenelor din lumea vie prin apel la conceptul de „normativitate”, iar subiectul din spatele acestor fenomene nu este „altcineva” decât selecția naturală (SN). De fapt, cum vom vedea în final, după părerea noastră, poziția lui Ginsborg este mai degrabă o apropiere de filonul scientist din biologia evoluționistă decât o rămânere în paradigma kantiană.

Pentru o claritate sporită în discutarea poziției lui Kant (și a interpretării lui H. Ginsborg), redăm în continuare, pe larg, pasaje din § 64/5 ale *Criticii facultății de judecare*.

Kant spune că, „pentru a înțelege că un obiect este posibil numai ca scop, adică faptul că nu trebuie să căutăm cauzalitatea originii lui în mecanismul naturii, ci într-o cauză a cărei capacitate de a acționa este determinată prin concepte, este necesar ca forma lui să nu fie posibilă numai în virtutea legilor naturii, adică a legilor pe care le putem cunoaște numai prin intelectul aplicat la obiecte ale simțurilor, ci ca însăși cunoașterea lor empirică, conformă cauzei și efectului lor, să presupună concepte ale rațiunii. Această *contingență* a formei obiectului în raport cu rațiunea, în ciuda legilor empirice ale naturii, constituie ea însăși un motiv pentru admiterea cauzalității acestuia, ca și cum această cauzalitate, tocmai din acest motiv, ar fi posibilă *numai* prin rațiune. Căci rațiunea, care, în orice formă a unui produs natural, trebuie să recunoască și necesitatea acestei forme, chiar dacă vrea să înțeleagă numai condițiile legate de producerea lui, nu poate totuși să admită această necesitate în forma dată. Rațiunea este facultatea de a acționa conform scopurilor (o voință), iar obiectul, care este prezentat ca posibil numai prin rațiune, ar putea să fie considerat numai ca scop.”<sup>16</sup>

Excluzând conceptele de intenționalitate și finalitate aplicabile fenomenelor naturii vii și punând pe seama SN felul în care acționează organismele biologice, Ginsborg pur și simplu exclude *posibilitatea* din câmpul rațiunii ca lumea vie să beneficieze (și) de un alt tip de cauzalitate decât cel mecanicist; de fapt, excluzând cele de mai sus, autoarea noastră „rămâne”, exclusiv, în posesia „naturalului”. Or, din perspectiva biologiei evoluționiste, naturalul nu poate fi explicat decât prin cauzalitatea natural-mecanicistă.

Revenind, în continuare Kant formulează primele condiții pentru admiterea unui obiect natural și ca scop: „Aș zice pentru moment că un obiect există ca scop natural *dacă este prin sine însuși* (deși în dublu înțeles) *cauză și efect*, căci aici

<sup>16</sup> Imm. Kant, *op. cit.*, p. 263–264.

există o cauzalitate, care nu poate fi asociată cu simplul concept al unei naturi, fără a-i atribui un scop, dar și atunci, deși gândită fără contradicție, nu poate fi totuși concepută.”<sup>17</sup> „Prima condiție” pentru ca un obiect să existe „ca scop natural”: adică necesitatea ca un obiect să existe ca scop natural implică, deși doar natural, ca acel obiect să se „producă pe sine însuși”. Apoi, în al doilea rând, acea entitate trebuie să se poată produce pe sine și ca *individ*. Kant dă apoi exemplul plantei, spunând că aceasta „transformă în prealabil materia, pe care și-o adaugă, într-o calitate proprie-specifică, pe care mecanismul natural, în afara ei, nu o poate furniza și se dezvoltă ea însăși prin intermediul unei substanțe, care, după compoziția ei, este produsul propriu al plantei. Căci, deși acest produs, în privința părților constitutive, pe care le obține de la natura exterioară, trebuie considerat numai ca educt; totuși în descompunerea și recombinația acestei materii brute, specia aceasta de ființe naturale dovedește atâta originalitate a puterii de selecție și sinteză, încât orice artă rămâne înfinit în urmă, când încearcă să reconstituie produsele regnului vegetal din elementele obținute din descompunerea lor sau din materia pe care natura le-o oferă ca hrană.” Un „al treilea rând” după care un obiect are calitatea de „scop natural” este susținut de Kant, ca și în cazul de mai sus, de exemplul copacului: „...o parte a acestei făpturi se produce și ea pe sine însăși, astfel încât menținerea uneia depinde de menținerea celeilalte și invers. [...]. În același timp, frunzele sunt și ele produse ale copacului, dar acestea îl întrețin la rândul lor; căci desfrunzirea repetată l-ar ucide, iar creșterea lui depinde de acțiunea lor asupra trunchiului.”<sup>18</sup>

Dar finalitatea poate fi fără scop în măsura în care noi nu situăm într-o voință cauzele acestei forme, dar totuși nu ne putem explica posibilitatea ei, decât derivând-o dintr-o voință. Nu este întotdeauna necesar să înțelegem prin rațiune (potrivit posibilității) ceea ce observăm, mai spune Kant. În consecință, o finalitate a formei poate fi cel puțin observată și constatată la diferite obiecte, chiar dacă *exclusiv pe calea reflexiunii* [s.n.], și fără a o întemeia pe un scop (ca materia unui *nexus finalis*).<sup>19</sup>

Determinațiile și distincțiile de mai sus cuprinse în §10 al „Criticii facultății de judecare teleologice” ne spun, de fapt, că nu este necesar să existe o cauzalitate de „tip scop” în vederea unui obiect (de realizat) al conceptului corespunzător; putem asuma aceeași cauzalitate (care, însă trebuie să fie esențial-necesară „rezultatului”, finalității în ceea ce privește realizarea lui) și în cazul în care nu putem vorbi despre voință. Necunoașterea cauzei ca atare (nu ca în cazul situației scopurilor, ordonate de rațiune) nu înseamnă și că nu există aceasta.

De reținut că, sub numele de finalitate, Kant distinge această cauzalitate de cea de scop. Mai subliniem aici că autorul german admite finalitatea în natură *independent* de (un) scop, doar în conformitate cu anumite reguli (asemănător cu

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 113.

„normele” despre care vorbește Ginsborg); în consecință, Kant nu exclude absența *din natură* a intenționalității și a finalității ca scop, dar, aparent paradoxal, nici nu elimină necesitatea de a presupune, chiar dacă *exclusiv pe calea reflexiunii*, o finalitate în natură ca derivând dintr-o voință. De fapt, în aceste distincții, cum vom vedea mai jos, rezidă chiar soluția kantiană.

Într-un sens asemănător, Ginsborg găsește motive de îndoială în legătură cu rezoluția kantiană (indirectă) de rezolvare a conflictului (contradicția) prezent în sintagma „scop natural”. Soluția indirectă (kantiană) sugerată de gânditorul german, cum am arătat mai sus, se bazează pe facila observabilitate a celor două trăsături ale organismelor vii: capacitatea de a se reproduce singure și capacitatea de a-și menține singure starea de echilibru vital. Din acest punct de vedere, susține autoarea noastră, considerarea acestor organisme în ambele sensuri – ca scopuri și ca produse ale naturii – ascunde dificultăți care pot duce la îndoieli serioase cu privire la posibilitatea soluționării acestui conflict. Ambiguitatea sau semnele de întrebare cu privire la coerența noțiunii de „scop natural” ne conduc, susține Ginsborg, la punerea foarte serios în discuție a asumției după care organismele cu adevărat au capacitatea de a fi cauze-reciproce așa cum Kant susține.

Spre deosebire de înțelegerea finalității naturale ca distinctă de scop și intenționalitate (voință) din punctul de vedere al lumii vii, aici, Kant pare că vorbește despre scop pentru că are în vedere raportarea la obiect din perspectiva celui care este responsabil de demers: s-a văzut că autorul german nu a atribuit intenționalitatea și scopul lumii vii ca atare. În ultimul fragment avem modalitățile noastre de a ne raporta la obiectul unificat prin apelul la facultatea de judecare reflexivă a rațiunii care reclamă, sub necesitatea practicului și a cunoașterii legilor particulare pur empirice, *integralitatea* acestui obiect.

În ceea ce privește critica autoarei noastre, pasajul reclamat vizează următoarele spuse ale lui Kant: „Deci pentru un corp, care trebuie să fie considerat în sine și conform posibilității lui interne ca scop natural, este necesar ca părțile lui în ansamblu să se producă reciproc, atât după forma cât și după legătura lor și astfel să ia naștere, din cauzalitate proprie, un întreg, al cărui concept, la rândul lui, ar putea fi considerat invers (*în mintea* [s.n.] unei ființe care ar poseda cauzalitatea conceptuală potrivită pentru un astfel de produs) drept cauza întregului, în virtutea unui principiu. Prin urmare, înlănțuirea *cauzelor eficiente* ar putea fi considerată în același timp drept *efect prin cauze finale*.”

Este vorba, cum vom vedea, de cele două condiții ale §65 din „Critica facultății de judecare teleologică”, mai exact cea de-a doua condiție. Pentru o înțelegere și mai clară insistăm cu cuvintele filosofului german: „Într-un astfel de produs al naturii, fiecare parte, existând numai *prin intermediul* tuturor celorlalte, este concepută, de asemenea, ca existând *pentru celelalte* și *pentru întreg*. Este concepută deci ca instrument (organ). Dar acest lucru nu este suficient (căci ea ar putea fi și instrument al artei, și astfel ar fi reprezentată numai în calitate de scop posibil în genere). Fiecare parte trebuie concepută drept un organ care produce

celelalte părți (deci fiecare producându-se reciproc). Un astfel de organ nu poate fi un instrument al artei, ci numai un instrument al naturii, care furnizează întreaga materie necesară pentru instrumente, chiar și pentru cele ale artei. Și numai atunci și din această cauză un astfel de produs, în calitate de ființă *organizată, și care se organizează pe sine însăși*, poate fi numit *scop natural*.<sup>20</sup>

Hannah Ginsborg nu se arată convinsă nici de exemplul ceasului, evocat de Kant pentru a sublinia diferențele dintre un obiect scop ca artefact și unul natural. O sugestie a autoarei noastre este aceea de a considera că organismele și ceasurile sunt diferite nu așa cum reiese din exemplul lui Kant: diferențele ar fi doar de grad. Ginsborg propune ipoteza după care între un organism și un ceas diferența ar consta în ceea ce privește doar „complexitatea”; în timp ce la un nivel superficial organismele apar cu o capacitate fundamentală de a-și păstra echilibrul vital și de a se reproduce, la un nivel microscopic această capacitate ar putea fi văzută ca două activități, operații (operations) ce ar ține de un mecanism de un înalt grad de complexitate precum cel de tipul, de exemplu, al unui ceas.

Această ipoteză conduce la ideea că organismele sunt scopuri, dar faptul de a fi și naturale nu ar fi susținut convingător de Kant<sup>21</sup>. În plus, susține Ginsborg, formele contrastante ale criticii de mai sus conduc la punerea în discuție dacă organismele au într-adevăr acea capacitate de autoreglare și echilibru și pe aceea de reproducere; această chestionare vizează însuși statutul lor de „scopuri” de data aceasta<sup>22</sup>, și mai puțin pe acela de „naturale”. Frust formulată, întrebarea pusă de Ginsborg sună așa: de ce nu ar putea organismele să ia ființă, să existe din primă instanță doar prin activitatea forțelor fundamentale prezente peste tot?<sup>23</sup> Astfel, organismele formate așa, într-adevăr, deși ar manifesta caracteristicile de auto-producere și auto-echilibru, acestea nu ar implica cu necesitate faptul că ar poseda ceva de tipul unei forțe pre-formative fundamentale<sup>24</sup>.

În acest sens, Ginsborg propune la rândul-i un exemplu care sugerează posibilitatea ca aceste organisme să pară că ar fi naturale (obiecte-scop naturale)

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>21</sup> Este vorba despre faptul că, chiar dacă mecanismele naturale sunt mecanice, acestea sunt scopuri. Abia astfel contradicția este perfectă; pentru că, dacă acestea nu sunt scopuri, atunci ele *nu pot* fi natural-mecaniciste doar. Deci, dacă sunt doar scopuri ele sunt teleologic nenaturale; dar dacă le găsim *în natură*!? Abia în această situație paradoxul ar fi certificat.

<sup>22</sup> Aceasta pare a fi o afirmație împotriva evidenței.

<sup>23</sup> Un răspuns ar fi acesta: pentru că dacă ar fi așa, ar însemna că din ceva fără scop apare ceva cu scop. Adică, că apariția inteligenței este neproblematică. Dar cum poate apărea ceva care ține de scop sau care se prezintă ca scop, ca plan sau schemă/sistem din pură întâmplare... și, mai ales, „de ce” așa și nu altfel?

<sup>24</sup> Este momentul să facem următorul comentariu: chestiunea atribuirii de forțe sau calități exclusive organismelor vii pentru a putea explica caracteristicile teleologice ale acestora pune, de fapt, și problema filosofică cu privire la teoriile privind apariția vieții, trecerea de la anorganic (organic) la biologic. Mai mult, se știe că această chestiune presupune legături inclusiv cu tema „principiului antropic” din cosmologie. Această problematizare, completată cu alte implicații pe care le vom considera în cadrul descris de o atare perspectivă, vor fi reformulate în alt studiu.

dar, de fapt, să nu fie astfel. Această posibilitate este ilustrată de autoarea noastră prin exemplul unei tornade: deși acest fenomen pare la începutul formării lui că ar fi ceva exclusiv dominat de cauzalitatea eficientă, asemeni oului care va ecloza, furtuna care se transformă în tornadă pare că bifează toate criteriile formulate de Kant pentru ca un obiect (fenomen „natural”, în acest caz) să reprezinte o entitate înțeleasă ca scop natural. La fel ca organismele lui Kant, tornada ar tinde, susține Ginsborg, să se conserve și să se reproducă ea însăși. În acest caz însă caracterul de auto-prezervare este pur și simplu o reflecție a forțelor fizice fundamentale care au fost responsabile de chiar formarea inițială a acestui fenomen însuși.

Obiecția noastră la exemplul lui Ginsborg, deși puțin previzibilă, o considerăm corectă: diferența dintre cele două exemple este că, în cazul tornadei, nu avem, de fapt, o reproducere *per se*; în plus, *tornada nu este vie*. Paradoxal, fără să fie circulară, această situație devine ea însăși un argument: cu criteriul viului ca principiu de distingere, dacă am gândi doar mecanicist, atunci cele vii ar trebui să dispară iar cele nevii să fie pur și simplu, pentru că nu avem o explicație satisfăcătoare a trecerii de la cele nevii la cele vii (sau de la cele simple la cele complexe în sensul unui nivel superior de organizare/funcționare etc.). În realitate, existând ambele situații, noi le interpretăm, grație facultății de judecare reflexive ar spune Kant, ca distincte. Mecanicist, cele nevii de tipul tornadei ar fi întâmplătoare *din perspectiva viului* (căci presupun doar procese de tip mecanicist), iar cele vii, *din perspectiva neviului*, dacă există deja, ar trebui să fie la fel de întâmplătoare și exact de același tip ca și tornada! Or, evident, situația nu se prezintă așa: doar cele vii presupun condițiile kantiene, spre deosebire de cele nevii care, doar parțial și întâmplător se comportă – ca în cazul tornadei – *ca și când* ar fi produse naturale finale. De fapt, după modelul tornadei, toate ar trebui să se comporte *ca și când* ar fi finale dar să nu fie: adică cele vii ar trebui să fie ca și tornada – nevie (să nu crească, să nu se reproducă, etc.) – ceea ce contravine evidenței.

Revenind la Kant, expunem un pasaj din „Critica facultății de judecare teleologică” unde filosoful german, într-adevăr, se distanțează de cele două perspective menționate mai sus: „Conceptul unui obiect, în calitate de scop natural, în sine nu este deci un concept constitutiv al intelectului sau al rațiunii, dar poate fi totuși un concept regulativ pentru facultatea de judecare reflexivă. El poate să conducă, conform unei analogii îndepărtate cu cauzalitatea noastră, conform scopurilor în genere, cercetarea unor obiecte de această specie și poate fi de folos reflexiei asupra principiului lor suprem. Această reflexie nu este nici spre folosul cunoașterii naturii, nici spre folosul principiului ei original, ci mai degrabă spre folosul tocmai al acelei facultăți *practice* [s.n.] de raționare din noi, cu care considerasem că este analogă cauza acelei finalități.”

Chiar dacă, imediat mai jos, autorul german spune că „ființele organizate sunt deci singurele din natură, care, chiar considerate pentru sine și fără vreo relație cu alte obiecte, trebuie să fie totuși concepute ca posibile numai în calitate de scopuri ale naturii.”, „principiul după care avem o modalitate de apreciere a obiectelor



naturii nu am avea teme deloc să-l introducem în știința naturii (căci posibilitatea unui asemenea tip de cauzalitate nu poate fi înțeleasă *a priori*).”<sup>25</sup> Cum vom vedea în final, aici Kant își formulează clar poziția, incompatibilă cu interpretarea lui Ginsborg.

Pasajul la care se referă Ginsborg din Kant unde acesta respinge explicit cele două perspective prezentate pe larg mai sus ar fi §80-81. Totuși, susține autoarea, motivațiile, argumentele propuse de Kant nu ar viza în mod direct contradicția despre care am pomenit mai sus. Expunem mai jos pasaje din aceste paragrafe.

În §80<sup>26</sup>, Kant spune că „*dreptul de a căuta* un mod pur mecanic de explicare pentru toate produsele naturii este în sine absolut nelimitat. Dar *capacitatea de a reuși* numai în acest mod este, datorită alcătuirii intelectului nostru, în măsura în care are de-a face cu obiecte considerate ca scopuri ale naturii, nu numai foarte mărginită, ci explicit limitată. Astfel încât, pe baza unui principiu al facultății de judecare, numai cu ajutorul primului procedeu [pur mecanic, n.n.], nu putem obține nimic pentru explicarea obiectelor respective. Trebuie deci ca întotdeauna să subordonăm aprecierea unor astfel de produse și unui principiu teleologic.” În continuare Kant spune, totuși, că este justificat, chiar lăudabil să urmărim mecanismul naturii în vederea explicării produselor sale, atât cât ne stă în putință, și chiar să nu abandonăm această încercare pe motivul că ar fi *in sine* imposibil să întâlnim pe această cale finalitatea naturii, ci numai pentru faptul că acest lucru este imposibil *pentru noi*, ca oameni. Pentru aceasta ar fi necesară o altă intuiție decât cea sensibilă și o cunoștință determinată a substratului inteligibil al naturii, pe baza căreia să poată fi indicat, în virtutea legilor particulare, chiar principiul referitor la mecanismul fenomenelor, ceea ce depășește cu totul capacitatea noastră<sup>27</sup>.

Din ceea ce spune Kant apoi reiese indirect că opțiunea în favoarea uneia dintre cele două perspective arătate mai sus de noi (sau derivatelor lor) este sortită eșecului; această problemă „rămâne de altfel (pentru rațiunea noastră) pur și simplu fără soluție, dacă nu ne reprezentăm acel principiu original al obiectelor ca *substanță* simplă, iar proprietatea ei, referitoare la structura specifică a formelor naturii, care se bazează pe acea substanță, respectiv unitatea finală, nu ne-o reprezentăm ca proprietate a unei substanțe inteligente și, în fine, dacă relația substanței respective cu formele amintite (din cauza contingenței pe care ne-o imaginăm în tot ceea ce este posibil numai ca scop) nu ne-o reprezentăm ca relație a unei *cauzalități*.”

Avem, mai sus, sintetic, punctul de vedere kantian: această problemă, ca atare, fie nu are o soluție în cadrele și modelele în care a fost pusă, fie soluția este posibilă, spunem noi, într-o altă configurare a problemei înseși. Nu întrucât, la un anumit moment, performanța cunoașterii noastre este la discreția nivelului la care

<sup>25</sup> Imm. Kant, *op. cit.*

<sup>26</sup> Intitulat „Despre subordonarea necesară a principiului mecanic față de principiul teleologic în explicarea unui obiect ca scop al naturii”.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 314.

se găsește știința și, în funcție de această situație, spunem că finalitatea naturală nu este epuizabilă cunoașterii noastre (intelectuale) – Ginsborg despre Kant; ci, chiar încercând orice limite în cunoașterea naturii, întrucât, în esență, cunoașterea științifică este apanajul intelectului și sensibilității, aprehendarea finalității naturii este posibilă doar prin facultatea de judecare reflexivă, distinctă de cea a intelectului – care funcționează în alt câmp. Pur și simplu problema cunoașterii finalității naturii este nu doar de un tip diferit decât cea a fenomenului naturii, ci este ea însăși configurată și formulată de o altă facultate decât cea a cunoașterii naturii prin intelect.

În același sens, în §81<sup>28</sup>, Kant spune că rațiunea noastră nu concepe posibilitatea reunirii a două tipuri de cauzalitate cu totul diferite, respectiv reunirea naturii în legitatea ei generală cu o idee care o limitează la o formă particulară, și pentru care ea nu conține niciun principiu. Posibilitatea reunirii rezidă în substratul suprasensibil al naturii, despre care nu putem afirma altceva decât că este ființa în sine, căreia noi nu-i cunoaștem decât fenomenul. Însă principiul, după care tot ce acceptăm ca ținând de această natură și ca produs al ei, trebuie conceput de asemenea ca fiind legat de ea în virtutea legilor mecanice, rămâne totuși valabil, căci fără acest tip de cauzalitate ființele organizate, ca scopuri ale naturii, nu ar mai fi totuși produse ale acesteia<sup>29</sup>.

În urma pasajelor de mai sus, nu putem să dăm dreptate decât parțial autoarei noastre, care spune că poziția lui Kant nu s-a adresat direct amenințării contradicției specifice pozițiilor celor două mari perspective despre care am vorbit mai sus. Cele două posibilități rămase, susține Ginsborg, chiar dacă incumbă contradicții, sunt singurele coerente. Singura modalitate prin care Kant, totuși, s-ar raporta mai direct la chestiune ar fi cea prin care susține că un concept al unui obiect ca scop natural este nu unul constitutiv intelectului sau rațiunii, ci mai degrabă un concept *regulativ* al facultății reflexive. Această poziție este considerată de Ginsborg cumva exterioară cadrului în care are loc disputa celor două viziuni. Noi vom arăta în final că nu doar că este exterioară, ci este diferită și conformă cu poziția kantiană înseși, pur și simplu pentru că *problematizarea* kantiană este diferită de cea corespunzătoare pozițiilor de mai sus. Acum, să prezentăm această antinomie însăși apelând la textul kantian.

În §70 avem „prezentarea acestei antinomii”. Kant spune că, deoarece rațiunea are de-a face cu natura ca totalitate a obiectelor simțurilor externe, ea se poate baza pe legile prescrise naturii de intelectul însuși, în parte *a priori*, în parte prin intermediul determinațiilor empirice care apar în experiență și pe care poate să le extindă nelimitat. Pentru aplicarea primului tip de legi, respectiv a legilor universale ale naturii materiale în genere, facultatea de judecare nu are nevoie de niciun principiu special de reflexie, căci ea este în acest caz determinativă,

<sup>28</sup> Despre reunirea mecanismului cu principiul teleologic în explicarea unui scop al naturii ca produs natural”.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 318.

deoarece îi este dat, prin intermediul intelectului un principiu obiectiv. Dar, în privința legilor particulare, care pot fi cunoscute numai prin experiență, trebuie spus că între ele poate exista o atât de mare diversitate și nepotrivire, încât facultatea de judecare trebuie să-și slujească sie însăși drept principiu, chiar și numai pentru a căuta și urmări o lege în fenomenele naturii. Ea are nevoie de o astfel de lege ca fir conducător, chiar dacă nu ar trebui decât să spere la o cunoaștere empirică coerentă conformă unei legități desăvârșite a naturii, adică la unitatea acesteia coformă legilor empirice. În cadrul acestei unități accidentale a legilor particulare se poate întâmpla ca facultatea de judecare, în reflexia ei, să pornească de la două maxime: una îi este oferită *a priori* de către intelectul pur, iar cealaltă este prilejuită de experiențe particulare, care pun în joc rațiunea, pentru a pregăti, conform unui principiu particular, aprecierea naturii corporale și a legilor ei. Atunci se întâmplă să avem impresia că aceste două maxime nu pot coexista, deci se ivește o dialectică, care dezorientează facultatea de judecare în principiul reflexiei sale<sup>30</sup>.

În continuare Kant enunță *Prima maximă* a facultății de judecare; aceasta nu este altceva decât *teza*: orice producere a obiectelor materiale și a formelor lor trebuie să fie considerată ca posibilă numai în conformitate cu legile mecanice. A *două maximă* este *antiteza*: unele produse ale naturii materiale nu pot fi considerate ca posibile numai în conformitate cu legile mecanice (aprecierea lor necesită o cu totul altă lege a cauzalității, respectiv, pe aceea a cauzelor finale). Kant spune în continuare că, dacă am transforma aceste principii regulative ale cercetării în principii *constitutive* (s.n.) ale posibilității obiectelor însele, atunci ele ar suna astfel: *Teză*: orice producere a obiectelor materiale este posibilă în conformitate cu legile pur mecanice. *Antiteză*: unele produceri ale obiectelor materiale nu sunt posibile în conformitate cu legile pur mecanice<sup>31</sup>.

Pasajul următor este relevant deoarece ne indică (indirect) de ce este important ca acestea *să nu fie* considerate principii obiective pentru facultatea de judecare determinativă: în această situație, „...ele s-ar contrazice reciproc, deci una dintre ele ar fi cu necesitate falsă. Dar atunci, am avea de-a face într-adevăr cu o antinomie, însă nu a facultății de judecare. Ea ar constitui un dezacord în legiferarea rațiunii. Rațiunea însă nu poate demonstra niciunul dintre aceste principii, deoarece nu putem avea despre posibilitatea obiectelor niciun principiu determinativ *a priori* în conformitate cu legile pur empirice ale naturii.”<sup>32</sup>

Dimpotrivă, spune Kant, în ce privește maxima amintită mai întâi, a facultății de judecare reflexive, ea nu conține în realitate nicio contradicție. Căci dacă spun trebuie să *consider* toate evenimentele din natura materială, deci și toate formele, ca produse ale naturii, după posibilitatea lor, în conformitatea cu legile pur

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Pare că acestea ar ține de știința experimentală; dacă este așa, înseamnă că *nu poți face afirmații, sau să legiferezi cu rațiunea acolo unde nu este/există competență pentru aceasta*.

mecanice, atunci nu rezultă de aici că *ele sunt posibile numai în felul acesta* (excluzând orice cauzalitate de alt tip), ci aceasta vrea să indice doar faptul că *trebuie să reflectez* întotdeauna asupra lor *în conformitatea cu principiul* simplului mecanism al naturii și că trebuie deci să-l cercetez, pe cât pot, pe acesta, deoarece, fără să fie pus la baza cercetării, nu poate exista nicio cunoaștere propriu-zisă a naturii<sup>33</sup>. Dar aceasta nu contrazice, în anumite împrejurări, a doua maximă, deci nu ne împiedică să examinăm anumite forme naturale (și, pornind de la ele, chiar formele întregii naturi) în virtutea unui principiu și să reflectăm asupra lor. Acest principiu este cu totul diferit de explicarea mecanică a naturii. El este principiul cauzelor finale. Reflexia conformă primei maxime nu este anulată prin aceasta, ci mai degrabă ni se impune, pe cât posibil, să o urmăm.

Pe scurt, problema dacă facultatea productivă a naturii este suficientă în aceeași măsură și pentru ceea ce noi considerăm că este format sau reunit în virtutea ideii de finalitate, ca și pentru ceea ce credem că necesită doar o intervenție mecanică a naturii și problema dacă în realitate obiectele, ca scopuri propriu-zise ale naturii (cum suntem obligați să le considerăm) au la bază sau nu un cu totul alt tip de cauzalitate originară, care nu poate să subziste nici în natura materială și nici în substratul ei inteligibil, respectiv într-un intelect arhitectonic, *sunt probleme asupra cărora rațiunea noastră, foarte restrânsă în privința conceptului de cauzalitate, când acesta trebuie specificat a priori, nu ne oferă absolut nicio informație* (s.n.). Dar tot atât de evident este și faptul că, în raport cu facultatea noastră de cunoaștere, simplul mecanism al naturii nu poate oferi niciun principiu explicativ pentru producerea ființelor organizate<sup>34</sup>.

În continuare Kant spune că pentru *facultatea de judecare reflexivă* este un principiu foarte corect acela că pentru înlănțuirea atât de evidentă a obiectelor, conform cauzelor finale, trebuie concepută o cauzalitate diferită de mecanism, respectiv o cauză (inteligentă) a lumii care acționează în virtutea scopurilor, oricât de arbitrar și nefundamentat ar fi acest principiu pentru facultatea de judecare *determinativă*. În primul caz, principiul reprezintă o simplă maximă a facultății de judecare, iar conceptul acelei cauzalități o simplă idee, căreia în niciun caz nu i se poate acorda realitate, ci servește doar ca fir conducător al reflexiei, care rămâne întotdeauna deschisă pentru orice fundamentare mecanică a explicației și nu se pierde în afara lumii sensibile; în al doilea caz, el ar fi un principiu obiectiv pe care îl prescrie rațiunea, și căruia ar trebui să i se supună în mod determinat facultatea de judecare, situație în care ea se pierde însă dincolo de lumea sensibilă, în transcendent și este condusă probabil pe un drum greșit.

Întreaga aparență, mai spune Kant, a unei antinomii între maximele modului de explicare propriu-zis fizic (mecanic) și ale celui teleologic (tehnic) se bazează deci pe faptul că se confundă un principiu al facultății de judecare reflexive cu

<sup>33</sup> Imm. Kant, *op. cit.*, p. 282.

<sup>34</sup> Aici avem în plină lumină chestiunea trecerii de la anorganic (organic) la biologic; de asemenea, tot aici poate fi amintit exemplul codului genetic.

principiul facultății de judecare determinative, iar *autonomia* primei facultăți (care, în raport cu legile particulare ale experienței, are pentru uzul rațiunii noastre o valoare pur subiectivă) este confundată cu *heteronomia* celeilalte facultăți, care trebuie să se orienteze în virtutea legilor (generale sau particulare) date de intelect<sup>35</sup>.

Ni se pare că ultima explicație reprezintă miezul chestiunii acestei antinomii. Începutul explicației furnizate de Kant are în vedere, în primul rând, distingerea celor trei facultăți de judecare: determinativă, transcendentă și reflexivă. Facultatea de judecare reflexivă nu are un principiu după care să își ghideze activitatea așa cum are, de la intelect, facultatea de judecare *determinativă* sau de la sensibilitate, cea transcendentă; prin urmare, spune Kant, judecata reflexivă trebuie să-și determine singură acest principiu și, pentru că este instrument al rațiunii sub necesitatea integralității obiectului în vederea raportării *practice* la acesta precum și în vederea cunoașterii legilor particulare care pot fi cunoscute doar prin experiență, acest principiu nu este altceva decât unul subiectiv, iar maximele lui pot da naștere unor antinomii.

Deci, cum am văzut, sursa antinomiei nu este localizabilă nici în obiect (în ansamblul naturii vii) și nici în capacitatea noastră de a cunoaște; pentru că rațiunea cere unitatea totalității obiectelor în vederea, pe de o parte, a raportării practice la lume și, pe de alta, a înțelegerii (inclusiv) a legilor particulare empirice care *nu pot* fi cunoscute după vreun principiu *a priori*, obiectiv (cum este în cazul ființelor organizate), și, pentru că singura cauzalitate (cea mecanică) obiectiv întemeiată – în intelect – nu poate face față satisfăcător în explicarea specificităților pe care le prezintă lumea ființelor vii, apelul la un alt tip de cauzalitate (finală) devine unul necesar. Dar, ceea ce este fundamental, această auto-determinare în ceea ce privește principiul care să stea la baza acestui tip de cauzalitate presupune o modalitate subiectivă, deci furnizează un principiu numai subiectiv, despre care ar trebui să se țină seama ca atare. Altfel, în consecință, maximele sub care este înțeleasă cauzalitatea din lumea vie pot prezenta antinomii, contradicții. Însă, așa cum ne-a arătat filosoful german, această antinomie rezidă în „dezacordul privind legiferarea rațiunii”. Cu alte cuvinte, când se ia drept obiectiv principiul facultății de judecare reflexivă, și, prin urmare, la fel și maximele acesteia după modelul facultății determinative, se consideră finalitatea naturală, greșit, ca necesar-obiectivă. În realitate, aceste două maxime nu ar trebui puse împreună, pe același plan (obiectiv), pentru că aparțin unor legislații diferite; altfel, vor sfârși, cum am văzut, contrazicându-se. Cum subliniază însuși Kant, principiul facultății de judecare reflexivă nu reprezintă decât o simplă maximă a facultății de judecare, iar conceptul acelei cauzalități (finale) o simplă idee, *căreia în niciun caz nu i se poate acorda realitate* (s.n.), ci servește doar ca fir conducător al reflexiei, care rămâne întotdeauna deschisă pentru orice fundamentare mecanică a explicației și nu se pierde în afara lumii sensibile. Pe acest model, după cum se observă, principiul subiectiv al facultății reflexive de judecare este *întotdeauna*, în ceea ce privește

<sup>35</sup> Imm. Kant, *op. cit.*, p. 283–284.

pretenția de cunoaștere obiectivă a naturii, subordonat celui obiectiv, furnizat de intelect facultății de judecare determinativă. Altfel, ne avertizează Kant, el ar fi un principiu obiectiv pe care îl prescrie rațiunea, și căruia ar trebui să i se supună în mod determinat facultatea de judecare, situație în care ea (această facultate) se pierde însă dincolo de lumea sensibilă, în transcendent și este condusă probabil pe un drum greșit (Kant).

După cum observăm, autorul german prezervă domeniului lucrului în sine (transcendent) destinația oricărei încercări de rezolvare a conflictului între cauzalitatea mecanică și cea teleologică, atâta timp cât se consideră că cele două maxime rămân pe poziții de identitate statutară având la bază un principiu obiectiv (al intelectului). Acest aspect ne avertizează cu privire la faptul că, pe de o parte, poziția kantiană cu privire la această problemă nu poate fi înțeleasă fără arhitectonica dezvoltată în *CRP*, fiind în perfectă coerență cu aceasta, și, pe de alta, cum am văzut mai sus, că nu există vreo restricție în înaintarea cunoașterii naturii vii pe calea deschisă de intelect și sensibilitate, cât/dacă este posibil.

În sensul celor de mai sus, Kant spune (în §72) că, acolo unde avem raportări prin diferite sisteme la finalitatea naturii, nu se urmărește decât obținerea unui *îndreptar* pentru a cunoaște, prin observație, alcătuirea obiectelor, fără să ne avântăm până la cercetarea originii lor primare. Într-adevăr, „problematică rămâne doar întrebarea dacă acest principiu nu are cumva numai o valoare subiectivă, respectiv dacă nu este cumva o simplă maximă a facultății noastre de judecare ori dacă este sau nu un principiu obiectiv al naturii. În virtutea acestui principiu obiectiv, naturii i-ar reveni, în afara propriului ei mecanism (potrivit simplelor legi ale mișcării), și un alt tip de cauzalitate, adică acela al cauzelor finale, față de care legile în discuție (ale forțelor motrice) ar fi doar cauze intermediare.”

O altă circumscriere a acestei probleme este, după Kant, „dacă înlănțuirea scopurilor în natură *dovedește* pentru aceasta un tip special de cauzalitate sau dacă înlănțuirea, tratată în sine și conform principiilor obiective, nu se confundă mai degrabă cu mecanismul naturii sau nu se bazează pe unul și același principiu. Dar noi, datorită faptului că acest principiu este adesea ascuns în unele produse naturale, prea profund pentru posibilitățile cercetării noastre, încercăm aplicarea unui principiu subiectiv, respectiv principiul artei, adică acela al cauzalității conforme ideilor, cu scopul de a o atribui prin analogie naturii. Acest artificiu ne reușește în multe cazuri, deși în altele pare a da greș, dar nu ne îndreptățește în niciun caz să introducem în știința naturii un tip de acțiune special, diferit de cauzalitatea conformă legilor pur mecanice ale naturii înseși.”<sup>36</sup>

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 288. Observăm aici o flexibilitate rodnică: Imm. Kant pare că ar accepta o extindere treptată a granițelor cunoașterii dincoace de ceea ce poate fi considerat sistemul organizațional intern al obiectului ca scop natural; aceasta este explicabilă nu printr-o concesie ilicită ci tocmai pentru faptul că, în măsura în care anumite porțiuni ale „organismelor” intră sub incidența competenței legilor intelectului. Altfel, în principiu, Kant nu poate accepta niciuna dintre cele două variante de abordare a acestei contradicții.

Ginsborg are în vedere înlăturarea contradicției intrinseci a ceea ce presupune sintagma „scop *natural*” eliminând orice antropomorfizări ale naturii vii, respectiv conceptele de intenționalitate, scop și cauzalitate finală și punând în loc un tip de explicație „neutrală” a fenomenelor din lumea vie prin apel la conceptul de „normativitate”; cum spuneam, subiectul din spatele acestor fenomene nu este „altcineva” decât selecția naturală. Astfel, Ginsborg ia în considerare perspectiva teoriei evoluționiste prin selecție naturală și susține, surprinzător, că „dacă Imm. Kant ar fi fost în posesia rezultatelor acestei teorii, fie nu ar mai fi susținut propria sa teorie din *Critica facultății de judecare teleologice*, fie ar fi împrumutat-o pe cea biologică”.

Autoarea noastră e de părere că teoria evoluționistă prin selecție naturală prezintă un real avantaj (conceptual) față de perspectiva kantiană prin aceea că ne arată cum procese naturale, fără ajutorul unui model conștient realizat, sunt responsabile pentru complexitatea organizării pe care o vedem în plante și animale; acest lucru s-ar fi realizat prin înaintarea de ipoteze empirice despre felul cum această complexitate a fost posibilă, ipoteze sprijinite de fapte istorice. Mai exact, această complexitate este explicată prin istoricul diferitelor specii care prezentau modificări morfologice etc. destinate a crește nivelul de adaptare și a asigura reproducerea acestor specii. Ginsborg mai spune că aceasta nu îndreptățește considerarea că animalele au fost „proiectate” pentru a avea aceste trăsături sau că ele „trebuie” să le dețină. Aceasta, după Kant, nu ar fi o problemă empirică. Ginsborg concluzionează de aici că am fi îndreptățiți să gândim produsele naturale în termeni normativi. Mai mult, că nu ar fi nimic în perspectiva kantiană care să limiteze o interpretare a teleologiei naturale în termenii selecției naturale pentru a determina *care* sunt normele care guvernează structura și comportamentul acestor organisme.

Reluând poziția autoarei noastre, pe scurt, noțiunea de scop și cea înrudită de finalitate sunt strâns legate de noțiunea de normativitate și doar incidental de cea de produs conform unui plan. A gândi ceva ca pe un scop, susține Ginsborg, reprezintă, în esență, același lucru cu a gândi că ceva este conform cu și că acel ceva se prezintă ca fiind guvernat de constrângeri sau reguli normative.

O primă observație pe care o facem ar fi aceea că, dacă așa ar sta lucrurile ar însemna că, fie „normativitatea” explică mai puțin decât teleologicul, fie nu este decât o încercare de a determina doar parțial o astfel de situație și mai degrabă tehnic – decât de a explica un fenomen. Chiar și așa, o conformare cu o normă nu lămurește pe deplin chestiunea explicației mecaniciste vs. explicația teleologică. Într-adevăr, conformarea unei structuri sau comportament sub norme fără un „arhitect” sau după un plan anterior etc. nu lămurește nimic în câmpul întrebării „de ce așa și nu altfel”.

Cum am văzut, Ginsborg elimină din ecuația argumentului teleologic, a explicației de acest tip ideea „intentionalității”, a intenției care ar sta la baza dezvoltării unei anumite structuri cu anumite trăsături și funcții/comportamente

etc., subsumabile unor standarde, constrângeri cărora *trebuie* să li se conformeze. Dar, dincolo de intenționalitate, care, chiar la Kant nu apare în sensul „tare”, explicația care se invocă fie sub conceptul de „normativitate”, fie sub sintagma de „constrângeri normative” nu reprezintă o explicație, o prezentare „da capo al fine” a întregului proces al unui context în care un fenomen este studiat; nu este altceva decât o descriere a ceea ce se poate observa: că ceva se comportă cu regularitate într-un fel anumit, iar acel fel anumit este descriptibil în anumite variante; că această descriere etc. indică un anumit comportament, direcție. Problema că lucrurile stau astfel și nu altfel scapă, și aici, explicației. Dacă, poate, o astfel de teorie ar putea „trece” testul prăpastiei dintre natural și intenționalitate în această problemă se datorează faptului că, la rigoare, această teorie nu spune nimic altceva decât că „lucrurile se întâmplă așa cum se întâmplă la un prim nivel de observație”. Însă, acest prim nivel de observație este depășit de modul ca atare al punerii problemei în termenii kantieni: nu este vorba despre faptul că vedem că un fenomen se desfășoară *într-un anumit fel*, ci, chestiunea este de a explica *cum* este posibil să se desfășoare *astfel* și nu altfel, atunci când nu există nicio explicație (mecanicistă) satisfăcătoare pentru acest comportament.

Pentru o mai lesnicioasă înțelegere a acestei particularități de raționament și pentru a observa mai ușor natura cauzalității teleologice și a arăta slăbiciunea explicației autoarei noastre în termenii normativității, propunem modelul de mai jos. Explicația cauzală de tip „normativ” ar fi rezumabilă în formula:

1. dacă A atunci B și dacă B atunci C

Doar că, în exemplul de mai sus, C nu poate fi explicat din dacă  $A \rightarrow B$  pentru că C nu există în situația (în formula) dacă  $A \rightarrow B$  (iar A ar fi desprins de situația  $B \rightarrow C$ ). Deși „dacă  $A \rightarrow B$ ” este cauza în ordine *temporală*, din șirul complet  $A \rightarrow B \rightarrow C$  rezultă că C este cauza (*ca explicație*, nu *temporal*) pentru existența  $A \rightarrow B$ , *pentru că aici (în C) este considerat fenomenul (finalitatea, scopul) care explică și stă la baza  $A \rightarrow B$ .*

Rezultă că, pentru o formulă normativă (Ginsborg), care nu apelează la un raționament teleologic ci la unul „neutral-natural”, nu putem să avem decât:

1. Fie: „pentru că  $A \rightarrow B$  atunci C”; dar aceasta nu explică, nu lămurește calitatea lui C de cauză (ca normă de satisfacut) pentru  $A \rightarrow B$ , iar C apare ca *întâmplător* în raport cu A și invers: *nu se explică întreg fenomenul  $A \rightarrow B \rightarrow C$ .*

2. Fie nu poate fi decât „dacă A atunci B”, și/sau „dacă B atunci C”; dar așa nu s-ar explica fenomenul ca atare [ $A \rightarrow B \rightarrow C$  (temporal),  $C \rightarrow A \rightarrow B$  (explicativ)].

3. Fie nu poate exista șirul  $A \rightarrow B \rightarrow C$  ci doar secvențele „dacă  $A \rightarrow B$ ” și „dacă  $B \rightarrow C$ ”.

Din cele de mai sus observăm că explicația lui Ginsborg nu poate depăși secvența cauzalității simple, de trecere de la A la B sau de la B la C în înțelegerea șirului  $A \rightarrow B \rightarrow C$ ; „normativitatea” ca înlocuire doar de termene a finalității nu



poate explica întreg șirul cauzalității răsturnate (și) pentru simplul fapt că însăși biologia evoluționistă de astăzi nu are un răspuns satisfăcător la problema funcției din biologie – un analog perfect pentru tipul de comportament teleologic al lumii vii.

În continuare, autoarea noastră afirmă explicit că cerința în vederea considerării naturii în termeni normativi este limitată la procesele naturale psihologice implicate în cunoaștere și la relațiile acestor procese cu obiectele care ne afectează simțurile. Dacă aceste procese naturale psihologice nu diferă cu mult de natura exercitării subiective a facultății de judecare reflexive în chestiunea produselor organizate (cum este la Kant), după părerea noastră, implicarea caracterului psihologic în chestiuni care țin de natura cunoașterii naturii în genere (ne referim la cunoașterea empirică, la cunoașterea naturii prin experiență) exclude implicarea structurii categoriale a intelectului în caracterul de științificitate al cunoașterii și ridică semne serioase de întrebare față de soluția propusă de Ginsborg; dacă, însă, prin „procesele psihologice” autoarea noastră consideră „activitățile” facultăților noastre de cunoaștere (intelectul și/sau facultatea de judecare *determinativă*), care ar fi interpușe între constrângerile normative și entitățile naturale organizate precum plantele și animalele, dificultatea acestei interpretări rămâne deschisă de *natura competenței responsabile cu problema* și de sintagma problematică a „constrângerilor normative”.

Mai apoi Ginsborg încearcă definirea normativității în sens kantian astfel: normativitatea trebuie încadrată/înțeleasă în sensul proceselor naturale psihologice responsabile pentru judecata de percepție și empirică. Dacă aceste procese se referă la facultatea (subiectivă) a imaginației reproductive care funcționează în cazul judecăților de percepție, atunci poziția autoarei noastre nu se distinge deloc, decât printr-un joc de limbaj, de poziția (principială) kantiană. Dacă Ginsborg vrea să susțină mai mult decât aceasta și are în vedere conceptele empirice, acestea nu sunt reguli guvernatoare pentru sinteza imaginației: pentru că spontaneitatea imaginației productive nu răspunde prin *aceste* concepte, *empirice*, în calitate de constrângeri normative, ci prin conceptele a priori, categoriile etc. La fel, la Kant, nu este vorba despre „procesele psihologice naturale” implicate în posibilitatea „cunoașterii empirice”, cu atât mai puțin a „experienței” determinabile ca judecăți empirice guvernate, în același timp, (și) de constrângeri normative, pentru că aceste procese (psihologice) sunt, toate, contingente.

Punerea în termenii normativității a nivelului transcendențial via procesele psihologice ne determină să credem că nu poate fi vorba despre nivelul transcendențial kantian, care reprezintă nivelul *a priori* și cel mai „ne-contingent”; chestiunea pusă la etajul proceselor psihologice este diferită de ceea ce se întâmplă la nivel transcendențial. Citirea, aici cel puțin, a „transcendențialului” ca „normativ”, aplicat naturii vii nu se susține. Faptul că natura vie poate fi considerată în termenii normativității pentru că experiența, cunoașterea empirică nu poate fi posibilă decât sub categorii, aceasta ar putea avea sens până la un punct, însă în termenii din *CRP* nu prin raționamentul și implicarea construcției de mai sus a autoarei noastre; și, mai ales, nu prin considerarea la *nivelul percepției* (ca procese psihologice etc.) a

fenomenelor naturale ca supuse unor constrângeri normative – *ca transcendente*. Pentru că posibilitatea experienței, cunoașterea empirică fundată în sinteza imaginației *productive* nu se constituie la nivelul proceselor psihologice ci la nivelul deschis de structura categorială transcendentală și schematism.

Un pretins succes al teoriei autoarei noastre ar fi acela că, prin apelul la „normativitate”, se îndepărtează obstacolul conceptual privind plantele și animalele înțelese în termeni kantieni; apoi, consideră autoarea, se elimină gândul că acestea ar fi incompatibile cu faptul de a fi considerate ca produse naturale mai degrabă decât ca artefacte. Ceea ce țintește Ginsborg este reușita conceperii organismelor vii ca prezentând această „normativitate” *natural*. Prin urmare, aceste entități, ființe pot fi considerate (fără contradicție) ca scopuri naturale.

Cu citarea incompletă și incorectă, pe alocuri a unor pasaje din *Critica facultății de judecare teleologice*, Ginsborg intenționează, de fapt, să apropie cele două planuri în care se desfășoară gândirea kantiană din *Critica*...: planul, tărâmul experienței posibile, structurată după categoriile intelectului care își reclamă caracterul de „obiectivitate”, și domeniul intermediarității dintre intelect și rațiune, revendicat de facultatea de judecare; or, între aceste două niveluri (clar delimitate de Kant), este dificil sau deloc convingător să construiești (grație unei sintagme) un temei solid pentru a pretinde că, prin înțelegerea scopului în termenii de constrângeri normative se evită antinomia. Reluând, apropierea acestor două niveluri încercată de autoarea noastră este dificil de susținut cel puțin din cauză că ceea ce afirmă aceasta nu reprezintă cuvintele lui Kant. De fapt, fragmentul redat de Ginsborg este scos din context și prezentat ca atare, independent, așa încât, în lipsa restului textului care circumscrie ideea generală, lucrurile pot fi ambigue. Redăm, în continuare, chiar cuvintele lui Kant (în traducerea românească, desigur):

Chiar dacă acest principiu de bază ar sălășlui tocmai în suprasensibil, fiind așezat dincolo de câmpul înțelegerii noastre posibile a naturii, am câștigat totuși ceva prin aceasta, anume că avem la îndemână, în facultatea de judecare, un principiu transcendental al finalității naturii, pentru finalitatea, ivită în experiență, a formelor naturale. Un asemenea principiu, chiar dacă nu e îndestulător să explice posibilitatea acestor forme, îngăduie cel puțin să se aplice asupra naturii și a legității ei un concept cu totul particular, cum e cel de finalitate – cu toate că, e drept, el nu poate fi un concept obiectiv al naturii, ci este scos doar din raportul ei subiectiv cu una dintre facultățile sufletului<sup>37</sup>.

Este de subliniat că partea de final a fragmentului lipsește din expunerea autoarei, parte relevantă tocmai pentru că indică registrele diferite pe care Kant le utilizează (interșanajat) într-un mod remarcabil, altfel. Cum vedem, ceea ce spune Kant aici este că acest concept de finalitate „nu poate fi un concept obiectiv al naturii, ci este scos doar din raportul ei subiectiv cu una dintre facultățile sufletului.” Iar, mai sus, permisivitatea despre care vorbește autorul german se

<sup>37</sup> *Ibidem*.

referă la faptul că nu există o interdicție în a atribui naturii un concept al facultății de judecare (reflexivă), fiind ceva chiar firesc, atâta timp cât știm că așa, un astfel de principiu „nu e îndeștător să explice posibilitatea acestor forme (naturale, plantele și animalele)”, și că „acest principiu de bază ar sălășlui tocmai în suprasensibil, fiind așezat dincolo de câmpul înțelegerii noastre posibile a naturii.”

Ceea ce se întâmplă, odată cu propunerea autoarei noastre, este tocmai schimbarea sensurilor și a determinărilor ariilor de raportare ale diferitelor facultăți, competențe ale minții (*Gemüt*) noastre: dacă se acceptă ideea „normativității” ca descriere a proceselor din lumea organismelor și plantelor se renunță, automat, la conceptul de „scop”, de finalitate mai exact.

Pretenția rezolvării antinomiei este de fapt deghizarea deturnării sensurilor inițiale (kantiane) conferite facultății de judecare (reflexivă) și intelectului în felul următor: dacă plantele și animalele nu mai sunt scopuri, finalități naturale în sensul în care le descria Kant ci sunt entități care se comportă așa cum ar trebui în conformitate cu niște „constrângeri normative”, excluzând, cum am văzut, conceptul de intenționalitate, de scop și de finalitate (în sensurile originare), domeniul facultății de judecare (reflexive) ce are ca obiect (și) lumea scopurilor naturale (organisme și plantele) este transferat, de fapt, celui al intelectului.

Diminuarea caracterului de finalitate sau scop către neutralul „constrângere normativă” și recuperarea sintagmei de „scop natural” (golită de sensul originar) în zona cunoașterii empirice a naturii promise (kantian nejustificat și ilicit) rezolvarea inclusiv a acestei antinomii în termenii științelor naturii. Dacă ultima chestiune nu ar părea/fi un reflex scientist și dacă, într-adevăr, am avea *întâi* o atare rezolvare în acești termeni și în cadrul acestor științe, atunci, lucru autorizat, cum am văzut, de Kant însuși, problema „finalității naturale” ar fi trecut în competența intelectului. De fapt, poziția kantiană nu poate fi depășită sau invalidată de propunerea autoarei noastre pentru simplul fapt că aceste „constrângeri normative” nu depășesc modelul trecerii de la A la B din schema de mai sus. Această variantă, a normativității, evită, de fapt, problema antinomiei.

În finalul textului său, Ginsborg compară „noua” perspectivă kantiană privind antinomia în discuție cu texte relativ recente de filosofia minții ale unor filosofi naturaliști. Apropierea poziției lui Kant de teleologia naturală ca „teleologie” biologică exersată de naturaliști aduce, totuși, un plus de greutate temei filosofice ca atare. Ginsborg vorbește despre faptul că, această linie de gândire înțelege teleologia naturală în primul rând legată de caracterul reprezentational și intențional al minții noastre. Stările noastre mentale sunt înțelese ca reprezentări (în legătură cu sau despre) obiecte și proprietăți externe nouă, în virtutea faptului că sistemele perceptive și cognitive responsabile au fost schițate de selecția naturală pentru a răspunde acelor obiecte și proprietăți în anumite moduri specifice. Noutatea propusă de naturaliști în ceea ce privește chestiunea antinomiei în discuție este aceea că artisanul, proiectantul care a pus în operă devenirea entităților biologice, cu abilitățile și capacitățile organismelor etc. care să se conformeze, ca

unor standarde, unor „constrângeri normative” pentru a fi ceea ce trebuie să fie (în acord cu ceea ce li s-a proiectat) este nimeni altcineva/altceva decât „selecția naturală”.

Dar această înlocuire a lui „X” (necunoscuta care ține locul explicației fenomenelor din lumea vie) cu SN (Selecția naturală) nu este satisfăcătoare decât, dacă, în cadrul unei teorii corespunzătoare, cu SN ca „protagonist” al acestor fenomene vom ști, efectiv, „*cum* de se întâmplă ceea ce se întâmplă”, „de ce se întâmplă așa și nu altfel”, etc. Pretenția autoarei noastre este că însăși teoria kantiană (fără intenționalitate) poate justifica și explica fenomenele biologice atâta timp cât apelează la SN ca la subiectul care stă în spatele acestora. Or, se știe, acest lucru nu este suficient întrucât SN rămâne un nume doar, o sintagmă care funcționează, totuși, într-o arie de explicație mecanicistă a fenomenelor pe care nu le poate acoperi.

Ceea ce am spus mai sus reiese destul de clar din ultimele paragrafe ale autoarei noastre: mutarea chestiunii dinspre domeniul facultății de judecare reflexive a rațiunii spre domeniul intelectului, ba chiar ieșirea din schema kantiană, atâta timp cât Ginsborg e de părere că, grație noii perspective, nu doar că *știm* cine face acțiunea, cine este repsonsabil de fenomenele naturii vii, dar și că, în ultimă instanță, acest ansamblu de fenomene poate fi cunoscut științific și explicat.

După cum observăm, la Ginsborg se face transferul, în termeni kantieni, de la problematica facultății de judecare a rațiunii în general la posibilitatea psihologiei ca știință (nu a psihologiei raționale). De fapt, prin înlocuirea fundamentului teoriei explicației teleologicului cu unele concluzii ale teoriei evoluționiste autoarea nu vizează aria rațiunii practice kantiene și/sau a facultății de judecare reflexivă și ceea ce face Kant în *CFJ*, ci, la prima vedere, întreg cadrul problematic pare a fi cel din *Analitica transcendențială* a *CRP*. Acest lucru presupune faptul că este comutată și cercetată toată problema în aria intelectului și a sensibilității, în care, de fapt, întreaga problematică va căpăta caracteristicile unei tratări mai degrabă naturalist-scientiste.

În sensul celor de mai sus, problema este că teoria evoluționistă prin SN presupune, cel puțin la nivelul pretențiilor, un profil de teorie științifică. Alunecarea în această zonă din aria facultății de judecare a rațiunii presupune, de fapt, un reflex scientist. Mai mult, dacă, într-adevăr, am avea *întâi* o atare rezolvare, în acești termeni și în cadrul acestor științe a problemelor ridicate de conceptul analog „scopului natural” din biologia evoluționistă (este vorba despre conceptul de funcție de aici), atunci, lucru autorizat de Kant însuși, problema „finalității naturale” ar fi putut trece în competența intelectului. În realitate, teoria evoluției prin selecție naturală nu rezolvă, în particular, dificultatea conceptului de funcție din biologie și, în general, nici „miezul” problematic al comportării lumii vii. SN rămâne într-o arie de explicație doar mecanicistă a fenomenelor naturii vii, pe care nu le poate acoperi în totalitate.

În ceea ce privește poziția lui Kant, spunem că poziția autorului german este incompatibilă cu cea pe care Ginsborg i-o atribuie: relația dintre teleologia naturală și posibilitatea cunoașterii empirice nu este pusă pe seama modului nostru de a ne raporta la lumea vie; Kant se referă doar la faptul de a explica unele situații legate de aspectele teleologice din natură. Doar anumite perspective sunt „indexate” și explicate din acest punct de vedere. Ceea ce spune Kant este că atribuirea caracterului teleologic lumii animalelor și plantelor are legătură **și** (dar nu se reduce la aceasta!) cu modalitatea de a ne raporta prin teoretizare etc. la lume/natură în genere. Kant nu a afirmat nici că lucrurile se întâmplă astfel (doar) pentru că noi proiectăm asupra naturii perspectiva teleologică a modului nostru de a ne raporta la cunoașterea empirică etc., dar nici nu a susținut că este imposibil să fie așa: ci doar că noi, așa cum suntem alcătuiți, nu putem da seama în ordine științifică de *întreg* acest fenomen.

Mai mult, Kant a luat în discuție în *Critica facultății de judecare teleologice* inclusiv o perspectivă asemănătoare celei pe care i-o impută Ginsborg (anticipând chiar elemente ale teoriei selecției naturale de mai târziu!), însă fără să facă judecăți „finale” privind validitatea acesteia. Dimpotrivă: după cum am arătat mai sus, Kant a lăsat deschisă posibilitatea cercetării chiar dintr-o perspectivă „naturalistă” a unor aspecte ce pot fi, la un moment dat, cercetate „științific”. Singura poziție „tare” a filosofului german este că, cu „instrumentele intelectului nostru”, nu putem da seama de întreaga problemă a antinomiei teleologiei naturale. Vom relua, cu altă ocazie, acest subiect. Spunem acum doar că putem identifica aici o zonă în care sunt alăturate perspectiva kantiană și cea scientist-naturalistă.

În altă ordine de idei, ca și în cazul ratării de către mulți exegeți kantieni (în special anglo-saxoni) a unei percepții corecte a raportării lui Kant la scepticism<sup>38</sup>, analog în cazul de față, nu se înțelege faptul că Imm. Kant nu a eșuat în a răspunde „direct” provocărilor tradiției, ci, pur și simplu, modalitatea în care este înțeleasă problema de Kant este diferită structural de poziționările cele două: cheia constă în raportarea la lumea vie ca lucru în sine sau ca fenomen. Dacă raportarea este ca la un fenomen, atunci, în urma examinării, „finalitatea naturii” fie este obiect pentru intelect, fie nu. Dacă nu, iar Kant arată de ce nu este așa, doar facultatea de judecare reflexivă a rațiunii este responsabilă cu acest tip de problemă și capabilă să furnizeze o soluție, e adevărat, în afara pretențiilor cunoașterii științifice (limitate).

Dar aceste pretenții nu sunt la fel în cazul poziționării despre care vorbește Ginsborg: căci selecția naturală (naturală), înlocuind intenționalitatea kantiană (produs al facultății de judecare reflexivă a rațiunii) nu doar că mută discuția din zona rațiunii și a facultăților de judecare, dar presupune, tacit, un alt model

---

<sup>38</sup> De exemplu, Michael Forster (vezi M. A. Drăghici, *O perspectivă epistemologică privind raportarea lui Kant la scepticism*, în *Studii de istoria filosofiei universale*, București, Editura Academiei Române, 2015, p. 83–128).

metodologic de raportare la lume: o astfel de poziție nu face altceva decât să reducă fenomenele din zona viului nu în cea a intelectului, ci într-un cadru metodologic în care, în fața cercetătorului se înfățișează lumea *ca atare*. Concret, scoaterea din aria facultății de judecare reflexive a problemei nu presupune nici măcar aducerea acestei lumi în fața sensibilității și intelectului, ci nu este altceva decât o regresie la un model de raportare epistemologică la lume pre-kantian.

Am văzut că perspectiva kantiană asupra chestiunilor ridicate de definirea și înțelegerea teleologiei depășește cu mult granițele unei simple analize. Ceea ce a încercat Hannah Ginsborg presupune, pe de o parte, o critică reduționistă la problema relației dintre diferitele niveluri ale competențelor facultăților noastre și tipurile de obiecte care le corespund; pe de altă parte, are meritul de a oferi o privire diferită de „locurile comune” din literatura (kantiană) de specialitate.

În ceea ce privește propria poziție, dincolo de cele de mai sus, considerăm că această temă este conexată cu elemente ce vor fi abordate de noi în alt loc, în special cu chestiunea privind trecerea de la anorganic (organic) la biologic și, implicit, cu disputele de astăzi din jurul subiectului deschis de ceea ce se cheamă „principiul antropic”. Deși, la prima vedere, aceste probleme ar putea ține de cosmologie și filosofia științei mai degrabă decât de științele socio-umane, abordarea cercetării noastre insistă în legătură cu necesitatea de a sublinia situația de „deschidere” actuală a unor probleme cum sunt cele tratate încă de Kant.

# **OPUS POSTUMUM: DESPRE CANTITATEA MATERIEI**

(IMMANUEL KANT)

## **CLARIFICARE, SCURT ISTORIC ȘI TRADUCERE DE RODICA CROITORU**

*Clarificare și scurt istoric.* Vom reda în paginile ce urmează un mic decupaj din marele volum textual cuprins în ultima lucrare a lui Kant, lucrare care urmează să fie tradusă pentru prima dată în limba română. Datorită dificultăților pe care le impune traducătorului, chiar și obișnuit cu descifrarea textului kantian, ea nu s-a bucurat până acum de prea multe versiuni în limbile și culturile lumii. De aceea, ne exprimăm satisfacția de a oferi cititorului român în premieră o imagine a viitorului edificiu, dar totodată ne exprimăm rezerva față de un lucru încă nefinisat în totalitatea sa, și care, din acest motiv, va mai suferi, în etapele ulterioare, modificări. Am ales pentru acest prim contact al cititorului român cu *Opusul* un text referitor la *cantitatea materiei*, care ne indică continuitatea sa cu ideile conținute în *Critica rațiunii pure*, și cu prima dintre categorii, trecând prin *Principiile metafizice ale științei naturii*. Vom prezenta acest text la fel ca în versiunea finală, cu particularitățile stilistice și de punctuație; punctuație care aici este deficitară într-un grad mai mare decât în alte opusuri kantiene, datorită formei sale de text lăsat de autorul său în manuscris. Aceste particularități sunt întocmai cu cele ale textului Academiei din Berlin, după care s-a făcut traducedrea, și care vor solicita un plus de atenție și perspicacitate din partea cititorului. Cifrele romane de pe marginile textului reprezintă numărul volumului, iar cifrele arabe reprezintă paginile ediției Academiei, la fel ca în celelalte lucrări aparținătoare *Opereilor* lui Imm. Kant în limba română, pe care le-am editat începând cu anul 2007.

Textele care constituie lucrarea *Opus postumum* sunt alcătuite din notații aparținătoare unor stadii diferite de elaborare a ultimei scrieri de care s-a ocupat Kant în timpul vieții sale. Din unele motive, în general datorate stării de sănătate a autorului, ea nu a ajuns la împlinirea, care să îi dea unda verde a publicării. Din această neîmplinire provine titlul care i s-a dat; împreună cu textele cuprinse în *Nachlaßwerk*, textele *Opusului* alcătuiesc ansamblul lucrărilor postume ale lui Kant.

Anul 1798 este cel cu care trebuie să începem, pentru a reda sfâșierea lui Kant între dorința sa de a încheia perspectiva sa sistematică asupra naturii, pe care mintea sa genială o putea susține, și dificultățile corpului său măcinat de suferințe, căruia îi era din ce în ce mai greu să susțină un astfel de proiect grandios. Astfel, din volumul de corespondență aflăm că atât Garve, cât și Kiesewetter au fost destinatarii unor scrisori în care Kant și-a mărturisit suferințele, pe care el le asemena celor ale lui Tantal, în fața unei munci a cărei realizare o întrevedea, dar asupra căreia finalizare avea adesea temeri; finalitatea viza „întregul filosofiei (ca scop și mijloace)”, și urma să trateze „trecerea principiilor metafizice ale științei naturii la fizică”, fără de care „ar exista o lacună în filosofia critică”<sup>1</sup>.

Dacă anul 1798 a fost hotărâtor pentru încheierea datelor referitoare la *Opus*, din datarea manuscrisului făcută de E. Adickes, aflăm că trebuie să ne întoarcem în timp cu încă doi ani, întrucât Kant a început să lucreze din 1796, anul în care el și-a încheiat activitatea didactică, cu toate că munca sa la această ultimă lucrare s-a intensificat numai din iulie 1797. Primii specialiști care s-au ocupat de destinul *Opusului postum* au certitudinea că, de la începutul anului 1800, acesta este unicul manuscris căruia Kant i-a consacrat toate forțele de care mai dispunea, și asupra căruia nutrea de multe ori speranța că ar fi suficiente pentru a duce lucrarea la bun sfârșit; cel puțin astfel reiese dintr-o altă scrisoare adresată lui Kiesewetter<sup>2</sup>. Dar din anul 1799 încep durerile de cap și scăderea memoriei, puse de unii comentatori pe seama înaintării în vârstă și chiar a degenerescentei senile, care ar putea ridica semne de întrebare asupra celor scrise în această perioadă. Opinii mai plauzibile sunt cele care ne spun că efectele îmbătrânirii nu s-au manifestat decât începând cu anul 1800 și au devenit evidente doar din anul 1802. Ele au constat din dificultăți de a memora și de a trata un vast ansamblu, precum este cel intenționat. Dar despre gândirea sa se spune că îi rămăsese, până la sfârșitul zilelor, de o mare fermitate.

Până ca manuscrisul lui Kant să vadă lumina tiparului, el a parcurs o odisee sinuoasă și potrivnică. Reducând etapele, trebuie să menționăm că mai întâi el a intrat în posesia lui Christian Schoen, ginerele unui frate al lui Kant, Johann Heinrich, care locuia în Curlandia. Acesta a pregătit o redactare, rămasă inedită. F. W. Schubert, care a scris o biografie a lui Kant în 1842, a dat manuscrisul drept pierdut. După șase ani, moștenitorii lui Schoen au început demersurile de publicare. Dar numai în 1864 Rudolf Reicke, primul editor al *Opusului postum*, a putut oferi o descriere precisă a manuscrisului. A trebuit să se aștepte încă 17 ani până la publicare, sub formă de articole, într-o revistă modestă, *Alte preussische Monatschrift*, în perioada 1882–1884. Dar, în pofida timpului scurs, publicarea a fost departe de a

---

<sup>1</sup> Scrisoarea din 21 septembrie 1787, Ak., XII, 257, 2-11, precum și Scrisoarea inserată în Ak, XII, 258, 19-27.

<sup>2</sup> Ak. XXII, 754–755.



fi completă. Kuno Fischer scria în 1860, în istoria sa a filosofiei contemporane<sup>3</sup>, că manuscrisul nu era de luat în considerație, întrucât filosofia critică ar fi fost, după el, completă. El a fost contrazis de un pastor din Hamburg, numit Albert Krause. Disputa publică care a urmat între cei doi a avut drept rezultat dobândirea de către A. Krause a manuscrisului, care risca să fie vândut în Anglia, ceea ce ar fi putut antrena o nouă întârziere a publicării. Pastorul a căutat să extragă din manuscris un grupaj, care să depășească în volum ceea ce publicase Reicke, grupaj care a apărut în două volume, dintre care unul conținea „Trecerea principiilor metafizice ale științei naturii la fizică” (1888), iar celălalt conținea un „Punct de vedere suprem asupra filosofiei transcendente, Dumnezeu, lumea și omul” (1902). Ulterior acestor etape, istoria manuscrisului se leagă de editarea *Operele* lui Kant de către Academia din Berlin, întreprinsă de Dilthey, în anul 1894. Editorii voiau să îl îndepărteze pe Krause; a intervenit un proces, referitor la posesiunea manuscrisului, pe care Krause l-a câștigat; dar el a murit în anul 1902, nu fără să fi cerut mai înainte prin testament, o publicare științifică a manuscrisului. În anul 1916, E. Adickes, a preluat conducerea editării, și în urma unei șederi de 4 săptămâni la Hamburg (unde se afla manuscrisul) a ajuns la o datare a acestuia, care constituie baza datării propuse de ediția Academiei din Berlin. Dar numai între 1936-1938 Gerhard Lehmann a dus la bun sfârșit publicarea, care constituie volumele XXI și XXII ale ediției Academiei, în care sunt cuprinse diversele scrieri ce alcătuiesc *Opus postumum*.

Manuscrisul se compune din 13 fascicule. Cel de-al 13-lea este foarte scurt, pentru că nu conține decât o filă, și nu aparține tematic ansamblului, ci reprezintă note de lucru ce pregătesc *Conflictul facultăților*, publicat în 1798. Fiecare dintre celelalte fascicule regroupează file de diferite formate, *in folio*; de regulă, fiecare filă este compusă din 4 pagini scrise *recto* și *verso*. Uneori nu există decât o jumătate de filă, 2 pagini *recto-verso*. Unele file au un format mai redus *in quarto*. Există, în cele din urmă, file separate, numite *Lose Blätter*, de formate foarte diferite. Adesea în ele sunt incluse scrisori primite de Kant. Fasciculele sunt inegale, mergând de la 13 pagini (fasciculul VI) la 101 pagini (fasciculul IV). Fiecare fascicul se află într-un plic din timpul lui Kant. Ca o curiozitate, fasciculul XIII se află în plicul fasciculului XII. Două plicuri au fost folosite de Kant pe partea lor albă, pentru a continua textul din interior. Celelalte plicuri conțin texte lipsite de vreo relație cu conținutul fasciculelor. Fiecare fascicul a fost învelit într-un plic suplimentar albastru. Ansamblul conține 527 de pagini, fiecare foarte încărcată, întrucât Kant obișnuia să își expună o idee pe o pagină unică, iar când trebuia să treacă pe o altă pagină, el scria și pe margine sau micșora scrisul.

Ordinea fasciculelor nu este nici logică, nici cronologică. Fasciculul I reprezintă ultimul text scris de Kant. În același fascicul se întâlnesc texte din

---

<sup>3</sup> Kuno Fischer, *Geschichte der Neuern Philosophie*, 3: *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg, 1889, p. 754–755.

perioade diferite. Dacă se întâmplă ca filele unui fascicul să aibă o succesiune corectă, există întotdeauna excepții. Se pare că o mână străină a intervenit și a deranjat ordinea manuscrisului. Filele au, de obicei, un text pe pagina întreagă; marginile sunt adesea încărcate cu adnotări, având de multe ori supranotări; chiar și spațiile dintre rânduri sunt completate atât cu corecturi, cât și cu reflecții noi.

Cele două volume ale lucrării în ediția Academiei din Berlin tratează probleme referitoare la materie, tranziție, sistem elementar, eter, caloric. Adesea ele sunt întrerupte de notații existențiale ale autorului. Materia este divizată după cantitate și calitate. Aprecierea cantității antrenează forțele motrice, în cadrul cărora apar, ca elemente fundamentale, atracția și respingerea; invocându-le este evitat vidul dintre atomii care constituie corpurile. Cantitatea de materie a unui corp alcătuit astfel se va identifica cu modul de apăsare, ceea ce face posibilă distincția dintre masă și greutate, care este dependentă de variațiile atracției. Pentru a determina cantitatea de materie (masa), spre a evita recurgerea la măsurarea volumului și la diversitatea densităților, care ar fi condus către fizica specială, se va invoca un punct de vedere dinamic, care consideră mișcarea după cantitatea sa; perspectivă care introduce problematica forțelor. În legătură cu calitatea, care este legată de cantitate, Kant ia ca punct de plecare atracția și respingerea, și ajunge la noțiunea de eter. În diviziunea materiei după calitate întâlnim o diviziune a stărilor posibile ale materiei, reprezentată de cuplul fluid-solid. Prin această diviziune se ajunge la noțiunea de caloric, care nu este totuși un fluid, în pofida mobilității sale. El pătrunde întreaga realitate materială. Kant îl identifică, în cele din urmă, cu eterul, care constituie totodată substratul forțelor elementare, și anume atracția și respingerea.

Alături de această temă teoretică, ce reprezintă foarte bine intenția principală a autorului ei de a realiza o tranziție de la filosofia naturii la fizică, alte teme de filosofie practică, teleologie, teologie și metafizică vor încânta și înălța cititorul.

\*       \*

\*

XXII, 205

Fasciculul IX, coala 1, p. 1

## CAPITOLUL ÎNTÂI

Despre cantitatea materiei

### §1

Un *quantum* de materie este întregul unui ansamblu de lucruri mobile în spațiu. *Cantitatea* de materie este determinarea acestui ansamblu ca a unui întreg omogen. Fiecare parte a materiei este un quantum, adică materia nu constă din părți

metafizic//simple, și expresia lui Laplace de *puncte* materiale (care ar trebui considerate ca părți ale materiei) înțelesă literal ar conține o contradicție și trebuie să semnifice numai un loc plecând de la care o parte a materiei respinge sau o atrage pe Alta din afara ei unde intervine observația (în Princ. metaf. ale ș. n.)<sup>4</sup> conform căreia dacă forța motrice a materiei ar fi doar respingere, întreaga materie s-ar răspândi descompunându-se la infinit, chiar dacă spațiul ar fi *vid* dacă în schimb nu ar exista decât atracție, toate ar fi convergente într-un punct și deci spațiul ar fi atunci de asemenea *vid* cu toate că orice quantum de materie nu poate umple originar un spațiu decât prin conflictul atracției și respingerii substanțelor care acțiune și reacțiune este conținută deja în conceptul / unei materii spațiale dar posibilitatea sa nu poate fi înțelesă prin absolut nicio explicație.

## § 2.

Cantitatea de materie nu poate fi determinată doar prin conținutul spațial al aceleiași (*volumen*) căci atunci ar trebui să se presupună că întreaga materie este deopotrivă de densă; întru care însă nu există niciun temei. S-ar pune întrebarea: nu numai *cât* spațiu este umplut ci și după ce *grad*; dar chiar și atunci nu s-ar produce niciun concept determinat asupra cantității sale, pentru că întotdeauna ar trebui ca atunci să se pună drept fundament omogenitatea materiilor, de ex. a aerului, din care un quantum dublu poate fi comprimat în cilindrul unei pompe cu aer iar un quantum supus măsurării nu ar putea fi cel al materiei ca atare în genere, ci cel al unuia dintre felurile particulare ale aceleiași. Numai că aici este vorba despre măsura cantității de materie în genere.

Întrucât cantitatea de materie nu poate fi măsurată *matematic* prin numărarea mulțimii mărimilor atunci dacă trebuie să ne gândim la o apreciere corectă a cantității sale ea trebuie apreciată dinamic adică prin mărimea mișcării pe care o materie o imprimă alteia cu o viteză egală în natură căci cantitatea de materie trebuie să fie atunci cu necesitate proporțională cu cantitatea de mișcare pe care o *produce* ea cu această condiție.

XXII, 207 Raportul acestui quantum cu unitatea ca măsură este cantitatea de materie.

Întrucât materia nu se compune din părți simple unitatea trebuie atunci să fie gândită întotdeauna la rândul său ca un quantum, iar cantitatea nu poate fi niciodată exprimată printr-un număr care epuizează diviziunea după posibilitatea sa, adică nu există nicio parte absolut primă a materiei iar ceea ce Laplace numește puncte materiale nu sunt părți simple ci doar locuri pentru părți ale materiei pe care le putem reprezenta atât de mici cât voim fără să sperăm ca prin diviziune să ajungem la absolut//cele mai mici.

Fizic//simple ar trebui să se numească aceste corpuscule despre care se admite doar printr-o ipoteză că ele nu pot fi divizate (împărțite) prin niciuna dintre

<sup>4</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786.

forțele naturii deci ele opun diviziunii mecanice o rezistență infinită în timp ce nu încetează totuși să fie matematic divizibile. Atomistica este un fel de arhitectură pentru a organiza o lume dintr-un material divers în mai multe privințe imuabil și configurat în diferite feluri, care pe bună dreptate nu trebuie să își afle locul în filosofia naturii.

XXII, 208 Cantitatea de materie nu poate fi deci măsurată aritmetic prin numărul particulelor dar nici geometric prin conținutul spațial ci numai mecanic prin mărimea forței motrice pe care un volum de materie îl exercită într-una și aceeași direcție și cu aceeași viteză a mișcării asupra unui obiect mobil prin care întreaga materie este luată drept omogenă adică numai ca materie în genere, căci atrasă din toate părțile sale cu / o viteză inițială egală de un alt corp a cărui cantitate de materie este fără comparație mai mare, chiar printr-un corp ceresc, ea dezvoltă o mișcare egală (asupra unei balanțe cu brațe de pârghie egale, evidențiază o forță motrice egală).

Fasciculul IX, coala 1, p. 2

#### § 4

Apăsarea este unicul mijloc universal și dinamic pentru determinarea exactă a cantității de materie în genere, de orice fel ar fi în genere; și o materie pur și simplu imponderabilă ar fi una pentru care nu ar fi distribuită nicio cantitate atribuibilă.

Apăsarea este experimentul presiunii cu care un corp greu reacționează la coborârea dintr-un Altul datorită cantității sale de materie, în timp ce cele două corpuri rămân în cele două părți deopotrivă de mobile în jurul unui punct care nu coboară (Hypomoclium)<sup>5</sup>. – Pentru apăsare se cere egalitatea momentului mișcării vitezei de cădere a tuturor corpurilor către punctul central al unui corp ceresc după cum egalitatea distanței în raport cu acest punct central este de asemenea atracția universală și care pătrunde întreaga materie numită gravitație. – Acest moment al accelerației prin apăsare este divers ca grad la distanțe diferite de acel centru, dar în încercările în care noi putem interveni referitor la acest loc, această accelerație poate fi luată drept uniformă. Aplicată unui scripete cu brațe egale, linia orizontală adică cea care taie pe verticală direcția greutateii și care trece drept centru de gravitație este dovada egalității greutateilor.

---

<sup>5</sup> Inițial, suport al unei pârghii (n. tr.).

\* \*

XXII, 209 Aprecierea cantității de materie nu poate fi făcută deci numai prin intermediul unei forțe motrice originare care pătrunde toate corpurile pe toate distanțele nemijlocit și fără interval de timp care / în momentul inițial, se numește *moment* al accelerației.

Acestei forțe centripete i se poate opune o alta, și anume centrifugă dar care este derivată totuși din mișcarea reală de rotație a unui corp atras circular a aceluiași moment care o face să se îndepărteze de punctul central astfel încât acesta<sup>6</sup> nu este gândit totuși ca accelerație (ca de ex. oscilația în mișcarea circulară a unei pietre din praștie) ci numai ca o rezistență continuă față de momentul gravitației care<sup>7</sup> nu ține de ceea ce îi este propriu materiei ca atare în genere ci se bazează pe legătura mișcării reale cu aceste proprietăți. De acest fel este forța centrifugă a unui corp care se mișcă liber în cerc datorită lansării sale urmând tangenta aceluiași ce are un moment de aceeași natură ca apăsarea dar care nu este de accelerație și deși este opusă apăsării<sup>8</sup> totuși ea nu aparține forțelor originale prezente astfel natural în materie.

Plecând de la numărul egal de oscilații ale unui pendul în arce mici inegale, *greutatea* corpului care este agățat de el nu poate fi cunoscută fără balanță (căci mărimea și conținutul material al aceluiași<sup>9</sup> nu aduc în aceste oscilații nicio diferență), ci gravitația este pe deplin momentul căderii corpurilor la diferite distanțe de corpul central care le atrage și astfel poate fi cunoscută de asemenea cantitatea de materie a anumitor părți ale aceluiași<sup>10</sup>, care este îndepărtat mult de direcția greutatei și astfel raportul unui munte cu mulțimea corpurilor de pe pământ poate deveni măsurabil.

XXII, 210 Întreaga materie trebuie considerată aici ca ponderabilă (*ponderabilis*) fără de care nu ar putea exista niciun concept determinat al cantității sale. Cu cât un corp conține mai multă materie în același volum, cu atât el este mai *greu* și această calitate se numește / densitatea sa. – Întrucât corpul creșterea pe care îl considerăm pentru această apreciere a cantității de materie acționează asupra tuturor corpurilor la distanțe egale printr-o atracție nemijlocită a tuturor părților sale către centru cu aceeași viteză inițială care se numește momentul gravitației nu poate exista astfel

<sup>6</sup> Astfel încât acest moment nu este gândit ca accelerație (n. tr.).

<sup>7</sup> Rezistență care nu ține de ceea ce este propriu materiei ca atare (n. tr.).

<sup>8</sup> Deși forța este opusă apăsării (n. tr.).

<sup>9</sup> Mărimea și conținutul material al aceluiași corp (n. tr.).

<sup>10</sup> Cantitatea de materie a anumitor părți ale aceluiași corp (n. tr.).

nicio materie absolut pur și simplu (*simpliciter*) imponderabilă; totuși în anumite condiții poate exista una care se opune acțiunii acelui moment (*secundum quid*)<sup>11</sup>.

La fel este sforțarea unui corp mișcat liber în cerc a cărei sforțare de a se îndepărta de centru conține un moment al mișcării dar nu de accelerație ci el continuă să se îndepărteze datorită mișcării care i-a fost imprimată o dată fără să fie accelerată forța centrifugă<sup>12</sup> care nu este o proprietate particulară a materiei.

Forța de accelerație prin greutate este determinată de numărul de oscilații pe arce mici. Cantitatea de materie este însă prin balanță sau printr-un cântar fără arc. - Prima indică greutatea prin atracția opusă balanței, a doua prin respingerea greutății.

Forța *vie* (prin șocuri), *vis viva*<sup>13</sup> este diferită de forța *vivificatoare* (*vis vivifica*). Cea din urmă într-un sistem separat de lume și în producerea sa<sup>14</sup> este posibila cauză a *plantelor* și *animalelor*.

Modalitate care se bazează pe ipoteze, observații și concluzii care le atribuie pe toate acelea experienței

Gândibilul în concept, existentul în senzație, necesarul cognoscibil *a priori*.

Presiune, șoc și conexiune sub categoriile relației

XXII, 211 Forțe motrice prin presiune și șoc.

Mișcare *divizată* prin atracție sau doar *comunicată* prin presiune și șoc, forță moartă și vie. Aceea este în conexiunea solidului sau a lichidului. Dacă căldura este imponderabilă dacă ea este *incoercibilă* și absolut *simpliciter* sau doar *secundum quid*.

<sup>11</sup> Ceea ce i se poate opune este eroarea prin accident (n. tr.).

<sup>12</sup> Fără să fie accelerat prin forța centrifugă (n. tr.).

<sup>13</sup> „Forța vie”, care a servit drept teorie incipientă pentru teoria conservării energiei (n. tr.).

<sup>14</sup> În producerea sa ca sistem (n. tr.).

# OBSERVAȚII PRIVIND FORMALISMUL MORALEI KANTIENE

CLAUDIU BACIU

**Abstract.** The paper shows that the Kantian moral is necessarily a formal moral because the pure reason must use in the moral field some of the conceptual instruments that it uses in the theoretical realm. Thus the moral law can take in the moral field the universal form that natural law takes in nature.

**Keywords:** reason, practical reason, will, freedom, moral law.

În tratarea moralei, Kant pornește de la ideea că există două temeiuri ale acțiunii: pe de o parte, sensibilitatea, care, adeseori ca dorință, ne determină să acționăm, sau ca frică ne poate opri de la acțiune, și, pe de altă parte, rațiunea pură, care, atunci când devine un temei al acțiunii, este rațiune pur practică. Nucleul întregii morale kantiene este ideea că rațiunea pură, respectiv rațiunea fără niciun fel de asociere cu sensibilitatea, poate fi o cauză a acțiunii umane, și în plus, că dacă ar fi singurul temei al acțiunii, această rațiune nu ar greși niciodată. Prin aceasta Kant nu are însă în vedere ceea ce s-ar putea numi argumentare rațională, în sens obișnuit, pentru că adeseori omul atunci când argumentează face greșeli și, în plus, o asemenea argumentare nu ar putea niciodată produce o „poruncă a rațiunii”, un „imperativ categoric”. De asemenea, argumentarea rațională nu poate fi decât materială, adică ea are întotdeauna un conținut, omul argumentează mereu în jurul unor idei și subiecte concrete, în timp ce pentru Kant temeiul moralei trebuie să fie unul *formal*, lipsit de orice conținut material. Imperativul „să nu minți!” nu este rezultatul unei deliberări morale, ci are valoarea unei porunci, ca și când ar exista o instanță lăuntrică superioară care ar emite o asemenea poruncă și căreia nu i te poți opune, în sensul că nu poți să-i aduci niciun contraargument care să anuleze această poruncă. Firește, poți să nu o respecti, însă nerespectarea nu este rezultatul unei argumentări, ci pur și simplu al refuzului de a urma imperativul moral, ceea ce omul, determinat nu de rațiune, ci de sensibilitate, poate face oricând și chiar face, după cum se vede acest lucru în experiența curentă. Dacă omul ar putea face abstracție de sensibilitate, el ar asculta mereu de rațiune.

În plan uman, în mod paradoxal, aparent, tocmai ignorarea impulsurilor sensibilității și ascultarea necondiționată de rațiune este ceea ce constituie pentru

Kant libertatea umană. Așadar, libertatea este pentru autorul *Criticilor* nu posibilitatea de a alege (liberul arbitru), în general (chiar dacă îl presupune), ci capacitatea de a urma imperativul moral al rațiunii. De altfel, Kant deduce existența libertății chiar din faptul că există o poruncă a rațiunii care are o formă universală în măsură să determine voința, iar această poruncă nu este un temei sensibil al voinței sau un obiect material pe care să-l pot dori. Așadar, porunca, sau legea fiind a rațiunii, pe de o parte, și ea putând influența voința, pe de altă parte, rezultă că există o voință care nu este influențată de dorința materială, iar această voință (am putea-o numi pură) este ceea ce constituie la Kant libertatea. Libertatea nu este așadar capacitatea de a alege un lucru sau altul, ci este pur și simplu capacitatea omului sau a unei ființe raționale în general de a vrea să se supună și de a se supune legilor rațiunii.

Se pune însă întrebarea de ce legea morală are un caracter formal și nu unul empiric. Un conținut empiric considerat ca temei al acțiunii este o reprezentare, o imagine a unui lucru care îmi produce o plăcere. Dar fiecare ființă finită reacționează în felul ei la lucruri, unora un lucru le produce plăcere, altora nu. În ce măsură există însă ceva care să poată mișca voința oricărei ființe raționale înzestrate cu voință? Ce ar putea fi o asemenea reprezentare sau un asemenea conținut? Ceva care să fie valabil, să aibă eficacitate în cazul oricărei ființe raționale. Ceva concret, nu poate să fie, spune pe bună dreptate Kant, respectiv ceva material, tocmai datorită alcătuirii noastre sensibile diferite, care ne face să reacționăm diferit la un același conținut sensibil. Atunci rămâne cealaltă variantă, anume ceva formal, o simplă formă, lipsită de orice conținut legat de domeniul sensibil. Ce este însă o asemenea formă? Forma pe care o are Kant în vedere este enunțul *universal*. În domeniul rațiunii teoretice, forma cunoașterii era dată de caracterul universal al unei judecăți. În știință, un enunț universal are în vedere o proprietate universală a lucrurilor, nu o proprietate individuală, anumită. Un asemenea enunț vizează un aspect care este dincolo de simplul domeniu al lucrurilor individuale, de trăsăturile individuale. El vizează trăsături specifice nu substanței prime, dacă este să vorbim în termenii filosofiei aristotelice, ci substanțelor secunde, substanțe care sunt invizibile și detectabile doar de rațiune sau de intelect. Tot astfel, Kant socotește că temeiul unei voințe, dacă nu este un temei individual și material, trebuie să fie un temei formal, adică un temei care să poată fi valabil pentru toate voințele din lume. Desigur, un animal nu poate avea acces la o asemenea formă. Astfel, a spune că legea morală trebuie să aibă un caracter formal, înseamnă că ea trebuie să aibă un caracter universal. Cu alte cuvinte, legea morală trebuie să aibă un conținut doar gândit, și să nu conțină niciun fel de reprezentare sensibilă sau impuls sensibil. A gândi fără niciun fel de suport material sau sensibil înseamnă a formula judecăți teoretice sau cel puțin care au forma unor judecăți teoretice.

În măsura în care porunca rațiunii, înțeleasă ca lege formală a rațiunii, conduce la acțiune ea este înzestrată cu cauzalitate: „Legea morală este de fapt o lege a cauzalității prin libertate și deci a posibilității unei naturi suprasensibile, după cum legea metafizică a evenimentelor din lumea sensibilă era o lege a cauzalității naturii sensibile; astfel, legea morală determină ceea ce filosofia speculativă trebuia să lase



nedeterminat, anume legea unei cauzalități al cărei concept nu era decât negativ în cea din urmă, și-i procură deci acestuia pentru prima dată realitate obiectivă.”<sup>1</sup> Legea morală ca lege a cauzalității prin libertate ne trimite astfel la dialectica transcendentă și la cheștiunea noumenelor. În capitolul dedicat noumenelor, din *Critica rațiunii pure* și în „Dialectica transcendentă” Kant admite posibilitatea existenței unei acțiuni care are o cauză ce nu este determinată de nimic din afara sa, adică a unei acțiuni libere, însă doar în cazul noumenelor (care sunt niște „existențe ale intelectului”<sup>2</sup>, respectiv acele existențe care nu pot fi date niciodată în intuiția noastră sensibilă, dar pentru care ar putea exista, eventual, un alt fel de intuiție, străină nouă). De altfel, chiar conceptul de fenomen implică existența unui temei extrafenomenal al fenomenului, care acționează asupra facultății noastre de cunoaștere: „căci, spune Kant, prin ce altceva ar putea fi deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mișcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență?”<sup>3</sup>. (Kant folosește adeseori termenul de „afectare” pentru acest tip de acțiune, pentru a evita sugestia că lucrul în sine care stă la baza fenomenelor s-ar caracteriza printr-un același tip de cauzalitate precum cauzalitatea fenomenală, care este una temporală și se manifestă întotdeauna ca serie cauzală, respectiv ca o cauză care este mereu determinată de o altă cauză, ș. a. m. d.). Noumenul este ceva care acționează, dar care la rândul său nu este determinat să acționeze de nimic din afara sa. Acțiunea lui este deci o acțiune liberă. Această distincție în interiorul concepului de cauzalitate este esențială pentru înțelegerea nu numai a filosofiei morale kantiene, ci pentru înțelegerea întregii sale filosofii. Atunci când Fr. H. Jacobi spunea că fără ideea de lucru în sine (temeiul obiectiv al fenomenelor) nu se poate intra în sistemul kantian, dar cu acesta nu se poate rămâne în el, reliefa acest paradox întrucât considera că autorul *Criticelor* ar oferi prin această presupuziție teoretică un fel de cunoștință, pe care peste tot în interiorul sistemului el o respinge, și mai ales că astfel ar aplica în mod nepermis asupra lucrului în sine categoriile intelectului. Însă Kant admite că aceste categorii pot fi aplicate și dincolo de experiență, în domeniul „inteligibilului”, numai că o asemenea aplicare nu conduce propriu-zis la cunoștințe, ci la simple producții intelectuale lipsite de înțeles, și mai ales care nu pot fi gândite decât foarte fragmentar, în așa fel încât gândirea lor nici nu este ceea ce admitem de regulă a fi gândire. Iată ce spune Kant că se întâmplă atunci când încercăm să aplicăm categoriile dincolo de sfera intuiției și a experienței: „Nimeni nu poate defini

<sup>1</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere, studiu introductiv, note și indice de nume proprii de N. Bagdasar, București, Editura IRI, 1999, p. 79.

<sup>2</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 252.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 41.

conceptul de mărime în genere decât cam astfel: că mărimea este determinarea unui lucru care permite să se conceapă de câte ori unitatea este cuprinsă în el. Dar acest de câte ori se bazează pe repetarea succesivă, prin urmare pe timp și pe sinteza (omogenului) în timp. Nu se poate defini realitatea în opoziție cu negația decât atunci când gândim un timp (ca ansamblu al întregii existențe), care este sau plin, sau vid. Dacă fac abstracție de permanență (care este o existență în orice timp), atunci pentru formarea conceptului de substanță nu-mi rămâne decât reprezentarea logică despre subiect, pe care cred s-o realizez, reprezentându-mi ceva care poate avea loc numai ca subiect (fără a fi predicat a ceva). Dar nu numai că nu cunosc condiții care să permită acestei prerogative logice de a conveni ca propriu vreunui lucru, dar nici nu e de făcut nimic cu ea și nu se poate trage din ea cea mai mică consecință, fiindcă prin aceasta nu este determinat nici un obiect pentru folosirea acestui concept și deci nici nu se știe dacă acest concept semnifică în general ceva. În ce privește conceptul de cauză (dacă fac abstracție de timp, în care ceva succede unui altceva potrivit unei reguli), eu nu aș găsi în categoria pură nimic mai mult decât că este ceva din care se poate conchide existența unui altceva și nu numai că nu ar putea fi distins între ele cauza și efectul, ci, fiindcă această posibilitate de deducție cere îndată condiții despre care nu știu nimic, conceptul nu ar avea nicio determinare care să indice cum se aplică la un obiect oarecare.”<sup>4</sup> Totuși, admite Kant, „categoriile se întind deci mai departe decât intuiția sensibilă, fiindcă ele gândesc obiecte în genere, fără a mai ține seamă de modul particular (al sensibilității) în care ele pot fi date. Dar ele nu determină prin aceasta o mai mare sferă de obiecte, pentru că nu se poate admite că astfel de obiecte pot fi date, fără a se presupune ca posibil un alt mod de intuiție decât cel sensibil, far pentru care nu suntem de loc autorizați”<sup>5</sup>. Așadar în filosofia critică kantiană „existențele intelectului” sunt admise, dar nu ca existând în mod real, ci în sensul că conceptul lor nu este contradictoriu, deci ele sunt admise ca posibilități *logice*. În cazul unei asemenea existențe, a unui noumen, așadar putem aplica fără să ne contrazicem logic categoria de cauzalitate, însă suntem constrânși să facem acest lucru renunțând la schema categorială, cea care dădea sens propriu-zis categoriei. Însă fără schema categorială, categoria cauzalității nu înseamnă decât faptul că „este ceva din care se poate conchide existența unui altceva”, primul existent al acestei relații nefiind la rândul său supus aceleiași condiții. Kant consideră, prin urmare, că eu pot să îmi fac o reprezentare parțială (o idee) despre o existență noumenală, cu toate că eu nu pot cunoaște dacă există undeva un asemenea noumen. Astfel că conceptul unei cauze libere este un concept legitim (cel puțin sub aspect logic). Există însă un domeniu, domeniul moralei, în care acestei semnificații logice i se asociază și un sens real, întrucât aici eu descopăr că pot iniția o acțiune care să nu fie determinată de niciun impuls sensibil, ci numai prin pură rațiune, respectiv prin pură gândire. În domeniul moral, Kant socotește că omul, ca subiect al acțiunii, poate fi considerat un subiect inteligibil, dat fiind faptul că putem observa situații în care această

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 247–248.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 255.

acțiune nu este determinată de niciun fel de imbold sensibil, ci doar de criterii ale rațiunii, ceea ce asigură astfel caracterul inteligibil al omului fiind rațiunea. Întrucât, pe de o parte, rațiunea poate iniția în plan fenomenal o acțiune (așa cum se vede în cazul oricărei acțiuni cu adevărat morale), și pe de altă parte, ea nu mai este determinată de niciun fel de imbold sensibil (adeseori, criterii raționale ne conduc chiar la sacrificiul suprem, anulând astfel complet orice fel de cerință sensibilă în noi), rațiunea umană poate fi privită, consideră Kant, ca o „causa noumenon”.

Separarea rațiunii de aspectul sensibil permite de asemenea ca legea sa morală să aibă un caracter a priori. Prin această separare, în cazul unei legi morale, eu știu dinainte, adică anterior acțiunii mele, că este bine ceea ce rațiunea prescrie și nu am nevoie să văd dacă obiectul pe care-l vreau va produce sau nu un sentiment plăcut în mine (așa cum se întâmplă atunci când acțiunea mea este determinată de un conținut sensibil, de o dorință legată de un lucru oarecare). Obiectul care exprimă cauzalitatea în acest caz, este *binele* rațional, care nu se poate spune că ne atrage așa cum se întâmplă cu lucrul concret pe care-l doresc și care pare să acționeze cauzal ca un magnet asupra mea atunci când îl doresc. În cazul obiectului rațional, respectiv al legii morale, eu știu *a priori* că acțiunea pe care ea o prescrie este bună și *trebuie* realizată. Această detașare de planul concret de altfel și permite ca libertatea să fie, ca să spunem așa, demonstrată prin simpla recunoaștere a modului în care un om *trebuie* să acționeze într-o anumită situație, chiar fără ca el să acționeze în acel mod, respectiv fără a urma prescripția morală.

Dat fiind faptul că acțiunea morală este determinată de rațiunea, care, în morală, deține poziția unui noumen, conceptul central al moralei, Binele, nu poate fi determinat în ceea ce privește conținutul său. Abordarea kantiană se opune astfel întregii tradiții filosofice anterioare, care încerca să descopere prin rațiune care este așa-numitul „Bine suprem” spre care omul trebuie să tindă. Binele moral nu precede legea morală, ci este determinat prin aceasta. Cu alte cuvinte, eu aflu ce este binele numai prin ceea ce determină legea morală. Ar exista un Bine anterior legii morale dacă ne situăm, de pildă, pe poziții religioase sau teologice, așadar dacă admitem Binele ca fiind impus printr-o porunca religioasă dată de divinitate, așadar de o instanță superioară rațiunii și înțelegerii umane. Însă pentru Kant o asemenea poruncă nu poate fi acceptată *din punct de vedere filosofic*, pentru că ea înseamnă heteronomie, respectiv faptul că rațiunea umană renunță la condiția ei și asumă hotărârea unei instanțe străine. O asemenea acceptare, pe de altă parte, ne-ar situa și într-un veritabil paradox prin care rațiunea ar trebui să gândească ceva ca fiind bun, fără a fi examinat prin gândire și deci de a fi înțeles dinainte de ce acel ceva este bun. („căci, spune Kant, e contrar tuturor regulilor fundamentale ale metodei filosofice de a presupune deja de mai înainte ca decisi ceea ce abia trebuie să fie decis.”<sup>6</sup> Așadar, pentru Kant, interesul este acela de a determina un bine pe care-l putem gândi exclusiv prin rațiune. Acest bine nu există însă anterior legii morale (gândite de rațiune), ci poate exista, respectiv se poate determina doar prin

<sup>6</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, ed. cit., p. 93.

intermediul chiar al legii morale, care este o lege formală. Legea formală, așa cum am arătat anterior, este o lege universală, ea prescrie o acțiune în mod universal, tot astfel cum în știință, legea naturală exprimă o relație constantă și universală. Kant consideră, pe bună dreptate, că pentru a accepta ceva ca fiind bun sau rău este nevoie de o necesitate de gândire, legea morală nu trebuie să fie consecința unui Bine străin, pe care nu-l înțeleg, ci trebuie să fie consecința unei necesități logice de gândire. Pentru că eu sunt constrâns să gândesc în acest fel, numai de aceea acțiunea mea dobândește o dimensiune morală.

Dar de unde poate veni o asemenea necesitate de gândire în cazul unei acțiuni umane? Dacă nu există un bine anterior legii morale, atunci nici rațiunea nu va putea fi considerată o facultate care să aibă un acces special la un asemenea bine, așa cum se considera în tradiția anterioară. În experiența obișnuită, rațiunea mă ajută să-mi ating interesul, arătându-mi care este calea cea mai bună de urmat pentru a-mi putea satisface acel interes. În acest context, rațiunea are un caracter instrumental. Dacă descoperim însă că rațiunea poate face ca o acțiune să fie morală, înseamnă că descoperim un factor prin care acțiunea mea are un conținut prin care eu depășesc simplul meu interes personal, și mă îndrept spre un bine care mă depășește, care are un caracter universal. Acțiunea morală devine morală prin însăși legea morală, care trebuie să aibă un caracter formal, iar acest caracter formal rezidă în faptul că eu ca persoană nu mai reprezint nimic, sau mai bine spus nu mai reprezint un criteriu esențial, ci altceva reprezintă adevăratul reper al acelei acțiuni, eu fiind doar un fel de suport impersonal al acțiunii. Caracterul formal al moralei kantiene privește astfel faptul că în prim plan se situează conceptul acțiunii, iar nu motivul acțiunii. Cu alte cuvinte, Kant derivă legea morală și binele moral din conceptul acțiunii care urmează să fie realizată. Iar acest concept mă ignoră pe mine ca persoană reală, tot astfel cum în știință se ignoră obiectul real care satisface o lege naturală. Și așa după cum nu se poate indica un motiv pentru care legea naturală ar acționa, ci ea doar acționează și este o componentă esențială a naturii, tot astfel nu trebuie dat niciun fel de motiv pentru care acțiunea morală să aibă loc. Ea trebuie să aibă loc pur și simplu, ca simplă consecință a constituției unei naturi și societăți spirituale. Așadar, în măsura în care sunt privit ca o *pură* ființă rațională, eu voi acționa spontan așa cum dictează legea morală, fără niciun fel de ezitare, tot așa cum în natură orice lucru respectă, „fără ezitare” ca să spunem așa, legea naturală.

Fără îndoială, modelul științei și al cunoașterii științifice, precum și al obiectului acestei cunoașteri, așa cum este el înțeles prin această cunoaștere, joacă un rol esențial la Kant, nu doar în domeniul teoretic, ci și în cel practic. În domeniul teoretic, eu gândesc și asociez unele cu altele diferitele obiecte și reprezentări despre obiecte, încercând să-mi explic modul în care ele se manifestă. În domeniul practic însă rațiunea nu este îndreptată spre explicație, ea nu explică acțiunile mele, ci coordonează aceste acțiuni, respectiv voința. Coordonarea însă neputându-se realiza în raport cu un interes subiectiv, trebuie să dobândească o dimensiune impersonală și prin aceasta universală. Astfel eu trebuie, ca să spunem

așa, să dau un caracter universal (prin gândire, firește) acțiunii mele, adică să îi dau o formă generală, și să mă detașez de persoana mea.

Dacă într-o acțiune fac abstracție de orice motiv subiectiv al acesteia, atunci acțiunea mea devine identică pentru toată lumea. Așadar, pus înaintea unei situații în care mi se cere să acționez moral, primul lucru pe care trebuie să-l fac este să fac abstracție de orice impuls sau motiv subiectiv. În al doilea rând, să mă imaginez că nu eu acționez, ci că un „om în sine” acționează, că un om fără chip și fără personalitate, un individ general acționează, care nu este determinat de niciun fel de imbolduri subiective. Și totuși, ca agent, el trebuie să fie determinat de ceva, el trebuie să acționeze și trebuie să aibă un temei al acțiunii. Aceasta este inițiată de rațiune, însă nu prin faptul că rațiunea ar ști dinainte o rețetă secretă de a fi moral, sau ar cunoaște vreun bine secret.

Ceea ce face Kant este să gândească moralitatea exclusiv pe baze raționale, prin simplă interogație filosofică. El respinge orice instanță exterioară gândirii. Gândirea însă nu are un conținut (moral) special, ea este numai un set de operații. În aceste operații, gândirea privește întotdeauna individualul ca exponent al unui universal (tocmai de aceea o operație de succes înseamnă că ea poate fi reluată de oricine, cu aceleași rezultate). Dacă privesc o acțiune concretă, exclusiv din perspectiva rațiunii, atunci nu o pot privi decât ca un caz individual al conceptului unei acțiuni în general (în sensul că poate fi realizată de oricine, așa după cum într-o uzină, o anumită sarcină poate fi realizată de orice specialist). Așa după cum o relație cauzală în natură este pentru mine doar exponentul sau concretizarea relației cauzale categoriale (pure), tot astfel o acțiune morală pe care eu (sau altcineva) o întreprind trebuie să fie expresia unei cauzalități prin libertate universale pure, adică trebuie să văd în acea acțiune o relație cauzală universală, și anume de cauzalitate prin libertate.

Vedem astfel că rațiunea practică este întâi de toate o rațiune „pură”, adică o facultate a unor operații formale, care devine practică prin aceea că aplică aceste operații domeniului moral. Operațiile gândirii, în general, se aplică fie obiectelor naturii, fie obiectelor lumii omului, respectiv acțiunilor umane. Aceste acțiuni sunt de regulă izvorâte din impulsuri și înclinații. Succesul unei acțiuni îl determinăm în raport cu faptul dacă prin ea reușim sau nu să ne satisfacem interesul concret. A aprecia din punct de vedere moral însă o acțiune exclusiv din perspectiva rațiunii pure (adică lăsând la o parte interesele materiale, subiective) înseamnă a o aprecia sau a o judeca din perspectiva sau aplicând asupra ei schemele cu care lucrează gândirea în general în domeniul științei naturii. În domeniul naturii, gândirea organizează natura prin legarea în mod necesar a fenomenelor. Rațiunea nu poate privi altfel natura decât ca un domeniu în care operează propriile operații. Tot astfel trebuie să se raporteze ea și la acțiunea morală, anume privind-o ca expresie a unei operații universale.

Dificultatea de înțelegere a moralei kantiene rezidă tocmai în această nouă perspectivă, care este o perspectivă funcționalistă. Perspectiva substanțialistă

considera că rațiunea trebuie să identifice un conținut, o esență morală, identică cu Binele suprem, pe care filosofi s-au căznit dintotdeauna să-l cunoască, fără însă a reuși vreodată. În schimb, Kant modifică abordarea: el rămâne doar la gândire, dar la o gândire care este lipsită de conținuturi înăscute, singurul ei conținut fiind operațiile sale care constau în funcții intelectuale, adică în operațiile de subsumare a unor concepte, reprezentări, intuiții sub altele mai generale, respectiv sub anumite scheme ultime de sinteză, de asociere a unor reprezentări. Acțiunea liberă a omului, ca acțiune morală, trebuie așadar să fie o acțiune care respectă categoria de cauzalitate, pe de o parte, și pe de alta să fie conformă tipului reprezentat de legea naturală (întrucât această lege este expresia în cunoaștere a sintezelor operate de gândire la constituirea reprezentărilor fenomenale). Așa după cum în cunoaștere, ceea ce facem este să redescoperim sintezele inconștiente ale spiritului, în morală, o acțiune pentru a putea fi considerată drept morală trebuie să poată fi privită și ea ca expresie a unei asemenea posibile sinteze. Numai că acțiunea încă nu este ceva realizat, ci doar urmează să fie realizată. Cu alte cuvinte, în morală eu nu am de-a face cu o panoramă a dinamicii fenomenale, ci cu acțiuni pe care trebuie să le inițiez și cărora trebuie să le dau o direcție. Că pot să le inițiez, aceasta mi-o garantează nu doar rațiunea practică, dar chiar și simpla mea capacitate de a alege. Direcția pe care trebuie însă să o ia acțiunea mea trebuie să aibă forma unei legi naturale. Cu alte cuvinte, numai în măsura în care eu sunt în măsură să gândesc o acțiune oarecare ca putându-se transforma într-o lege a naturii, eu o pot gândi ca fiind morală. Prin această transformare, gândirea aplică asupra domeniului moral operațiile din sfera teoretică, domeniul moral putând prelua criteriul universalității, ca criteriu sigur al evaluării caracterului moral al unei acțiuni.

# **TIMPUL CA MEDIU IREDUCTIBIL AL GÂNDIRII LA IMMANUEL KANT**

## **UN DIALOG**

MARIAN GEORGE PANAIT

Voința și rațiunea punctelor, ca ale oricărei alte ființe  
*ideale*, diferă *toto coelo* de voința și rațiunea omului.

Lev Șestov

Aceste câteva pagini sunt doar debutul unui dialog; sper ca Claudiu Băciu să se aplece așa cum crede de cuviință asupra unei sugestii pe care i-o fac și să-l ducă mai departe într-o manieră care îi stă la îndemână, întrucât este un specialist în filosofia kantiană. Citind articolul al cărui titlul îl reiau aici, am resimțit o provocare, pentru că am descoperit în el faptul că autorul răspundea unui lucru pe care îl consider esențial pentru o persoană care face filosofie, anume, ca problemele pe care le investighează profesional, tehnic, să fie unele care îl privesc în mod personal, ca o instanțiere, poate cea mai puternică, pentru că este vorba despre noi înșine, a unui universal. Sub acest impact, am recitit – aş putea spune, am studiat – de mai multe ori articolul, încercând să identific cât mai bine mesajul și felul în care ne spune Claudiu Băciu că problemele lui Kant îl privesc pe el însuși.

Făcând acest exercițiu, cred că trei probleme s-au desprins până la urmă: o interpretare pe care o dă autorul filosofiei lui Kant și, în particular, relației fundamentale dintre intelect, imaginație, sensibilitate – încă mai bine precizat, relației dintre categorii, imaginație și timp; o lectură, prin prisma acestei interpretări, a istoriei filosofiei; o problemă care îl interesează într-un mod fundamental pe autor. Desigur, acesta poate respinge cu argumente lectura pe care eu însumi o fac textului său, mai ales determinarea problemei pe care o consider ca fundamentală pentru el. Dacă va face această respingere sau dacă va urma sugestia pe care îmi permit să o fac la sfârșitul textului acesta, autorul va contribui nu doar la continuarea dialogului, ci, mai ales, va aduce pentru fiecare dintre participanții sau martorii la el un plus de cunoaștere și de claritate.

Este de observat că eu procedez analitic, separând cele trei teme ale textului pe care îl interpretez, mai mult decât sunt acestea distinse în articolul lui Claudiu

Baciu; dar consider că ele se află astfel, adică distinct gândite, chiar într-un text în care aş spune că principala miză a autorului a fost să prezinte întregul şi determinările lui: în miezul gândului stă Kant, în jurul lecturii timpului la acesta se aşează istoria filosofiei, iar autorul ca lector al acesteia are modestia de a încerca să treacă aproape neobservat. Mai simplu spus, în articolul analizat, temele sunt prezentate împreună, şi aceasta face, pe de o parte, farmecul (cu toată încărcătura de semnificaţii din etimonul grec *pharmakon*, *leac*), iar, pe de alta, dificultatea lui.

Trebuie spus, în ceea ce mă priveşte, că primul meu contact cu o interpretare a lui Kant, care a avut loc cu mai multe zeci de ani în urmă, a fost reprezentat de studiul lui Mircea Florian, publicat în volumul II de *Istoria filosofiei moderne* (celebrul *Omagiu Petrovici*) şi că, în toate lecturile mele ulterioare, am scăpat cu greu de această ordonare didactică, în care categoriile ca structuri transcendente ale intelectului sunt cele mai generale funcţiuni a priori care participă la constituirea cunoaşterii ca fenomene, sub ele subsumându-se toate intuiţiile noastre sensibile care sunt date în formele a priori ale sensibilităţii, anume, în spaţiu, ca formă a intuiţiei externe, şi, în timp, ca formă a intuiţiei interne, iar, pentru ca să fie posibilă conjuncţia dintre aceste structuri transcendente abstracte, care sunt categoriile şi formele transcendente ale sensibilităţii (care au rol ordonator, nu subsumator), schemele pentru concepte furnizate de imaginaţie care intermediază între intelect şi sensibilitate, au rol fundamental. Pe scurt – iar în această scurtă expunere am lăsat deoparte ideile transcendente, care formează cadrul regulator pentru cunoaştere, dar nu participă la ea propriu-zis –, gândesc că ceea ce propune Kant este o aplicare la un material pentru reprezentare (fie acesta din experienţă, fie din concepte) a structurilor transcendente, categorii, scheme, forme, în care ordinea logică a priorităţii este chiar cea în care au fost enumerate, dar colaborarea lor la constituirea cunoaşterii, a fenomenelor, este simultană, în acelaşi act<sup>1</sup>.

Mai întâi, prin raportare la acest tip de lectură didactică, trebuie spus că, în articolul analizat, Claudiu Baciu, fără a o spune direct, dă mai multe semnale că face o interpretare a lui Kant care se străduieşte să rămână în limitele kantianismului, să nu-l falsifice, dar, în acelaşi timp, să-i fructifice oportunităţile în direcţii care, lui Kant, la momentul la care scria, nu i-au apărut drept cele mai importante. Iată asemenea semnale. Unul dintre ele este mai vizibil, pentru că autorul scrie – în legătură cu recunoaşterea de către Eu a existenţei în sine a ceva care depăşeşte identitatea lui iniţială: „exprimat în termeni kantieni, recunoaşterea aceasta este o aperccepţie”<sup>2</sup>. Aici este vorba doar de o atenţionare că autorul îşi ia faţă de Kant libertatea de a scrie într-un limbaj propriu; dar aceasta înseamnă, mai adânc, libertatea de a traduce şi interpreta chiar gânduri ale lui Kant. Un al doilea

<sup>1</sup> Aceste idei sunt exprimate cel mai concentrat în paragrafele 150–152 ale celei de-a doua ediţii a *Criticii raţiunii pure*, cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1967, p. 164 b – 167 b.

<sup>2</sup> Claudiu Baciu, *Timpul ca mediu ireductibil al gândirii la Immanuel Kant*, în *Studii de epistemologie şi de teoria valorilor*, Marius Augustin Drăghici, Gabriel Nagăţ (coord.), Bucureşti, Editura Academiei Române, 2015, p. 37.



semnal este recurența în textul lui Claudiu Baciuc despre Kant a referirilor la o entitate cu caracter metafizic, fie un Eu originar<sup>3</sup>, fie un intelect divin<sup>4</sup>; este drept, o recurență cenzurată, dar semnificativă, pentru că trebuie pusă în legătură cu un alt semnal care indică faptul că autorul îl interpretează liber pe Kant, anume, faptul că socotește lista categoriilor ca fiind un produs al istoriei filosofiei și nu al tablei clasice a judecăților. Devine tot mai clar că ne aflăm în prezența unei lecturi a lui Kant care să sprijine nu atât teza esențială, în aparență, a textului: „posibilitatea Eu-lui omogen și lipsit de distincții interne de a se asocia în mod originar cu un mediu temporal”<sup>5</sup>, cât problema care îl preocupă intim pe autor, atunci când acesta arată, pe de o parte, că stăpânește foarte bine interpretarea didactică a lui Kant – „Kant... ar fi și rescris capitole întregi din prima *Critică* într-un registru mult mai apropiat de ceea ce a devenit ulterior teoria cunoașterii (științifice)”<sup>6</sup> –, dar, pe de altă parte, insistă pe o lectură constructivistă, pentru care, fundamentală ar fi o „psihologie transcendentă”, constructivism în absența căruia, afirmă autorul, întregul program kantian s-ar prăbuși<sup>7</sup>.

Imaginea lui Kant care se desprinde din analiza lui Claudiu Baciuc este aceea a unui filosof pentru care conceptele a priori ale intelectului, categoriile, sunt date în mediul timpului. Altfel spus, autorul înțelege foarte bine demersul kantian de tip epistemologic prin care este necesar să se statueze drept condiții de posibilitate ale cunoașterii structurile transcendente ale intelectului, ale imaginației și ale sensibilității; în același timp, însă, autorul consideră că, în interpretarea kantiană, acesta este un punct deja câștigat și atunci subliniază mult mai mult un alt aspect care este prezent în Kant, acela al funcționării împreună în același act de cunoaștere a structurilor transcendente. Unde logica cunoașterii pune mai întâi categoriile și finaliza actul de cunoaștere la nivelul sensibilității, de exemplu, în timp, autorul – după mine, pe bună dreptate – se consideră îndreptățit să răstoarne condiționările: da, este adevărat, în logica expusă de Kant, categoriile vin mai întâi, dar, în logica pe care autorul o descoperă în Kant, categoriile nu pot fi – în sensul că nu pot funcționa – altminteri decât în timp. Acest Kant pe care îl prezintă Claudiu Baciuc este nu falsificat, ci dus un pas mai departe decât în interpretările didactice. Desigur, fără categorii, timpul nu ar putea fi ordonator, dar, fără ordonarea introdusă de timp, categoriile nu ar putea nici constitui, nici subsuma obiecte ale cunoașterii.

Istoria filosofiei pe care o retrasează pe scurt Claudiu Baciuc începe de la Platon și se sfârșește la Heidegger, trecând prin Leibniz, Fichte și Hegel. În aparență, gândirea fiecăruia dintre acești autori este introdusă în legătură cu teme diferite. Platon este invocat pentru a fi introdus ideea de formă, de model, și a fi consolidat prima dată serios distincția dintre metafizică și fizică; Leibniz, pentru că a fost primul care a așezat în monada creată cunoașterea potențială a întregii lumi,

<sup>3</sup> Cf. *ibidem*, p. 36.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, p. 41.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, p. 35.

cel care a anunțat, în opinia autorului, revoluția pe care o va realiza Kant în materie de explicare a cunoașterii; Fichte, pentru a fi fost cel care a gândit despre identitatea cu sine a Eu-lui; Hegel, pentru încercarea de a unifica, prin reflecție filosofică, multiplul în cunoaștere; Heidegger, pentru a fi dedus, pornind de la temporalitate, noi categorii. Am spus că numai în aparență, pentru că, de fapt, toate aceste raportări la istoria filosofiei trebuie citite prin ceea ce consideră Claudiu Baciucă că este cea mai importantă consecință a faptului că timpul este mediul ireductibil al gândirii: „nu lipsa unei intuiții aferente conceptelor pure face imposibilă metafizica... ci imposibilitatea oricărei disocieri a gândirii de timp”<sup>8</sup>. Simplu spus, metafizica este imposibilă nu pentru că principiului nu i-ar corespunde nici o reprezentare în sensibilitate, ci, pentru că înseși formele reprezentării sunt de așa natură, adică includ temporalitatea, încât contrazic definiția tradițională a metafizicii. Din această perspectivă, Platon apare drept acela care, în *Timaios*, propune o creație a lumii, odată cu care se naște timpul drept copie a eternității principiului; Leibniz, introducând timpul ca ordine de succesiune, ca relație între monade, adică tot la nivelul creaturii, îl așează la fel ca Platon, în afara cunoașterii umane. O integrare a timpului într-o schemă filosofică printr-o preluare a lui la nivelul cunoașterii are loc abia în filosofia kantiană și post-kantiană, ajungându-se până acolo încât, la unii dintre filosofi contemporani, temporalitatea este mai mult decât mediul gândirii, mediul existenței noastre. În interpretarea mea, toate aceste idei se află în textul lui Claudiu Baciucă pe seama istoriei filosofiei. Sau, mai simplu spus, Kant este, pentru autorul analizat, un punct de inflexiune, în care timpul trece de la condiția de măsură a schimbării, până la urmă, a non-cunoașterii (întrucât, ceea ce se schimbă nu este cognoscibil), la a fi elementul sine qua non al oricărei cunoașteri umane și sfârșește la Heidegger ca fiind chiar mediul existenței noastre.

Mai rămân de spus câteva lucruri despre ceea ce consider a fi problema mai importantă, aceea pe care, fără a o enunța explicit, Claudiu Baciucă o are mereu în fundal, pentru că, în repetate rânduri, mai mult sau mai puțin evident, se referă la ea. Este vorba despre faptul că, pentru Kant, nu există cunoaștere decât dacă este implicată și intuiția; altfel spus, formele conceptuale trebuie să aibă un conținut, o „materie”. De exemplu, pentru interpretarea didactică a lui Kant, nu există cunoaștere umană decât dacă există o reprezentare în sensibilitate, fie în spațiu, fie în timp. În funcție de natura reprezentării, dacă aceasta este o reprezentare din experiență<sup>9</sup> (pe seama căreia se obțin propoziții sintetice a posteriori), respectiv dacă aceasta este o reprezentare din afara oricărei experiențe, ceea ce înseamnă o reprezentare din concepte<sup>10</sup> (pe seama căreia se obțin propoziții sintetice a priori și

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 40. Mi-am permis această ușoară inversare a succesiunii formulărilor din text, întrucât cred că ea servește mai buna înțelegere a analizei pe care o fac.

<sup>9</sup> Termenul, din păcate, este folosit de Kant cu cel puțin patru înțelesuri, uneori, chiar cu două înțelesuri în aceeași frază; poate ar fi fost mai potrivit să vorbim despre material pentru reprezentare, care nu vine din concepte (dar aceasta presupune un destul de serios grad de elaborare).

<sup>10</sup> Nu contează de unde a fost obținut acel concept; el putea fi obținut chiar din experiență (Kant distinge între sinteza a priori pură și non pură), dar mai interesant ar fi de studiat dacă s-ar putea alcătui o propoziție sintetică a priori pură, adică doar cu concepte a priori (știut fiind că Imm. Kant dă,

propoziții analitice a priori), se obțin tipuri diferite de cunoaștere umană. Claudiu Băciu subliniază repetat că timpul însuși, fiind mediu al gândirii, este o primă (în ordine logică) condiționare a realizării cunoașterii, față de materialul pentru reprezentarea în sensibilitate, fie el empiric sau non-empiric. Și aproape tot de atâtea ori de câte ori invocă timpul ca mediu al gândirii umane, autorul menționează un tip de cunoaștere care nu se află la îndemâna omului, ci se presupune că se află la îndemâna divinității, cunoașterea intuitivă, intelectul intuitiv: „intelectul uman înțelege totul prin timp, în schimb, intelectul divin este dincolo de timp”<sup>11</sup>. Întreaga demonstrație a autorului pare să conducă la ideea că – din moment ce Kant și-a refuzat speculațiile, iar demonstrația din articol este că asumarea temporalității ca mediu al gândirii la Kant, a condus la eliminarea oricărei metafizici – singura cunoaștere acceptabilă este aceea care asumă temporalitatea, o cunoaștere discursivă, care presupune intuiția sensibilă; astfel încât, intuiția intelectuală este respinsă, după cum respinsă este purtătoarea ei, divinitatea. Numai că, pe de o parte, cunoscând interesul autorului pentru Kant și, pe de alta, observând în articolul scris de el recurența referirilor la intelectul intuitiv și la divinitate, îndrăznesc să afirm că problema care îl privește direct pe acesta este aceea a raportării contribuției cognitive pe care o face, în privința felului cum înțelege timpul la Kant, la problema tradițională a divinității. Nu pot discerne din articol dacă problema se pune în acești termeni pentru autor – ai deosebiri dintre ceea ce se poate afirma rațional și ceea ce se poate susține prin credință – sau în alți termeni dar, a insista asupra timpului ca mediu al gândirii și a încheia vorbind despre finitudine la Heidegger, indică în mod sigur o preocupare personală a acestuia pentru o problemă care este a fiecăruia dintre noi, inclusiv a lui Kant.

Tocmai pornind de la câteva texte ale lui Kant, îmi permit să-i fac o sugestie de a dezvolta cercetarea autorului articolului pe care l-am analizat. Textele din *Critica rațiunii pure* care interesează sunt în paragrafele 306-309 din a doua ediție. În B 306, este introdusă distincția dintre fenomen și noumen și se pune întrebarea dacă au sau nu vreo semnificație pentru cel din urmă conceptele intelectului<sup>12</sup>; în B 307, este introdusă distincția dintre noumen, în sens negativ, pentru că acesta nu este obiect al intuiției noastre sensibile și noumen, în sens pozitiv, întrucât acesta este obiect al unei intuiții non-sensibile (nichtsinnlichen Anschauung, ceea ce, lămurește Kant, trebuie interpretat ca o modalitate specială de intuiție, anume, intelectuală, „so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle”<sup>13</sup>); în B 308, este, din punctul de vedere al analizei făcute de Claudiu Băciu, textul cel mai relevant: „unde nu se poate găsi această unitate temporală, adică la noumen, întreaga folosire și orice semnificație a categoriilor încetează complet”<sup>14</sup>; în B 309, este exprimată concluzia întregii argumentări, anume că,

---

chiar în aceeași propoziție, ca exemplu de judecată a priori pură și non-pură, același enunț, *Orice schimbare are o cauză*).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>12</sup> Cf. Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 300–301.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 303.

având în vedere facultatea noastră de intuiție sensibilă, noi putem vorbi despre noumen doar în sens negativ<sup>15</sup>. Pe scurt, linia de argumentare kantiană din *Critica rațiunii pure* sfârșește la o concluzie negativă, nu numai în privința noumenului, ci și în privința accesului nostru la intuiție intelectuală și la divinitate. Lucrurile sunt însă diferite dacă le privim din perspectiva teoriei morale, așa cum apare ea în *Critica rațiunii practice*. În aceeași perspectivă a articolului pe care l-am analizat, un text semnificativ – din contextul argumentării kantiene pentru nemurirea sufletului prin necesitatea progresului nostru moral ad infinitum – este acesta: „*Cel infinit*, pentru care condiția temporală nu este nimic, vede... și sfințenia... se află întreagă într-o singură intuiție intelectuală a existenței ființelor raționale”<sup>16</sup>. Altfel spus, se păstrează aceeași raportare în privința timpului, care se aplică oamenilor, dar nu și divinității, însă, în argumentarea din *Critica rațiunii practice*, prin argumentul moral existența divinității este demonstrată și, mai mult, divinitatea joacă rolul de judecător obiectiv al conștiinței. Introducerea ideii nemuririi sufletului și a accesului la infinitatea timpului pentru sufletul nostru, din rațiuni morale, schimbă perspectiva asupra timpului față de teoria cunoașterii. Dacă această distincție în utilizarea timpului și, mai ales, în atitudinea față de intuiția intelectuală și divinitate stă în picioare<sup>17</sup>, atunci îi sugerez lui Claudiu Baci să se raporteze la problema relației dintre intuiția sensibilă, în timp, și intuiția intelectuală, din perspectiva acestei distincții; probabil și perspectivele despre timp ale diverșilor autori din istoria filosofiei s-ar ordona mai „natural”. Desigur, însă, este deplina lui libertate intelectuală de a fi în acord sau în dezacord cu cele scrise aici. Ceea ce este absolut remarcabil, adică independent de orice altă considerație, este capacitatea autorului articolului analizat de a își face ale sale probleme dintre cele mai serioase din istoria filosofiei.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, p. 303.

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, în *Gesammelte Schriften*, Georg Reimer, Berlin, 1908, vol. 5, p. 123; textul original sună astfel: „Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht, in dieser für uns endlosen Reihe, das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässiglich fodert, um seiner Gerechtigkeit in dem Anteil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu sein, ist in einer einzigen intellektuellen Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen ganz anzutreffen”.

<sup>17</sup> Indicii în sensul că această distincție în utilizarea termenului *timp* se susține găsim, de exemplu, la Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000, p. 394–398, dar ele lipsesc la un mai vechi și mai prestigios autor, Rudolf Eisler, *Kant-Lexicon*, Georg Olms, Hildesheim, 1984. Totuși, în pofida faptului că Immanuel Kant păstrează aceeași distincție între intuiția sensibilă și intuiția intelectuală, prima realizându-se printr-un progres, a doua, într-un singur act în afara timpului, există cel puțin două indicii: 1. „conținutul” moral al celor două tipuri de intuiții, 2. faptul că, pentru om, se pune nu doar problema intuiției sensibile, ci și aceea a nemuririi sufletului (unde este dificil de ocolit o altă înțelegere a condiționării temporale decât aceea sub forma intuiției sensibile) care arată că distincția pe care îi propun lui Claudiu Baci să o investigheze are o probabilitate rezonabilă de existență.

# TREI PARADIGME ALE GÂNDIRII OCCIDENTALE – O ABORDARE AXIOLOGICĂ (II)<sup>1</sup>

MARIAN GEORGE PANAIT

**Abstract:** The aim of our paper is to reconstruct three fundamental Western ways of thinking around the valuation of two entities, the community and the individual. The three paradigms considered are: the Greek one, the Christian medieval one and the modern one. The hypothesis is specified in three ways: the Greek philosophy has focused on the community; the Christian and modern thinking have focused on the individual (the person); the former on the divine individual and the latter on the human one.

**Keywords:** thinking paradigm, community, individual, valuation, virtue.

## 3. PARADIGMA CREȘTINĂ MEDIEVALĂ

Este potrivit să reamintim care sunt finalitățile acestui articol și cum anume este construit el. Ideea principală este aceea că există trei paradigme de gândire în privința relației dintre individ și comunitate: paradigma greacă, în care comunitatea este valorizată superior față de individ, paradigma creștină medievală, în care individul, ca individ divin și, pe cale de consecință, ca individ uman, este valorizat superior față de comunitate și paradigma modernă, în care individul uman este valorizat superior față de comunitate. În fiecare dintre aceste paradigme, după cum se observă chiar din intervenția termenului *valorizare*, este vorba nu doar despre descrierea unor fapte, ci și despre felul în care sunt ele valorizate. În privința acestei valorizări, am argumentat pentru paradigma greacă, și o voi face în continuare pentru cele creștină și modernă, că principalul criteriu pentru care se acordă prioritate individului sau comunității este o anumită înțelegere a virtuții/valorii<sup>2</sup>, respectiv o anumită ierarhie la nivelul acestora. Este de observat încă de pe acum că, dacă în paradigma creștină există o abordare comună cu aceea din paradigma greacă în privința acestui criteriu, în sensul că și în una și în alta se face referire la virtute, nu la valoare abstract, valorile fiind tratate mai degrabă ca specificate, iar virtuțile ca specificare a uneia fundamentale, lucrurile se schimbă radical în

---

<sup>1</sup> Prima parte a articolului a apărut în *Studii de epistemologie și de teoria valorilor*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 2015.

<sup>2</sup> A se vedea în prima parte a articolului, n. 4, pentru clarificări.

paradigma modernă în care valorile tind să treacă înaintea virtuții și este generată o veritabilă teorie pe seama lor care face mult mai dificilă tratarea împreună a acestor trei paradigme de gândire.

Am spus-o și o repet: aceste ierarhizări axiologice între individ și comunitate pot să apară la prima vedere ca niște truisme; la urma urmei, oricine este de acord că grecii au acordat prioritate polis-ului față de cetățean sau că, cel puțin în teorie, în epoca modernă, se acordă prioritate individului față de stat (înțeles weberian drept comunitate). Dar, deja din această simplă formulare, se pot observa două lucruri fundamentale. Primul este acela că atât realitățile denumite de termenul *comunitate*, cât și cele denumite de termenul *individ*, sunt diferite în paradigmele de gândire respective, pentru că utilizarea termenilor, semnificația lor este diferită. Simplu spus, la greci, accentul cade pe cetate și corelatul ei este individul cetățean. La creștini, accentul cade pe individul divin, iar comunitatea este Biserica, trupul al cărui cap este individul divin (utilizez în continuare aceste barbarisme în mod deliberat, pentru a nu prejudeca asupra a ceea ce am de spus). La moderni, individul este aproape în chip exclusiv definit prin drepturile sale, iar statul, drept comunitate, chiar în formula tare weberiană, este definit prin raportare la acesta (altminteri, termenul *Gemeinschaft*, din definiția weberiană, nu ar fi avut nici un rost), chiar dacă într-o modalitate neevidentă la prima vedere. Or, a descrie aceste realități diferite sub paradigme de gândire diferite și a le pune într-o relație nu mai este deloc un truism, un lucru de la sine înțeles, ci o sarcină deosebit de dificilă, care privește chiar fundamentele în realitate ale moralității și valorilor noastre de astăzi. Al doilea aspect fundamental privește tocmai această realitate a lucrurilor studiate. Aici, miza principală nu sunt teoriile, ci felul în care, pornind de la autori sau centre de autoritate, anumite moduri de înțelegere ale individului, respectiv comunității și ale relațiilor dintre ele, s-au difuzat în timp, impunându-se ca dominante nu numai ca paradigmă de gândire, ci și ca modalități de comportament, așteptări, finalități, de nivel moral în primul rând, dar și simplu, factual.

Altfel spus, insistând pe acest al doilea aspect, școlile de filozofie sau de oratorie grecești, spectacolele de teatru sau chiar de circ, răspândirea scrierilor autorilor antici etc., sunt cu toate mijloace de difuziune, care au generat mentalul dominant, au contribuit la apariția unor instituții și la susținerea acestora și, astfel, la imprimarea unor atitudini și comportamente, dacă nu pentru toți, atunci pentru majoritatea celor din cetatea antică. Un fenomen asemănător s-a petrecut în Biserică, aceasta fiind, prin predica preotului simplu, un bun mijloc de comunicare între marii Părinți ai Bisericii, care au decis lucrurile despre care vom vorbi în continuare, și restul creștinilor. În ce privește modernitatea, este chiar mai limpede că, fără a dispune de o instituție relativ unificată, cum este Biserica, apostolii individualismului (vom vedea la care anume ne referim, dar putem spune încă de aici că, în mintea noastră stau, în primul rând, Smith, Mill și Hayek) au avut numeroase mijloace – de la cărți și articole, la tot mai diversificatele mass media –

pentru a stabili ca dominantă valoarea individului uman în fața statului/comunității (peste tot unde ne referim la stat, avem în vedere definiția weberiană<sup>3</sup>).

Această difuziune a ideilor, care a generat de multe ori efort, conflict, nu de puține ori chiar deschis, arată foarte clar că ideile nu se impun prin ele însele și că, de exemplu, libertatea nu se cucerește cu discursuri sau doar cu discursuri. Așa stând lucrurile, cineva s-ar fi putut aștepta ca să găsească în acest articol mai degrabă o analiză a modului în care ideile s-au difuzat și s-au impus în fiecare dintre cele trei paradigme; adică, s-ar fi putut aștepta mai degrabă la un studiu sociologic despre moravuri. În schimb, acest articol este, mai degrabă, despre primul aspect, despre felul în care s-au născut ideile, despre autori și centre intelectuale cu autoritate, care au reușit să impună sau, cel puțin, să contribuie la justificarea unei paradigme de gândire, aceea greacă, în care se acordă prioritate comunității, respectiv aceea creștină și aceea modernă, în care se acordă prioritate individului, mai întâi celui divin și mai apoi celui uman. O asemenea cercetare, în care sunt studiate deplasările de semnificație ale termenilor *comunitate* și *individ*, respectiv mișcarea relației dintre realitățile denumite de acești termeni nu poate lua în seamă toate pozițiile implicate; după cum am procedat pentru descrierea paradigmei antice, studiind doar câteva momente, câțiva autori din interiorul acesteia, la fel vom face și pentru următoarele două paradigme, cea medievală și cea modernă. Mai mult, din lucrările autorilor analizați, vom selecta doar câteva poziții, acelea pe care le considerăm mai semnificative pentru relația care ne interesează, între individ și comunitate. Vom proceda ca în prima parte, aducând nu doar argumente pentru, ci și împotriva ipotezei pe care am propus-o, urmând, apoi, să le cântărim pe fiecare și să stabilim dacă pretenția pe care am formulat-o inițial se justifică prin analiza faptelor (adică a ideilor analizate).

În privința paradigmei creștine medievale, argumentarea noastră se va dezvolta pe următoarea structură: o bună parte a acesteia este dedicată stabilirii argumentului fundamental pentru care individul divin și, prin relație cu acesta, individul uman, sunt valorizați superior comunității; în această parte, o atenție specială va fi arătată termenului *persoană* și semnificațiilor acestuia, precum și problemelor care sunt legate de realitatea denumită de el; de asemenea, se va schița problema raportului dintre individ și comunitate și contra-argumentul la ideea priorității individului, anume, faptul că Biserica (comunitatea) are întâietate față de acesta; această problemă va fi dezbătută în continuarea prezentării paradigmei creștine medievale așa cum apare ea la diverși teologi și în mărturisirile de credință adoptate de sinoadele ecumenice. Din acest punct al lucrării, vom folosi termenii *persoană* și *Biserică*, întrucât acestea sunt semnificațiile predilecte atribuite *individului* și *comunității*, în paradigma de gândire creștină. Astăzi, în română, utilizarea celor doi termeni nu este deloc problematică, pentru că ea a fost stabilită în secole de contribuții ale Părinților Bisericii, ale diverșilor teologi sau filosofi ai religiei; în Antichitatea târzie, în primele secole ale creștinismului, lucrurile nu au stat deloc

<sup>3</sup> Vezi n. 44, în prima parte a acestui articol.

astfel, cel puțin pentru echivalenții grecești în special, dar și latini, mai ales ai termenului *persoană*. Tocmai această îndelungă utilizare a unor termeni ca *prosopon* sau *hypostasis*, în legătură cu disputele cristologice și trinitare este aceea care evidențiază importanța, în primul rând, a individului divin și, apoi, a celui uman, în paradigma de gândire creștină.

Înainte însă de a analiza cele câteva aspecte pe care le considerăm relevante, această evoluție a termenului *persoană*, câteva minime precizări despre disputele de astăzi în jurul său sunt necesare pentru ca să evităm reproșul că studiul pe care îl facem are doar o relevanță istorică și filologică, nu și filosofică sau, mai ales, etică. Într-adevăr, indiferent de considerațiile care se fac astăzi despre persoană, am putea susține că articolul de față are cel puțin meritul de a fi adus în atenție unele aspecte ale gândirii creștine despre persoană; mai mult, am putea pretinde chiar că diversele susțineri ale Părinților Bisericii și ale teologilor au produs, totuși, consecințe la nivelul moralei, al modului în care este conceput individul și raportul acestuia cu comunitatea. Oricând însă, unul dintre filosofi analitici de tipul celor menționați imediat ar putea argumenta că, întrucât semnificațiile termenului central, *persoană*, în analiza noastră sunt nesatisfăcător precizate sau chiar imposibil de precizat, atunci toată morala care s-a sprijinit pe el și dezvoltările teoretice de natură etică, bazate pe această morală, sunt ele însele insuficiente, obiect al unor importante corecturi. Lăsând deoparte considerațiile despre proprietatea sau improprietatea considerațiilor de natură cognitivă și axiologică făcute pe seama unei forme de viață (*Lebensform*) anterioare, ceea ce interesează este dacă poate fi apărută o concepție despre persoană compatibilă cu cea din paradigma creștină.

Un atac împotriva noțiunii de *persoană*, care se dorește a fi radical, este formulat de către Adam Morton, care argumentează că, într-o întâlnire cu un extraterestru, un pământean nu ar putea spune dacă acesta este o persoană sau o non-persoană sau ceva ce ar putea fi așezat la granița dintre acestea, astfel că, distincția persoană/non-persoană ar fi inoperantă, pentru că *persoană* ar fi un concept vag și adaugă „mai degrabă, cred că nu există deloc un concept unic”<sup>4</sup>. Un argument în favoarea acestei susțineri este acela că nu am putea da o listă scurtă a capacităților prin care ar putea fi caracterizat faptul că avem conștiința propriei persoane<sup>5</sup>; al doilea argument în favoarea susținerii sale este derivat de Morton din dificultățile argumentării în favoarea identității personale<sup>6</sup>. Morton își încheie argumentarea cu concluzia că există cel puțin două concepte despre persoană, acela al individului care își conduce propria viață, putând, de exemplu, să intre în contracte, respectiv acela de a poseda calitatea de a avea experiențe de tip uman, în baza căreia, de exemplu, și copiii pot fi considerați persoane. În opinia sa, niciunul dintre aceste concepte nu poate acoperi strict ceea ce noi considerăm persoane, în

<sup>4</sup> Adam Morton, *Why there is no Concept of a Person?*, în *The Person and the Human Mind*, Christopher Gill (ed.), Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 40.

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, p. 49.

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, p. 51–52.



primul caz este prea strâmt, în al doilea, prea larg în materie de sferă de cuprindere, de unde urmează că nu există un concept al persoanei<sup>7</sup>.

Cel puțin două întrebări sunt de pus despre această argumentare. Prima privește chiar concluzia la care ajunge Morton: dacă nu există un concept de persoană, de unde știm că prima ei accepție este prea strâmtă și că a doua este prea largă, din moment ce nu avem un concept al acesteia? Orice pretenție de a determina o sferă a unui concept ca mai cuprinzătoare sau mai restrânsă presupune o referință, iar acea referință ar trebui să fie chiar conceptul căutat. Lăsând de o parte faptul că o asemenea întrebare riscă să-l pună într-o situație de-a dreptul dificilă pe autor, a doua întrebare este chiar mai importantă: faptul că nu avem un concept despre ceva (adică un defect de cunoaștere), înseamnă că acea realitate nu există? Să ne gândim la conceptele de timp și spațiu ale lui Newton, cu care am lucrat sute de ani, care nu au fost cele mai performante dacă le comparăm cu conceptul de continuum spațiu-temporal al lui Einstein, dar au fost suficient de performante pentru fizică, și sunt încă, atât timp cât viteza de deplasare a obiectelor este mică. Lăsând gluma de o parte și considerând că un concept este, într-adevăr, un construct logic atemporal, aceasta nu înseamnă că ceea ce se află potențial într-un obiect, adică actualizabil, chiar dacă nu va fi actualizat niciodată, nu este de introdus în conceptul acelui obiect, ba, dimpotrivă. Astfel, pot avea un concept de persoană în care să existe și experiențe de sine specific umane, ca ale unui copil, dar și capacitatea de a intra în contracte, chiar dacă toți copiii de pe fața pământului (și o dată cu ei s-ar stinge umanitatea) ar muri înainte de 18 ani când li se recunoaște legal capacitatea de a intra în contracte. Un ultim argument împotriva lui Adam Morton: cele două accepții posibile ale conceptului de *persoană* le-a produs singur în cursul argumentării, fără a ține seama de faptul că există alte caracterizări ale conceptului care meritau măcar luate în seamă și care ar fi putut avea merite superioare; în plus, nu există nici o discuție despre entități care sunt introduse prin definiție și despre faptul că diverși analiști pot subscrie sau nu la una din aceste definiții. Pe scurt, Morton ar vrea să critice accepția tradițională a termenului *persoană* – o accepție despre care, într-adevăr, se pot face serioase analize –, dar nu găsește nici pe departe cele mai potrivite mijloace.

O poziție mai temeinică filosofic, dar îndreptată în aceeași direcție a respingerii semnificației tradiționale a termenului *persoană* – iar, când mă refer la acesta, am în vedere, în primul rând, definiția creștină, aceea care a influențat profund utilizările ulterioare ale termenului, definiție pe care o voi enunța mai jos, așa cum apare ea în câteva dintre lucrările semnificative cu caracter religios și teologic – o oferă mult mai reputatul Derek Parfit. Acesta nu atacă modul în care folosim termenul *persoană*, ci are în vedere chiar referința lui, persoanele reale, cărora nu le respinge existența, ci doar consideră că ne înșelăm asupra caracterului lor: „persoanele nu sunt, așa cum credem noi în mod greșit, fundamentale”<sup>8</sup>. Nucleul argumentării lui Parfit în favoarea acestei susțineri constă în afirmația că

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, p. 58–59.

<sup>8</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 444.

nu putem pretinde că toate experiențele pe care le-am trăit sunt ale unei persoane decât dacă o înțelegem pe aceasta ca pe un Ego cartezian aflat dincolo de continuitatea psihică și psihologică – în mod „straniu”, Parfit nu precizează despre ce continuitate psihică și psihologică este vorba, dacă este a cuiva sau dacă este cineva care se consideră subiectul ei sau pur și simplu se identifică cu ea – ceea ce este nepotrivit (= metafizic), acceptabil fiind a susține că există diverse relații între aceste experiențe și ale lor cu un creier anumit<sup>9</sup>. Cu certitudine, o parte din argumentarea lui Parfit este corectă, aceea despre legăturile dintre experiențe și legăturile acestora cu un anumit creier; de asemenea, cu certitudine, introducerea Ego-ului cartezian în această discuție este, pe de o parte, fără legătură cu discuția, pe de alta, totalmente neîntemeiată și înșelătoare. Am menționat la un moment dat ideea că acea continuitate psihică și psihologică este identică cu sine, dar identică cu sine într-un mod particular, care încorporează relația dintre experiențe și relația acestora cu creierul, anume, un nou nivel de conștiință, o nouă experiență psihică, care poate avea relație cu creierul și sigur are relație cu celelalte experiențe, anterioare, doar că se pune pe sine la un nivel superior de abstracțiune, ca o procesualitate de autoidentificare, poate fi o foarte bună definiție pentru persoană, care arată și rolul fundamental al acesteia și faptul că este vorba de relații între experiențele noastre și relația acestora cu creierul nostru. Corect, cu un anumit creier; dar tocmai ultima experiență – ultima în proces – a conștiinței de sine, a relaționării cu experiențele anterioare este cea care face posibilă folosirea termenului *noastră*, nu a termenului *unui*. Iar aici ne lovim de aceeași problemă ca la Morton; da, copiii vorbesc despre ei – și unii suferinzi psihici – uneori la persoana a treia, dar aceasta nu înseamnă că dezvoltarea normală a unui individ uman până la persoană umană nu se află în potență în fiecare dintre noi.

Într-o observație pe care o face în legătură cu concepțiile lui Parfit și Strawson despre identitatea personală, Chisholm își reafirmă poziția de a considera persoanele ca *entia per se*, nu ca *entia per alio* – cum procedea, în opinia sa, Parfit și mai puțin Strawson (deși, acesta din urmă îi critică poziția despre persoană)<sup>10</sup>. Aceasta este o poziție filosofică mai potrivită pentru a înțelege disputele creștine din primele veacuri purtate în încercarea de a elabora o teologie despre Hristos și despre Treime bazată, în fiecare caz, pe persoană. Într-un mod ironic – care nu exclude însă corectitudinea de limbaj și necesitatea analizei filosofice, ci le presupune, dar utilizate cu discernământ – Chisholm afirmă: „când un filosof ne spune că sinele este o colecție sau o clasă sau o structură sau un proces nu înțelege să ne spună că *el însuși* este o clasă sau o structură sau un proces”<sup>11</sup>. Nu este intenția acestui articol să retraseze istoricul discuțiilor filosofice despre persoană sau să se poziționeze de o parte sau de alta în aceste dispute; ceea ce este urmărit prin introducerea acestor considerații s-a spus mai sus, iar când

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, p. 444.

<sup>10</sup> Cf. Roderick M. Chisholm, *Person and Object*, La Salle, Open Court Publishing Company, 1979, p. 213–214, n. 37.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 20.

afirmăm că poziția lui Chisholm despre persoană permite o mai bună înțelegere a modului în care au gândit teologii creștini, nu susținem decât că pozițiile respective sunt mai apropiate, cel puțin în privința faptului că persoana există prin sine și că, astfel fiind, este, dacă nu fundamentală, atunci cel puțin importantă pentru actele noastre.

Dacă am căuta un suport astăzi în gândirea contemporană pentru modul în care gândeau Părinții Bisericii persoana, cu mare probabilitate, cel mai potrivit candidat este gândirea filosofică despre persoană a lui Robert Spaemann, pentru care, viziuni ca aceea a lui Parfit sunt reduționiste<sup>12</sup>. Spaemann reinterpretează Ego-ul cartezian într-un mod opus celui în care îl analizează Parfit: „*Cogito*-ul instantaneu nu este real... persoanele nu sunt puncte de subiectivitate instantanee; conștiința de sine instantanee este, în primul rând, rezultatul reflecției unui subiect, rezultatul unei întoarceri a numeroase conținuturi de trăire la sine însuși”<sup>13</sup>. Spaemann extinde noțiunea de *persoană* și asupra acelor ființe umane care nu sunt (încă) în măsură să realizeze această calitate a lor de a fi, prin sine, *Selbstsein*, cu conștiința de sine, pe baza iubirii creștine, cea mai importantă dintre virtuțile teologice, despre care afirmă: „că face ca celălalt să devină real pentru mine... în iubire realizăm că și celălalt este real cum suntem noi și învățăm să ne vedem pe noi înșine ca parte a lumii celuilalt, așa cum el este parte a lumii noastre”<sup>14</sup>.

Pentru continuarea argumentării, nu este necesar să adoptăm accepțiunea dată *persoanei* de către Spaemann, este suficient să lucrăm cu aceea a lui Chisholm, ba chiar, mai puțin, este suficient să recunoaștem că persoana există prin sine ca purtătoare de rațiune, de conștiință de sine, ceea ce implică și ca purtătoare de libertate și responsabilitate. Este surprinzător să observi cum, în istoria filosofiei, s-a dezvoltat o veritabilă teorie cu mari variații despre individ și principiul individuației sub care cad deopotrivă oameni și lucruri, fără ca individualul să fi fost atât de contestat precum a fost persoana; este aproape de neînțeles cum dificultăți întemeiate în privința cunoașterii sau a exprimării lingvistice în materie de persoană au fost extinse dincolo de domeniul lor, până la a contesta existența sau rolul acesteia. Din această perspectivă nu poți decât să iei în serios atenționarea lui Spaemann că mai degrabă decât să vorbim de problema heideggeriană a *Seinsvergessenheit*, ne-am preocupa de aceea a *Personvergessenheit*<sup>15</sup>. În afirmarea persoanei umane cu drepturile ei care ne este astăzi atât de apropiată și de importantă, formarea conceptului de persoană, mai întâi ca persoană divină și apoi ca persoană umană, în gândirea creștină a primelor secole este fundamentală; fără

<sup>12</sup> Cf. Holger Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 212.

<sup>13</sup> Robert Spaemann, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, în *Grundvollzüge der Person*, Hanns-Gregor Nissing (ed.), Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München, 2008, p. 19–20.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 28–29.

<sup>15</sup> Cf. Robert Spaemann, *Personen: Versuche ueber den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, p. 106.

ea, istoria noastră ar fi arătat altfel, inclusiv ceea ce credem despre individ, despre comunitate și despre raporturile dintre ele.

Există lucruri, cunoștințe etc. care, pentru mulți dintre noi, sunt de nediscutat, fac parte din plasa noastră de credințe, de opinii, ba chiar din miezul acesteia; și, totuși, filosofii le supun până și pe acestea îndoielii, cum s-ar cădea să facem cu toții. Una dintre aceste idei este aceea a superiorității divinității față de om și de natură. Pentru un individ religios, dacă se raportează la Dumnezeu, se raportează ca la ceva prin definiție superior omului; pentru analiza filosofică, există numeroase probleme care pot fi considerate asumptii ale unei asemenea poziții și care ar trebui clarificate înainte de a-ți manifesta atașamentul față de ea; de exemplu, ce este religia, ce este o anumită religie, dacă religia este definitorie pentru om, ce este divinitatea etc. etc. Cum nu a fost scopul nostru să facem o teorie a persoanei, nu este nici acela de a face o filozofie a religiei, dar nu putem trata subiectul nostru, acela al relației axiologice dintre individ și comunitate în cele trei paradigme de gândire fără ca măcar să indicăm care sunt problemele de fundal și să ne poziționăm minimal, dar suficient față de acestea.

Aici, problema în discuție este de ce ar fi divinitatea obiect de interes pentru om (mai ales că, în perioada modernă, nu au fost puțini filosofi – printre care, la noi, și Noica – care au răsturnat vorba scripturistică, ajungând să se întrebe ce este Dumnezeu pentru ca omul să se gândească la el), de ce ar fi superioară și de ce anume ar trebui să fie modelul pentru om. Aici este vorba de divinitate, de sacru (*sacer, separatul*), dincolo de „înrupările” acestuia dintr-o religie sau alta. Cu siguranță, este una dintre temele cele mai frecventate, așa că vom invoca doar poziția unei autorități în materie<sup>16</sup>, Rudolf Otto, pentru care sacrul este nu numai un dat „obiectiv”, ca *mysterium tremendum*, ca total diferitul<sup>17</sup> – adică transcendentul însuși –, ci și o categorie a priori a spiritului rațional<sup>18</sup>, nu spune nimic altceva decât că ține de natura omului să gândească în termeni religioși, să gândească sacrul și să se raporteze la el – și adaugă că face aceasta în forma superioară, în creștinism, prin Hristos, care este mai mult decât profet, este Fiul al lui Dumnezeu<sup>19</sup> –, chiar dacă această raportare se face, în primul rând, la nivelul sentimentului, sau, tocmai pentru că se face la acest nivel, taina înfricoșătoare care este divinul are valoarea absolută în fața omului. Rudolf Otto pune ca motto al capitolului V despre *mysterium tremendum* un citat din predicatorul și scriitorul luteran din secolul XVIII, Gerhard Tersteegen: „Ein begriffener Gott ist kein Gott”<sup>20</sup>, care exprimă

<sup>16</sup> Diversele poziții amintite aici și, mai ales, preferințele exprimate pentru una sau alta dintre ele sunt formulate pentru că sunt considerate de autor ca instrumentele cele mai bune pentru a ajunge la finalitățile cercetării, nicidecum pentru că ar exprima pozițiile pe care acesta însuși le are față de problemele respective; fiecare dintre ele sunt teme distincte care necesită serioasă considerație de sine stătătoare.

<sup>17</sup> Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau, Trewendt u. Granier, 1920, p. 28–29.

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, p. 205.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*, p. 208.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 28.

foarte bine nu numai poziția despre sacru a lui Rudolf Otto, ci și modul în care este înțeleasă persoana, în special persoana divină, în creștinism, anume, ca o realitate care nu poate fi cunoscută până la capăt; citatul exprimă bine punctul sensibil al concepției creștine despre persoană, punct care este atacat în poziții ca aceea a lui Parfit<sup>21</sup>.

Știm deja câteva lucruri despre persoană: că există prin sine, că are o natură rațională, conștiință de sine, că în actele ei repetate își totalizează experiența anterioară și că, făcând aceasta, își manifestă libertatea. Am ajuns să vedem dacă nu cum gândeste despre divinitate orice om, cel puțin, cum gândeste despre divinitate omul credincios, adică am ajuns să știm care este mentalitatea dominantă a creștinului de la sfârșitul antichității, anume, aceea că există separat de noi o divinitate care are superioritate absolută, a cărei prezență ne este dată a priori. Urmează să arătăm cum, în creștinism, acestei divinități s-a ajuns să i se atribuie caracterul personal și cum, odată ce scripturistic se afirmă că omul este creat după imaginea lui Dumnezeu, s-a impus ideea că și el este persoană, având astfel dată, pe de o parte, superioritatea absolută a lui Dumnezeu ca persoană față de creatură, iar, pe de alta, date a priori, prin imagine, nu numai prezența acestuia pentru noi, ci și structura și valoarea noastră ca indivizi umani și ca parte a comunității, a Bisericii.

Termenul de *persoană* cu utilizarea schițată mai sus a fost impus de teologii creștini ai primelor veacuri, dar aceștia s-au folosit de două temeiuri, acela scripturistic, nu numai al Noului, ci și al Vechiului Testament și de tradiția apostolică. La rândul său, textul Noului Testament propune, în primul rând prin logia lui Iisus – atât cât pot fi reconstituite cu oarecare grad de certitudine, cel mai probabil, câteva zeci<sup>22</sup> – o legătură strânsă între legea iudaică, între mozaism și creștinism. Ca în cazurile anterioare, problema noastră nu este de a face studiul istorico-critic al textelor vetero și neo-testamentare<sup>23</sup>, ci de a arăta care sunt liniile

<sup>21</sup> Capacitatea pe care o recunoaștem cu toții persoanei umane de a reconsidera și, mai ales, a se reconsidera pe sine permanent dintr-un punct ulterior în timp și dintr-o poziție cognitivă superioară și integratoare față de cele anterioare poate reprezenta o explicitare acceptabilă chiar analitic a faptului că persoana are mereu un rest; acest „rest” al ei nu trebuie interpretat neapărat ca un dat imuabil ca un „pietrol” sacru pe care s-ar sprijini tot ceea ce suntem, pe care n-am putea să-l cuprindem vreodată; a ignora în asemenea măsură procesualitatea persoanei umane poate fi, în ultimă instanță, socotit chiar dăunător pentru înțelegerea a ceea ce suntem fiecare dintre noi.

<sup>22</sup> A se vedea pentru aceasta Burton L. Mack, *The Book of Q & Christian Origins*, San Francisco, Harper, 1993; Maurice Casey, *An Aramaic Approach to Q Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 și site-ul <http://homes.chass.utoronto.ca/~kloppen/iquqet.htm>, unde figurează o introducere a problemei și respectivele logia.

<sup>23</sup> Cine dorește să facă acest lucru, se poate folosi de texte ca Biblia Hebraica Stuttgartensia sau de Novum Testamentum Graece, editate de Societatea Biblică Germană la Stuttgart, fiecare în numeroase ediții și de instrumente ca Ernst Wuerthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Wuertembergische Bibel anstalt, Stuttgart, 1988; Kurt Aland, Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1981; Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden, 4 Vol., 1994–2000; Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Zondervan, Grand Rapids,

mari ale evoluției gândirii religioase de la mozaism la creștinism și, mai ales, în interiorul acestuia din urmă, prin care s-a ajuns în special în disputele cristologice și trinitare din secolele III–V la a gândi divinitatea ca pe o persoană și omul creat de aceasta după chipul/imaginea ei de asemenea ca pe o persoană, punându-l ca persoană înaintea comunității, în primul rând pe Dumnezeu, făcând din Hristos capul Bisericii, o comunitate creștină care îi este trup și din om un subiect liber și responsabil.

Poziția de absolută superioritate a divinității în fața comunității credincioșilor mozaici este exprimată în primele dintre cele zece porunci: „Eu sunt Domnul Dumnezeu Tău... Să nu ai alți dumnezei afară de Mine; să nu-ți faci chip cioplit... să nu te închini acelora [obiectelor naturale transformate în idoli] și să nu slujești lor... să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert” (Ieșirea, 20, 2–7); poruncile care ne interesează se repetă, aproape la fel, în Deuteronom, 5, 6–11. Aceasta arată că, independent de tradițiile de redactare ale Vechiului Testament, poziția divinității este una fundamentală: este transcendent în chip absolut, orice naturalism sau panteism este respins ca idolatrie, pretinde respect absolut față de valoarea sa absolută. Una dintre expresiile cele mai puternice ale caracterului sacru, în sensul lui Otto, este celebrul răspuns pe care i-l dă Dumnezeu lui Moise, care vrea să știe cine este Acesta: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Ieșirea, 3, 14), *Eu sunt Cel ce sunt*, numele lui Yahve este numele identității ființiale cu sine, în care nu există niciuna dintre determinațiile cu care suntem familiarizați, nu este, în primul rând, nici o caracteristică de natură temporală, de felul devenirii sau alterității. O asemenea auto-affirmare a divinității este un *mysterium tremendum* pentru credincios.

Este absolut remarcabil faptul că Hristos afirmă, într-una dintre cele mai importante intervenții ale Sale, *Predica de pe Munte*: „Să nu credeți că am venit să stric Legea sau proorocii; nu am venit să stric, ci să împlinesc... până ce va trece cerul și pământul, o iotă sau o cirtă nu va trece din Lege” (Matei, 5, 17–18), însușindu-și legea mozaică, poruncile date de Dumnezeu poporului ales și modul în care divinitatea se autodefineste. Mai mult, Hristos, în dispută cu învățații iudeilor, le spune acestora, care îl acuză că este posedat de diavol, că este trimisul lui Dumnezeu și, de aceea, cei ce cred în El, nu vor muri, chiar dacă Avraam și proorocii au murit, folosind următoarea exprimare: „mai înainte de a se face Avraam, Eu sunt” (Ioan, 8, 58).

Să analizăm puțin această afirmație a lui Hristos, comparativ cu aceea a lui Yahve; trebuie recunoscut că Cel din urmă se definește mai degrabă în modul în

---

1975; R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy (eds.), *Nuovo Grande Comentario Biblico*, Queriniana, Brescia, 2002; G. Kittel, G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1964–1976; G. V. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961; numeroase resurse se află și la adresa <http://www.biblehub.com/>. În ce mă privește, am folosit pentru textele scripturistice Biblia sinodală, editată în 1914, la București, la Tipografia Cărilor Bisericești, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, *The New Oxford Annotated Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2010 și *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2004; însă, nivelul de analiză de care sunt interesat permite utilizarea practic a oricăreia dintre numeroasele versiuni ale Bibliei.

care Parmenide definește ființa, ca identică cu sine, dar, în același timp, Dumnezeu se manifestă, de exemplu, chiar atunci când se autodefinește pentru Moise, se arată în forma rugului aprins. Hristos este, dogmatic vorbind, pentru credincioși după formularea simbolului de credință fără de tăgadă o persoană divină cu două naturi, umană și divină neamestecate; altfel spus, cum zicea chiar Rudolf Otto, sacrul ajunge să se arate, să se manifeste mai mult decât prin prooroci, prin Fiu, dar, ca persoană divină, nu încetează să fie complet diferitul, iar aceasta este exprimat prin ἐγώ ειμί, prin prezentul persoanei I, care Îl plasează ca pe Dumnezeu în afară de timp, de naștere, de apariție și dispariție, care sunt lotul creaturii<sup>24</sup>. Și, totuși, ca Yahve, care este identic cu sine – iar această identitate este covârșitoare față de manifestările sale – Hristos este Dumnezeu identic cu sine, dar și persoană divină prezentă printre noi; această atribuire a unui caracter personal divinității, dimpreună cu acela de a fi întrupată, este o trecere religioasă de maximă importanță în privința modului în care este gândită divinitatea și, pe cale de consecință, omul; iar, în funcție de acestea, pur și simplu se orientează pentru mai bine de un mileniu, pentru aproape două, educația, cultura, valorile noastre, odată cu valorizarea individului, fie el și divin într-o primă mișcare, superioară față de comunitate.

Tot în Biblie, atât în Vechiul, cât, mai ales, în Noul Testament, găsim și temeiul trecerii teologilor creștini de la a afirma importanța absolută a persoanei divine, la a susține importanța, relativă la Dumnezeu, a persoanei umane. Chiar în *Facerea*, 1, 26-27, se face referire în mod repetat la faptul că Dumnezeu a socotit să îl creeze pe om אֱדָמָה, *după imaginea Noastră* și a făcut acest lucru creându-l אֶלֶּהֶם, *după imaginea Sa*, ceea ce, în contextul interdicției mozaice de reprezentare

<sup>24</sup> Trebuie atras atenția că introducerea unui element temporal, *înainte de*, este făcută prin referire la Avraam, la un om, chiar dacă este vorba de unul dintre părinții biblici care, după Matei, 1, 1, se află la originea liniei davidiene, din care face parte și Iisus, în timp ce *eu sunt* este introdus pentru a-l desemna pe Hristos ca Dumnezeu. Dacă ținem seama de teoria celor două surse, Q și Marcu, ca surse pentru Matei și Luca, și de împrejurarea că *Faptele Apostolilor* sunt atribuite lui Luca și toate acestea trei (cele două *Evangelii* și *Faptele*), în special, *Faptele* sunt scrise la câteva decenii după epistolele pauline, adică, dacă ținem seama de pozițiile care sunt actualmente acceptate de majoritatea exegeților, trebuie să recunoaștem că, atât genealogia lui Iisus, cât și afirmarea unei calități a lui Hristos pe care o are Yahve, atemporalitatea, sunt elaborări teologice realizate relativ rapid, pe seama unor fapte istorice și logia ale lui Iisus, care, așa cum sunt prezente în Q și în Marcu, nu exprimau direct aceste poziții, ci doar le permiteau ca interpretări. Textul *Evangeliei* după Ioan este o asemenea prelucrare teologică, mai elaborată decât Matei, Luca și *Faptele*; cel mai evident exemplu este chiar istorisirea originii lui Hristos, care, la Matei și la Luca – în două variante care nu se suprapun – este reprodusă o genealogie a lui Iisus, care trimite mai degrabă la iudaism, în timp ce, la Ioan, este prezentă o veritabilă revoluție, Hristos este Verbul și este Principiul, în aceeași măsură în care este Dumnezeu Tatăl: la început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul (Ioan, 1, 1). Acest text scripturistic este un temei suficient pentru dezvoltările cristologice ulterioare privind persoana lui Hristos, precum și pentru cele trinitare, privind aceeași persoană, alături de persoana Tatălui și a Duhului Sfânt; dar nu trebuie uitat că acest text este scris la două generații după moartea lui Hristos, adică la sfârșitul primului secol, și, mai ales, nu trebuie uitat că reprezintă o prelucrare a tradiției scrise și orale. A se vedea pentru aceste probleme Raymond Brown, S.S., *The Birth of the Messiah*, op. cit., p. 26–29; Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1963, p. 297–313.

printr-o imagine a lui Yahve și, încă mai puternic, al interdicției de a reprezenta ca o imagine a unei divinități pe altcineva sau pe altceva decât Yahve<sup>25</sup> (distincția făcută în traducerea greacă între utilizarea termenilor εἰκὼν, pentru ocurențele de primul tip, și εἰδωλον, pentru cele de al doilea tip, este fundamentală și semnificativă<sup>26</sup>) necesită o explicație. Utilizarea termenului de *imagine* a lui Dumnezeu pentru om apare în legătură cu actul creației divine și este permisă pentru că semnifică poziția de superioritate a omului față de creatură și de apropiere a lui față de Dumnezeu. Este deja un pas important pe calea genezei semnificației creștine de persoană pentru termeni ca *prosopon* sau *hypostasis*, care, în utilizarea laică greacă, aveau cu totul alte semnificații decât cea propusă de teologii creștini.

Este doar un pas, dar unul important, pentru că, deja înțeles astfel, omul se presupune că se bucură de libertate față de natură. Desigur, filosofii nu au așteptat gândirea analitică de astăzi pentru a contesta o asemenea ordine de întemeiere, de la divinitate, la om, deja Xenofan obișnuia să spună că, dacă boii ar avea zei, i-ar face cu chipul lor, întorcând ordinea determinării. Nu acest aspect este important aici, ci faptul că, printr-o asemenea afirmație, transferul de valorizare, de la divinitate la om, se realizează, aducându-i acestuia din urmă o poziție specială în lume, una care să-i permită să se afirme ca subiect al acțiunilor sale, ca având libertate și responsabilitate. Acest transfer de valorizare a avut loc cu atât mai mult în Noul Testament și s-a petrecut în paralel cu evidențierea caracterului personal al divinității, în particular, în persoana lui Hristos. Una dintre afirmările cele mai puternice ale valorii omului, prin modul în care este poziționat față de Dumnezeu, este în *Faptele Apostolilor*, 17, 29: γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ Θεοῦ, *deci, fiind neam de Dumnezeu...* Termenul este foarte tare, a te înrudi cu Dumnezeu chiar prin naștere; dar, să nu uităm că Hristos, în repetate rânduri, ne-a numit *fii ai lui Dumnezeu*, chiar dacă, prin aceasta, nu înțelegea că am fi astfel în modul propriu în care este El.

O evoluție care trebuie menționată privește chiar înțelegerea lui Hristos, trecerea de la concepția iudaică despre acesta ca uns al lui Dumnezeu, Messia, la susținerea că este el însuși Dumnezeu, o persoană a Treimii; această evoluție se poate observa de la Vechiul Testament, la scrisorile lui Pavel și, apoi, la Evanghelia lui Ioan. În Vechiul Testament, Messia este doar trimisul lui Dumnezeu, mai presus de profeți, dar nu identic cu Yahve; la Pavel, Coloseni, 1, 15, este folosită despre Hristos expresia prezentă și în alte locuri în Noul Testament, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, *chip al lui Dumnezeu*, dar nu în același fel în care este și omul, ci, în același verset și în cel următor se spune că El este primul născut înainte de tot restul creației și că, prin El s-a făcut toată creația. Nu suntem încă în poziția în care teologia creștină a evoluat atât de mult încât să-L interpreteze pe Hristos ca fiind Dumnezeu însuși; încă textul lui Pavel suportă analogii cu diversele emanații de tip neoplatonician sau cu Înțelepciunea divină, care nu este

<sup>25</sup> Pentru aceste aspecte, a se vedea Kittel, *op. cit.*, εἰκὼν, εἰδωλον.

<sup>26</sup> A se vedea W. Mundle, εἰδωλον și O. Flender, εἰκὼν, în Brown, *op. cit.*, vol. II, p. 284–288.



străină iudaismului<sup>27</sup>. Câteva zeci de ani mai târziu, teologia creștină făcuse deja mari pași, astfel încât, în Evanghelia după Ioan, 14, 9-10, Hristos, răspunzându-i lui Filip, care îi cere să i-l arate pe Tatăl, îi spune acestuia că cine îl vede pe El, îl vede pe Tatăl, pentru că El se află în Tatăl și Tatăl în El. Fără îndoială, divinitatea lui Hristos este mărturisită în Noul Testament și, odată cu ea, valoarea absolută a Acestuia și, prin relația cu El, și valoarea noastră, ca oameni ce l-am văzut pe Dumnezeu, văzând-L pe Hristos și suntem fii Lui. Efortul care mai rămânea de făcut era să se precizeze mai clar ceea ce ne interesează aici despre individualitate, că Hristos și că omul sunt, fiecare, persoană; aceasta s-a făcut, în primele secole creștine, mai ales, prin disputele cristologice și trinitare.

Dacă ne uităm din perspectiva de astăzi la definițiile dogmatice care îl privesc pe Hristos sau pe Dumnezeu ca Treime, lucrurile apar clare: Hristos este o persoană divină, cu două naturi perfecte, divină și umană (cu singura diferență că aceasta umană nu este supusă păcatului), iar Dumnezeu, așa cum spune formula, *mia ousia trias hypostaseis*, o substanță, trei persoane, este unic – și, astfel, se respectă condiția monoteismului – prin substanță și trei, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, ca persoane. De asemenea, este limpede că termenii care s-au impus în Răsărit, respectiv Apus, sunt *ousia*, respectiv *substantia* și *hypostasis*, respectiv *persona*; însă, în primele secole creștine, nu numai că acești termeni nu s-au impus cu ușurință, ci au provocat puternice dezbateri. Pentru credinciosul care se afundă în literatura privind sinoadele ecumenice sau lucrările Părinților Bisericești, devine rapid evident că are de înfruntat o veritabilă luptă între Părinții Bisericii, între episcopii vremii, dintre care, unii ajung să fie calificați drept sfinți și alții ca eretici, tocmai în jurul stabilirii mărturisirilor de credință privind persoana lui Hristos și persoanele treimice. Credinciosul va trebui să fie foarte tare în credința lui pentru a crede că harul divin a ales un drum atât de întortocheat – de unde și vorba *neștiute sunt căile Domnului*, care, uneori, arată ca un labirint – pentru a se pogori asupra episcopilor și a ajunge ca, până la urmă, la Sinodul de la Calcedon, să rezolve aceste probleme. Pe noi însă nu ne interesează aceste aspecte, oricât de fascinante ar fi ele, ci faptul că tocmai această luptă de sute de ani – între persoane care, în primele trei secole, s-au bucurat de autoritate mai degrabă doar în sânul unei Biserici prigonite, iar, în următoarele două veacuri, au fost personalități dintre cele mai importante, recunoscute nu doar religios, în Biserică, ci și în Imperiul Roman – a făcut să se impună accepția de persoană a termenului *persona/prosopon/hypostasis*, o accepție pe care o utilizăm predominant și astăzi. Tocmai disputele extrem de active între personalități de primă mărime pe durata a câteva secole, dispute care au implicat atât gânditori de limbă greacă, cât și de limbă latină, au

<sup>27</sup> A se vedea pentru acestea, James H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1992; Jacob Neusner, William Scott Green, Ernest S. Frerichs, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Raymond E. Brown, S.S., *The Birth of the Messiah*, New York, Doubleday, 1993.

făcut ca folosirea termenului impusă de Biserică în secolele V–VI să devină dominantă și au contribuit din plin la atribuirea unei superiorități absolute axiologice Dumnezeuului personal prin raportare la comunitatea care era Biserica. Există o mare probabilitate ca, în lipsa acestor dispute, succesul formulelor dogmatice la nivelul Bisericii și al mentalităților colective să nu fi fost atât de mare. Este un fenomen care s-a petrecut pe parcursul a sute de ani și care a pornit de la definirea lui Hristos și a Treimii și, odată ce s-a obținut o definiție pentru persoană, în baza faptului că omul este creat după Chipul lui Dumnezeu, s-a extins și asupra acestuia (după cum s-a extins și asupra altor naturi raționale, ca îngerii), un fenomen care are o paralelă în cele câteva sute de ani în care s-a impus raportul dintre comunitate și individ, cu superioritatea primeia, sub forma raportului dintre polis și cetățean în Grecia veche, unde a fost vorba, de asemenea, de secole de discuții, analize, între cele mai importante minți ale epocii, filosofi, retori, sofști.

Primul care folosește în Apus termenul *persoană/persona* este Tertulian în *Adversus Praxean*, 12, 3, într-un context trinitarian, în care se referă la Fiul ca *secunda persona* a Treimii, după ce, la 2, 4, vorbește despre unitatea în Treime asigurată de substanță<sup>28</sup>; este prima formulare clară a doctrinei trinitare care va fi impusă cu forță, abia două veacuri mai târziu, în Sinodul de la Calcedon. Chiar dacă la acest Sinod, după cum vom vedea imediat, s-a introdus o terminologie care clarifica lucrurile în materie cristologică și trinitară, totuși, semnificația termenului *prosopon/hypostasis* nu a fost precizată; o definiție clară a persoanei o întâlnim prima dată la Boethius, într-un tratat teologic, *Contra Eutychen et Nestorium*, în care, după ce introduce definiția pentru natură, „natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt”<sup>29</sup>, drept ceea ce aparține lucrurilor și poate fi înțeles de minte, și discută alte definiții posibile ale acesteia, între care una prin care natura se aplică drept predicat doar substanței, „natura est vel quod facere vel quod pati possit”<sup>30</sup>, adică natura este ceea ce actualizează sau poate fi actualizat (iar aceasta este luată de Boethius ca o definiție pentru substanță), introduce definiția pentru persoană: „naturae rationabilis individua substantia”<sup>31</sup>, adică, substanța individuală cu natură rațională. Chiar în continuarea definiției pe care o introduce pentru persoană – definiție pe care vor construi toți teologii ulterior și care reprezintă chiar nucleul celei mai răspândite înțelegeri contemporane a persoanei, ca fiind o entitate rațională, capabilă, în baza acestui fapt de libertate și responsabilitate – Boethius arată că termenul pe care îl folosește el, *persona*, este traducerea termenului grecesc *hypostasis*, care apare în mărturisirile de credință și canoanele sinodale, alături de *prosopon*, pentru a denumi persoana lui Hristos, în

<sup>28</sup> Cf. Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Adversus Praxean*, în [http://www.tertullian.org/latin/adversus\\_praxean.htm](http://www.tertullian.org/latin/adversus_praxean.htm).

<sup>29</sup> Anicius Manlius Severinus Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, 1, 9–10, în Boethius, *The Theological Tractates*, Cambridge, Harvard University Press, 1968, p. 78.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 1, 25, p. 78.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 3, 4–5, p. 84.

particular, și, în general, cele trei persoane ale lui Dumnezeu. Astfel, Boethius extinde definiția pe care o dă persoanei și peste utilizările orientale, grecești ale termenului și contribuie substanțial, așa cum s-a petrecut și cu participarea Romei la Sinodul de la Calcedon, la impunerea folosirii termenului *hypostasis*, dar, mai ales, la înțelegerea personală a divinității, la conjugarea dintre ideea de valoare absolută a divinității și aceea că divinitatea este o persoană cu valoare de model pentru om.

În Răsărit, lucrurile au stat mai dificil, pe de o parte, pentru că este tocmai terenul în care s-a născut și s-a răspândit creștinismul, generând încă din primele secole numeroase orientări, pe de alta, pentru că tradițiile culturale, bogăția de personalități și idei este mai mare decât în Apus. În aceste condiții, nu trebuie să ne surprindă că vom vedea folosiți atât termenul de *prosopon*, cât și pe cel de *hypostasis*, în numeroasele dispute între marii teologi din Alexandria, Clement, Origen, Atanasie, Chiril sau, din Capadocia și Constantinopol, Ioan Hrisostom, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazians, Grigore de Nyssa și ereziarhi, ca Arius și Nestorie (el însuși episcop la Constantinopol o vreme), după cum, nu trebuie să ne surprindă că, până și marii teologi, socotiți azi Părinți ai Bisericii, au oscilat în pozițiile lor, au avut reformulări, iar acestea s-au văzut chiar în formulele de credință adoptate la Sinoadele Ecumenice<sup>32</sup>. Personalități ca acestea menționate au fost corifeii Sinoadelor Ecumenice; au contribuit la stabilirea formulelor de credință în mod decisiv, chiar dacă, uneori, aceste formule s-au impus ca urmare a unor puternice contradicții sau chiar a unor intervenții imperiale (mai ales atunci când reprezentanții Episcopului de Roma au lipsit). Sinodul Ecumenic de la Niceea din 325 este un bun exemplu despre modul în care s-au desfășurat Sinoadele Ecumenice, de cele mai multe ori, dacă nu în Palatul Imperial, atunci sub puternica influență a împăratului<sup>33</sup>, adunând sute de episcopi (în cazul celui de la Niceea, 318), care aveau, de regulă, mai multe opinii despre materiile de credință aflate în discuție și ajungeau, până la urmă, să le pună în două poziții principale, de exemplu, la Niceea, cele două poziții opuse au fost cea Ariană și cea Ortodoxă, reprezentată de Alexandru, Episcopul Alexandriei; cea mai importantă temă a fost dezbaterea asupra lui Hristos, ca Logos divin, arienii susținând că este creatură și,

<sup>32</sup> Pentru aspectele privind disputele cristologice, a se vedea Gerald O'Collins S.J., *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 2009, în special, p. 158–205; iar pentru aspectele privind disputele trinitare, Stephen T. Davis, Daniel Kendall SJ, Gerald O'Collins SJ (eds.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford, Oxford University Press, 2002, în special, p. 1–25, p. 179–201 și p. 99–121. O tratare aproape exhaustivă, deși sumară, pentru că este vorba de un dicționar, a felului în care Părinții greci au utilizat termenul *prosopon*, respectiv *hypostasis*, în cristologie și în teologia trinitară, găsim la G. V. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, op. cit., astfel: pentru *prosopon*, folosit în teologia trinitară, accepțiunea IX, p. 1187, folosit în cristologie, accepțiunea X, p. 1188; pentru *hypostasis*, în teologia trinitară, accepțiunea II, p. 1456–1458, iar, pentru cristologie, accepțiunea III, p. 1458–1461.

<sup>33</sup> De exemplu, Sinodul Ecumenic de la Niceea a fost convocat de Constantin, care a avut grijă ca Episcopul Romei, Silvestru, sau reprezentanții săi, să nu se prezinte.

prin urmare, a avut un început și este supus schimbărilor, ortodocșii susținând, dimpotrivă, că este de aceeași natură cu Tatăl, fiind născut și nu făcut și, prin urmare, este imutabil ca Acesta<sup>34</sup>. Mărturisirea de credință a celor 318 Părinți este centrată pe persoana lui Hristos, despre care se afirmă că este de aceeași substanță cu Tatăl, singurul născut, întrupat, mort și înviat în a treia zi, pentru salvarea creștinilor; Tatăl este amintit la început ca obiect al credinței, iar, la final Duhul Sfânt<sup>35</sup>. Este semnificativ faptul că, la prima întâlnire ecumenică, episcopii s-au concentrat pe caracterul divin și personal al lui Hristos, această persoană divină care, pe de o parte, participă la Treime, pe de alta, se întrupează și asumă, pe lângă natura divină, natura umană; adică, s-au concentrat pe ceea ce este esența creștinismului. În 381, Teodosiu și asociatul său la domnie, Gratianus, au încurajat strângerea la Constantinopol a aproximativ 150 de episcopi, cu intenția de a întări mărturisirea de credință de la Niceea și lupta împotriva arianismului<sup>36</sup>. Simbolul de credință adoptat este concentrat, de asemenea, pe persoana lui Hristos, reluându-se, practic, formulele de la Niceea, dar adăugându-se referiri la Fecioara Maria și nașterea virginală a lui Hristos prin Sfântul Duh și, de asemenea, se insistă asupra operei salvifice a Duhului Sfânt, spunându-se că acesta porcede de la Tatăl, și se introduce, de asemenea, o referire la credința în Biserica una, sfântă, catolică și apostolică<sup>37</sup>. Sinodul Ecumenic de la Efes, din 431, a fost convocat de către Împăratul Teodosiu II, cel mai probabil, la îndemnul Episcopului de Constantinopol, care avea să devină un ereziarh, Nestorie, în legătură cu cristologia; au fost invitați chiar Papa și Augustin; cel din urmă a murit înainte de a putea ajunge, iar Papa a trimis soli. Aranjamentul lui Nestorie, care era deja suspect de erezie, a fost împiedicat de Chiril al Alexandriei, care, mai mult cu forța, a adus pe 22 iunie un grup de episcopi egipteni la Efes și a reușit ca 197 de episcopi prezenți să aprobe condamnarea lui Nestorie și formula cristologică care era susținută de alexandrini și care va deveni ortodoxă<sup>38</sup>. Definiția de credință a Sinodului cere respectarea termenilor în care era definit Hristos încă de la Niceea și, în plus, Sinodul adoptă 12 anateme, prin care precizează ce nu se poate spune despre Hristos, sub pedeapsa anatemizării<sup>39</sup>. Sinodul Ecumenic de la Calcedon, din 451, s-a ținut sub o influență puternică a trimișilor Papei Leon și este primul la care terminologia greacă împrumutată de la filosofia elenistică este clar adaptată nevoilor Bisericii Creștine<sup>40</sup>. Mărturisirea de

<sup>34</sup> Cf. Giuseppe Alberigo (ed.), *Decisioni dei Concili Ecumenici*, Novara, De Agostini, 2013, p. 20–21.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, p. 107.

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, p. 25.

<sup>37</sup> Cf. *ibidem*, p. 116.

<sup>38</sup> Cf. *ibidem*, p. 28–29; de altminteri, această formulă era în acord cu mărturisirile de credință de la Niceea și Constantinopol, iar Nestorie fusese condamnat deja de sinoade locale de la Roma și din Egipt.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, p. 131–132 și 135.

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*, p. 31–32.

credință a acestui Sinod este una dintre cele mai bine întemeiate – adică nu doar exprimate, ci enunțat și pe ce se bazează și ce urmărește. Chiar dacă ea este în continuare centrată pe persoana lui Hristos și chiar dacă în ea apar și termenul *prosopon* și termenul *hypostasis* – legate prin conjuncție, ceea ce indică, încă, o anumită slăbiciune –, de data aceasta, Părinții sunt în mod clar conștienți de toată importanța deciziilor pe care le iau, iar limbajul, cel puțin, este mult mai clar și mai decis<sup>41</sup>.

Sinodul Ecumenic de la Constantinopol II, din 553, ale cărui acte originale nu s-au păstrat, ci doar o traducere latină, la care au participat aproximativ 160 de episcopi, a obținut cu greu acordul Papei Virgiliu, care a trimis doar scrisori Sinodului<sup>42</sup>. Sinodul a reconfirmat vechile mărturisiri de credință și a adoptat un număr de 14 anateme, dintre care, prima se referă la condamnarea celor care nu recunosc Sfânta Treime, ca fiind alcătuită din trei persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, care au o singură substanță (din nou, apar cei doi termeni, *hypostasis* și *prosopon*, cel de-al doilea ca o opoziție la primul)<sup>43</sup>. Opera făcută de Sinoadele Ecumenice a contribuit, la fel de mult ca aceea a marilor teologi, la impunerea concepției despre Dumnezeu ca persoană, anume, ca persoană cu valoarea absolută, în fața Bisericii, înțelegând ca trup al lui Hristos. Dacă lucrările marilor teologi vor fi avut o circulație mai limitată, mesajele aduse de episcopi preoților și credincioșilor în parohii au contribuit substanțial la impunerea acestui mod de a gândi pentru mai bine de un mileniu, chiar pentru două.

Această evoluție, după cum vedem, este lungă și contradictorie – dar tocmai aceste caractere ale ei o fac să fie foarte importantă pentru difuziunea și impunerea ideii de divinitate personală și cu valoare absolută, după a cărei imagine este creat omul – și ea poate fi, pe de o parte, exemplificată cu faptul că, în opera unor mari teologi, există, de-a lungul timpului, oscilații în privința termenilor folosiți și, mai ales, în privința semnificațiilor date acestora, pe de alta, cu faptul că, între acești teologi, nu doar între ei și ereziarhi, există diferențe importante de formulare. De exemplu, Augustin folosește formula cristologică ortodoxă târziu și oarecum în trecere într-unul din discursurile sale liturgice: „Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae”<sup>44</sup>, adică, *cel care este om, este, de asemenea, Dumnezeu și cel care este Dumnezeu este, de asemenea, om: nu prin confundarea naturii, ci prin unitatea persoanei*. Alte precizări asupra termenului de *persoană* sunt făcute de Augustin în *Despre Treime*, la care a scris peste 20 de ani și în care formulele utilizate sunt mai apropiate de definițiile dogmatice decât în lucrările de tinerețe. Relevante pentru problema care ne interesează sunt, în special, pasajele din *De Trinitate*, VII, 6, 11–12, în care,

<sup>41</sup> Cf. *ibidem*, p. 148–151, în special, p. 150.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, p. 35.

<sup>43</sup> Cf. *ibidem*, p. 165.

<sup>44</sup> Aurelius Augustinus, *Sermo 186, In Natali Domini*, 1, în <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>.

Augustin, după ce semnaleză faptul că *hypostasis* înseamnă *substanță*, mai degrabă decât persoană, care ar fi denumit de *prosopon*, le concede grecilor (orientalilor) folosirea lui *hypostasis* ca fiind mai potrivită limbii lor<sup>45</sup>, afirmă: „non enim maior essentia est Pater et Filius simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive Personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis”<sup>46</sup>, adică, *esența Tatălui și a Fiului nu este mai mare decât a Tatălui singur sau a Fiului singur, ci, aceste trei substanțe sau persoane, dacă este să le spunem așa, sunt egale cu una singură*. În continuarea considerațiilor despre raporturile dintre persoane și cu substanța unică a divinității în Treime, Augustin scrie despre faptul că omul este imaginea lui Dumnezeu ca Treime, pentru că este creat de către aceasta: „sed ut facerent Pater et Filius et Spiritus Sanctus ad imaginem ergo Patris et Filii et Spiritus Sancti ut subsisteret homo imago Dei”<sup>47</sup>.

Se pot da numeroase exemple pe lângă acesta augustinian despre felul în care teologii creștini au contribuit la teoretizarea și difuzarea ideii de divinitate personală cu valoare absolută<sup>48</sup>, există însă limite ce nu pot fi depășite în spațiul acordat, astfel că invocăm doar tratamentul pe care îl face Toma din Aquino definiției date de Boethius persoanei; pasajul relevant este *Quaestio 29 din Prima Pars a Summa Theologiae*, unde, după obiceiul său, Toma invocă un text pe care vrea să-l apere, expune obiecțiile față de acesta, apoi le răspunde, înlăturând pe rând obiecțiile și consolidând teza examinată; însă, procedând astfel, Toma are ocazia să precizeze teza analizată și să-și propună aportul la aceasta. În cazul definiției persoanei dată de Boethius, este vorba de numeroase legături pe care le face cu Aristotel, cu înțelegerea termenilor *natură*, *substanță*, *substanță individuală* etc., dar ceea ce apare ca mai relevant pentru prezenta analiză este faptul că Toma subliniază, în legătură cu substanțele individuale raționale, că „habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt”<sup>49</sup>, adică, sunt stăpâne

<sup>45</sup> Reamintim că încă la acea epocă, în Orient, marii Părinți foloseau deopotrivă și *prosopon* și *hypostasis*, după cum am văzut, chiar în mărturisirile de credință ale sinoadelor ecumenice, iar termenul *hypostasis* se va impune abia de la finalul epocii patristice.

<sup>46</sup> Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, VII, 6, 11, în <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>. Este potrivit să observăm nesiguranțele terminologice în textul augustinian și dificultatea cu care poate fi recunoscută formula dogmatic ortodoxă în aceste formulări; dar ea este recognoscibilă.

<sup>47</sup> Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, VII, 6, 12, în <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>.

<sup>48</sup> Pe lângă Lampe, *op. cit.* – vezi nota 32 –, pentru cine vrea să-și facă o opinie despre cât de bogat este acest subiect, o monografie despre persoană în teologie, Andrea Milano, *Persona in Teologia*, Dehoniane, Roma, 1996, este foarte utilă, precum și: Bernardo De Angelis, *Natura, Persona, Liberta*, Roma, Armando, 2002 (deși lucrarea este despre antropologia lui Maxim Mărturisitorul, are numeroase alte referiri, în special la Părinții orientali), Thomas Spidlik, S. J., *Gregoire de Nazianze*, P. I. S. O., Roma, 1971; Irene Hausherr, S. J., *Philautie*, P. I. S. O., Roma, 1952; Panayiotis Nellis, *Deification in Christ Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, St. Vladimir's Seminary Press Crestwood, 1987; Peter Burnell, *The Augustinian Person*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005.

<sup>49</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q 29, a 1, în <http://www.corpusthomicum.org/sth1028.html>.

pe actele lor, nu sunt doar pasive, ceva asupra căruia se acționează, ci acționează prin sine; astfel, Toma, pe de o parte, păstrează, cum este normal pentru un teolog, o definiție care a căpătat deja aprobarea dogmatică, pe de alta, arătând că ea este în acord cu aristotelismul (ceea ce, religios, nu era necesar), este preocupat să sublinieze implicațiile definiției pentru libertatea și responsabilitatea persoanei; se înțelege că acestea îi revin deopotrivă divinității și omului, chiar dacă dezvoltările teologice au insistat, mai ales, pe aspectele umane ale libertății și responsabilității.

Ultima problemă discutată în legătură cu acest efort major al teologilor creștini de a impune termenul, conceptul și, mai ales, ideea și atitudinea de persoană este raportul ei cu comunitatea înțeleasă ca Biserică. Cel mai potrivit mod de a înțelege acest raport este să pornim de la cea mai importantă dintre virtuțile teologice, adică dintre puterile pe care le are creștinul, dragostea, după cum se spune în 1 Corinteni, 13, 13: „și acum rămân acestea trei, credința, speranța, dragostea, iar mai mare dintre acestea este dragostea”. Augustin, în încercarea de a da o replică scriitorilor păgâni, care îi acuză pe creștini de prăbușirea Imperiului Roman, a scris *Despre Cetatea lui Dumnezeu* pornind tocmai de la două accepții fundamentale opuse ale iubirii, iubirea de Dumnezeu și iubirea de sine, iubirea altruistă și iubirea egoistă; cetatea divină, care este Biserica (cea văzută și nevăzută, al cărei cap este Hristos) și cetatea pământească (adică „adunarea” celor egoiști, cu diavolul „în mijloc”) nu se identifică niciuna cu cetatea reală, romană, dar sunt opțiunile pe care le are aceasta. Pentru subiectul care ne interesează, ideea centrală a lui Augustin este rezumată în aceste cuvinte: „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”<sup>50</sup>, adică, *două iubiri au generat două cetăți, pe cea pământească, iubirea de sine, până la nepăsarea față de Dumnezeu, pe cea cerească, iubirea de Dumnezeu, până la nepăsarea de sine*. Merită evidențiat că Biserica, cetatea divină nu înseamnă anihilare de sine, ci iubire pentru Dumnezeu și pentru ceilalți, ceea ce înseamnă că și tu vei primi la fel; pe scurt, este o recunoaștere reciprocă absolută între persoane, inclusiv pentru persoana umană, nu doar pentru persoana divină. Prin opoziție, cel care se iubește doar pe sine nu recunoaște celorlalți vreo valoare, iar aceștia nu-i recunosc la rândul lui. Biserica este o comunitate liberă de persoane prin virtutea iubirii pentru celălalt. Faptul că Toma spune – urmând concepția lui Aristotel că într-o cetate fiecare are locul său – că, în interiorul Bisericii, există deosebiri de statut și de slujbe, care „ad tria pertinet; primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiae... secundo autem pertinet ad necessitatem actionum... tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae”<sup>51</sup>, adică, *ține de trei lucruri, întâi, de însăși perfecțiunea Bisericii... apoi, de necesitatea acțiunii... și, în al treilea rând, de demnitatea și frumusețea Bisericii*, nu subliniază nici pe departe

<sup>50</sup> Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, XIV, 28, în <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>.

<sup>51</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q CLXXXIII, a 2, în <http://www.corpusthomicum.org/sth3183.html>.

vreo inegalitate în sânul Bisericii sau vreo inferioritate a vreuneia dintre persoane, dimpotrivă, arată că fiecare persoană este importantă și are rostul ei, după cum spunea Hristos însuși, până la cei mai mici dintre frații săi, al căror cap este deopotrivă cum este pentru profeți, apostoli și învățători (Toma însuși, în text, are grijă să amintească aceste lucruri).

Cea mai potrivită încheiere pentru a înțelege corect felul în care Biserica, prin sinoade, prin teologi, prin preoți și prin laicat a reușit ca, în sute de ani, să impună mai întâi ideea unui Dumnezeu personal cu valoare absolută – prin urmare, superior comunității, care este Biserica, al cărei cap este – și, astfel, să deschidă calea valorizării superioare a persoanei umane, este o propoziție a Papei Benedict al XVI-lea, din vremea când era doar Joseph Ratzinger, scrisă în *Prefața* unei cărți despre Hristos a celui care l-a inspirat pe el și pe mulți dintre teologii secolului XX, Romano Guardini<sup>52</sup>: „esența creștinismului este o persoană, Iisus Hristos însuși”<sup>53</sup>; de două milenii, Biserica îi spune omului să fie precum Hristos.

#### 4. PARADIGMA MODERNĂ

Privind înapoi analizele făcute, putem spune că, pentru paradigma greacă, cei mai buni termeni în care poate fi descrisă sunt *comunitate* ca *polis* și *individ* ca *cetățean* (acel *zoon politikon*, ce-și trage numele de la *polis*), cu accentul căzând clar pe comunitate, în timp ce, în paradigma medievală, comunitatea poate fi descrisă ca Biserică și individul ca persoană, în primul rând și cu accentul pe ea, ca persoană divină. Stând în fața analizei paradigmei moderne de gândire, sub aspectul raportului dintre comunitate și individ și urmărind să arătăm că individul este valorizat mai presus decât comunitatea, apare clar: comunitatea se prezintă drept stat (în sensul definiției date de Weber), iar individul este mai dificil de precizat sub ce formă este gândit. Prima tentație este să te referi la el ca la cetățean al statului, precizând că este vorba de un alt sens legal decât cel antic, un sens ce urmează a fi precizat, tocmai ca domnie a legii pentru toți cei care alcătuiesc comunitatea statului, nu doar pentru privilegiați. Numai că această tentație trebuie respinsă<sup>54</sup>, deoarece ne aflăm în căutarea pozițiilor teoretice, ceea ce înseamnă sistematice, nu istorice, care, în relația comunitate/individ, îl privilegiază pe cel din urmă. A doua tentație ar fi să spunem persoana umană, numai că, pe de o parte,

<sup>52</sup> Cum nimic din cele ale spiritului nu trebuie să ne fie indiferent, pentru că lucrează în noi și prin noi, merită spus că, alături de Werner Heisenberg sau Beniamino Gigli și alți câțiva, Romano Guardini este unul din foarte puținii oameni din secolul XX pentru care – din motive diferite, dar nu străine unul de altul – merită să te trezești dimineața.

<sup>53</sup> Joseph Ratzinger, *Introduction*, în Romano Guardini, *The Lord*, Washington, Regnery Publishing, 2002.

<sup>54</sup> În pofida faptului că există argumente istorice de tipul dependenței de cale pentru a susține că există un joc al emancipării între stat și individ, care justifică utilizarea pentru acesta a termenului de cetățean.



termenul este destul de puțin folosit la autorii care sunt relevanți pentru această paradigmă de gândire, aceștia lucrând, mai degrabă, în termeni de *individ*, pe de alta, iar aceasta este mai important, felul în care este gândit individul uman s-a desprins de fundamentarea religioasă. Probabil, cel mai potrivit termen ar fi acela de *individ economic*. Încă mai potrivit ar fi *individ economico-politic*. Dar, prima sintagmă este încărcată cu semnificații teoretice care nu interesează prea mult aici, iar a doua este prea elaborată. Atunci, voi folosi cel mai frecvent simplu termenul *individ*, știind că, uneori, acesta poate asuma caracteristici de persoană, alteori economice, alteori politice și alteori cetățenești; această diversitate de asumări arată că, de fapt, termenul *individ* este cel mai potrivit, pentru că el se află în fața statului aflat sub domnia legii ca o abstracțiune care, în limitele legii, are libertate deplină în toate direcțiile menționate, de a fi întreprinzător economic, de a-și afirma drepturile civice și politice, de a participa la conducerea statului, de a-și exercita religia etc. Așadar, acest termen, individ (având în gând individul uman), în toată indeterminarea lui, de fapt, cu tot potențialul de determinări menționat, este cel mai potrivit pentru a fi utilizat în discuția despre raportul dintre stat și individ.

De altminteri, dacă această lucrare ar fi interesată de modul în care paradigma modernă de gândire asupra raportului comunitate-individ s-a născut, am putea observa că ea are o istorie foarte lungă, încă din miezul paradigmei medievale atunci când Ockham este primul care vorbește despre o lege naturală – iar termenul folosit este *jus naturale* care poate fi tradus atât ca lege, dar și ca drept natural – în încercarea de a face astfel încât papalitatea să nu mai emită interdicții fraților minori din rândul cărora făcea parte; pentru Ockham, Dumnezeu a făcut această lege naturală și omul trebuie să i se supună<sup>55</sup>. În chip evident, pentru Ockham, atât Papa, cât și ultimul dintre călugări sau dintre membrii laici ai Bisericii sunt persoane după chipul lui Dumnezeu, dar această susținere deschide calea în epoca modernă teoriei legii și drepturilor naturale ale omului. Iar, la începuturile vremii moderne, față de poziția lui Ockham, Grotius face o importantă schimbare, socotind că, în ordine logică, legea naturală este anterioară celei creștine, cele două neconfundându-se, iar a trăi după natură înseamnă a nu fi devenit încă un creștin<sup>56</sup>. Desigur, încă persoana creștină este superior valorizată, dar, în ordine logică, înainte de creștinism, prin simplul fapt că sunt oameni, indivizii au înscrisă în ei o lege naturală, iar aceasta le dă dreptul să se apere și să-și câștige viața. Hobbes și Locke vor dezvolta aceste idei, chiar dacă, în forma exterioară există încă aceeași reverență pentru religie și pentru ceea ce a generat ea despre individul uman, ideea de persoană. Grotius, un olandez, Hobbes, un englez, persoane care au trăit și au scris în secolul XVII, în plină afirmare în cele două țări a capitalismului comercial ilustrează acest parcurs dificil prin care s-a produs trecerea de la o paradigmă la cealaltă; cum am spus însă, nu ne interesează această dezvoltare pe care doar am

<sup>55</sup> Cf. A. S. McGrade, *The Political Thought of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 175–176.

<sup>56</sup> Cf. Martin Wight, *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 36–37.

schitat-o, ci evidențierea ideilor celor mai tari, în jurul cărora s-a construit paradigma modernă de gândire, despre raportul dintre comunitate și individ, pentru că aceste idei mai puternice sunt cele care au difuzat nu numai prin forța autorilor sau centrelor culturale care le-au propagat sau prin forța mass-media (ziarele apar în Anglia în secolul XVIII), ci și pentru că sunt cele mai adaptate modului în care, pe teren, se prezintă evoluțiile economice, sociale ale indivizilor, ale familiilor și ale mentalităților.

Părintele teoriei economice clasice, Adam Smith, a scris și a publicat lucrarea sa principală, *O cercetare asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor*, în 1776, chiar în anul în care Statele Unite, în baza celebrei Declarații întocmite de Thomas Jefferson, proclamau independența națiunii care avea să genereze cea mai mare economie cunoscută vreodată, aceea care ilustrează cel mai bine ideile lui Adam Smith. La momentul publicării lucrării însă, este mult mai important faptul că, nu doar în Anglia, ci și în Scoția natală a lui Smith, în Olanda, ba chiar și în Franța și în Prusia, capitalismul comercial era în plină dezvoltare, iar, după descoperirile lui Newton, în materie de mecanică, însăși Revoluția industrială bătea la ușă. Condițiile erau mature pentru ca Adam Smith să exprime în câteva propoziții – considerate în literatura de specialitate<sup>57</sup> drept cele mai importante pe care acesta le-a scris vreodată –, esența noii paradigme de gândire, moderne: „nu ne așteptăm masa din bunăvoința măcelarului, berarului sau a brutarului, ci de la preocuparea lor pentru propriul interes; nu ne adresăm umanității lor, ci iubirii lor de sine și nu vorbim niciodată de nevoile noastre, ci de avantajele lor”<sup>58</sup>. Deși nu au legătură cu firul cercetării noastre, două remarci merită făcute în trecere: nicăieri nu este exprimat mai clar ceea ce se află ca fundament pentru utilitarismul lui Bentham și Mill și de nicăieri nu rezultă mai limpede de ce acesta se află în opoziție cu kantianismul.

Revenind la subiectul nostru de interes, merită observate două lucruri. Primul este acela că mulți dintre comentatori – unul dintre ei este și cel pe care l-am amintit în nota 57 – nu se pot resemna cu ideea că viața, așa cum o cunoaștem noi în capitalism se bazează pe egoism și, din acest motiv, încearcă reformulări, interpretări, ale acestui text al lui Adam Smith, după care, el ar însemna că: „ființele omenești își pot urma împreună chiar interesele individuale, chiar o societate fără bunăvoință nu este necesar să fie o societate ostilă, chiar un schimb economic între oameni totalmente egoiști (self-interested) nu este un joc de sumă zero”<sup>59</sup>. Asemenea interpretări nu arată numai măsura confuziei interpreților, ci și faptul că, din păcate, nici azi Adam Smith nu este corect înțeles. Desigur, un schimb chiar între persoane egoiste poate să fie unul de tip win-win, de altminteri, însăși ideea că el este voluntar se bazează pe speranța fiecăruia dintre participanții

<sup>57</sup> De exemplu, Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 90.

<sup>58</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, The Electric Book Co., 1998, p. 30–31.

<sup>59</sup> Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*, ed. cit., p. 91.

la el să câștige. Aceasta este neîndoielnic și se află chiar în intenția lui Smith de a exprima ideea; pe de altă parte, să încerci să „temperezi” egoismul pe care Adam Smith întemeiază funcționarea pieței, pentru considerente mai degrabă de morală comună, de bun simț nereflectat este o prostie de-a dreptul, ba, mai rău, este o nedreptate față de Adam Smith. Să nu uităm că acesta a fost profesor de filozofie morală la Glasgow, prin urmare, știa foarte bine ce face; să nu uităm, de asemenea, că prima lui lucrare (pe care el însuși o considera cea mai importantă) este *Teoria sentimentelor morale*, iar, în aceasta, în mod explicit, Adam Smith arată că îl cunoaște pe Augustin în amănunt, din moment ce, într-o discuție despre existența sau nu a obligației de a respecta o promisiune obținută sub constrângere, citează poziția acestuia<sup>60</sup>. Atunci, este mult mai potrivită presuposiția că Adam Smith, în chip intenționat, a ales termenul *egoism*, iubire de sine, pentru a se referi la fundamentele pe care funcționează schimbul, piața. Desigur, moralistului care este Adam Smith – mai degrabă, în maniera lui La Rochefoucault sau a conservatorismului tipic britanic, care se naște exact în această perioadă, decât în maniera lui Kant – nu îi este la îndemână să vorbească despre egoism pur și simplu, dar distinge sfera morală de cea economică, se hotărăște să fie realist și observă, chiar la nivelul realității, că, prin consecințele lui, acest egoism de la nivelul fundamentelor economice, este util pentru fiecare dintre noi și, astfel, pentru comunitate. Este limpede însă că, în procesul de schimb, există și persoane care pierd, că, față de acestea, schema cu fundament egoist și consecințe benefice nu mai funcționează, de aceea, se nasc două idei care sunt fundamentale, ambele pentru utilitarism, iar ultima pentru mult mai mult decât doar pentru utilitarism. Prima este aceea că ceea ce contează este ca cei mai mulți să câștige, adică, să se facă un calcul utilitar între diverse situații și să se observe că piața, mult mai mult decât planificarea, permite ca cei mai mulți să câștige și doar puțini să piardă. A doua idee este necesară pentru a face ca acest calcul să nu apară ca nedrept, este vorba de aplicarea unei reguli care funcționa deja în Anglia, aceea a domniei legii, a tratamentului egal; dacă, la începutul jocului de piață, toți sunt tratați egal, atunci, faptul că unii câștigă și alții pierd nu este nedrept, decurge din priceperea lor și întâmplare, pentru care nimeni nu poate fi blamat; evident, ideea de domnie a legii funcționează și în alte aranjamente – de exemplu, acelea ale lui Rawls sau ale lui Nozick – decât cele utilitariste. Se înțelege că, pentru ca acest mecanism, care este al utilitarismului, prin dezvoltarea ideilor lui Adam Smith de către Bentham și Mill, pentru a funcționa și a produce rezultatele așteptate, cere, pe lângă existența domniei legii, o piață perfectă, adică o piață cu un număr foarte mare de jucători, în care toți posedă aceeași informație și aceeași forță de negociere (s-ar putea spune chiar că această definiție a pieței perfecte nu este nimic altceva decât o instanțiere a domniei legii, a tratamentului egal la nivelul pieței, al fundamentelor economice). În realitate, nu există piață perfectă, există numeroase constrângeri asupra acesteia și, de aceea,

<sup>60</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 391.

economiștii raționali lucrează cu restricții și condiționări pe anumite definiții sau asumptii, înțelegând că piața perfectă este un concept ideal, așa cum era comunismul lui Marx și la fel de înșelător. Sau, simplu spus, nu există comunism ideal, ci acela pe care l-am trăit; la fel, nu există capitalism ideal, ci acela pe care îl trăim.

Trebuie făcute alte câteva observații asupra poziției pe care o exprimă Adam Smith despre rolul pieței în satisfacerea necesităților individuale și distribuirea bogăției. Prima dintre ele este o întărire a unei idei deja formulate: Smith distinge clar între economie și morală; economia este indiferentă față de simțul comun al epocii, care era impregnat de o formă edulcorată a carității creștine pe post de morală; în schimb, distincția respectivă permite concluzia dezvoltată în morală utilitaristă. A doua observație este că piața nu este altceva decât o relație obiectivă între interese individuale; ea are caracter obiectiv și relațional. De unde, a treia idee, aceea că, față de „comunitatea” jucătorilor de pe piață, a celor angrenați în economie, prioritar este individul cu interesele sale, adică, tocmai teza pe care o puneam ca centrală pentru paradigma de gândire modernă. A patra observație este aceea că, atât din textul lui Smith, cât și din alineatul anterior, se poate observa că discuția se concentrează asupra economiei, or, teza noastră pentru paradigma de gândire modernă este raportarea individului (am adăuga, predominant economic) la comunitatea înțeleasă ca stat în sens weberian. De unde, a cincea observație, anume, despre necesitatea clarificării raportului dintre economic și politic în relația lor cu individul.

Asupra ultimelor două observații, care sunt strâns legate între ele, trebuie să ne aplecăm mai mult atenția. *Statul* este un termen care, conform definiției weberiene, poate fi aplicat deopotrivă cetății grecești, statelor medievale și statului modern; totuși, condiționări serioase se aplică fiecăruia dintre cele trei momente de existență ale statului. Statul grec este mai degrabă o armătură instituțională a organizației am spune azi, a comunității de familii, de triburi, deme, care se organizează între ele, își instituie reguli, apoi le reformează, ca și cum acestea ar fi expresia organismului care este comunitatea politică (= polis) în care fiecare individ își are locul său, în primul rând, prin naștere și apartenență la un anumit grup (atenian sau nu, liber sau sclav, bărbat sau femeie, copil sau matur, cu naștere bună sau obișnuită etc.). Datorită dimensiunilor reduse ale cetății, organicității acesteia și puterii tradiției, dominația polis-ului asupra cetățeanului, deși există, nu este strivitoare, ci împlinitoare (desigur, cu cercuri concentrice ale celor tot mai mulți, care se bucură de din ce în ce mai puține drepturi). Atunci când paradigma de gândire medievală a ajuns la maturitate, s-au format statele medievale – modelul acestora este statul francez; aceste state medievale, de cele mai multe ori (așa au stat lucrurile în Franța, în Anglia etc.) au intrat în conflict cu Biserica. Două urmări contradictorii au existat din această împrejurare: prima a fost aceea că Biserica nu a putut să își impună – sau, cel puțin, a avut această scuză – concepția despre persoana umană ca având drepturi, întrucât este chipul lui Dumnezeu, indiferent de alte considerente; a doua a fost că persoana umană, pentru care statul nu reprezenta încă o garanție de cetățenie, națiunea era încă una de sânge, nu civică, a găsit în

opoziția dintre stat și Biserică un spațiu pentru a-și promova drepturile. De aici, din dorința de emancipare, fie de Biserică, fie de statul feudal, fie de ambele, s-au născut numeroase dintre ideile care au condus la paradigma modernă de gândire și de viață. Statul modern poartă, în bună măsură, urmele statului feudal, în primul rând, puterea sa aproape discreționară în așa-numitele domenii rezervate sau prerogative regaliene, care au strânsă legătură tocmai cu exercitarea puterii de către stat pe teritoriul aflat sub controlul său. Dar, acest stat modern, a știut să se elibereze de diversele particularisme, reușind să se definească drept „ordine legală centralizată”<sup>61</sup>. Astfel, statul modern s-a poziționat ca domnie a legii, în primul rând, și, apoi, prin mecanisme de democrație reprezentativă, astfel încât, toate problemele care îl privesc pe individ, la fel de bine, Biserica și economia să se afle separate de stat, la egală distanță de el, pentru fiecare individ. Era firesc ca, în această nouă formă de stat, cel la care se referă Weber, dar, mai ales, Kelsen, individul să fie pus înaintea comunității și liber să-și caute interesele proprii, exact așa cum spunea Adam Smith, făcând ca din concurența liberă și egală, nestânjenită de stat, să apară binele comun. În acest aranjament pe care îl apără, cum vom vedea imediat, gânditori cu formații și poziții teoretice diferite, din secole diferite, ca Mill sau Hayek, reprezentanții aleși ai indivizilor, fie ei și indivizi dominați de interese economice (sau tocmai pentru că sunt așa), statul, prin deținătorii puterii politice, altfel spus, politicul, în sensul lui de rezultat al jocului democratic, trebuie să se facă, și, uneori, chiar se face, mai mult decât alte ori, expresia domniei legii (pentru că majoritățile și minoritățile privesc doar temporar și numai aspectele acțiunii comune), astfel încât, orice individ să fie protejat în mod egal. Simplu spus, aceasta înseamnă că, în statele moderne cu domnia legii și democrație reprezentativă, politicul joacă rolul unui buffer între individul nevoit să-și apere singur interesele (sau în organizații cu mai mică putere) și marile asocieri de indivizi, care sunt azi tot mai mult corporațiile, dar pot fi biserici, syndicate chiar etc. Mai simplu spus, economicul de care vorbește Smith și care are în centru individul nu funcționează într-o situație anarho-capitalistă, ca aceea imaginată de Rothbard, ci într-un stat în care rolul politicului este tocmai de a menține diversele interese în echilibru. Piața nu funcționează ca agregator de interese decât în măsura în care ea operează fair, pe bază de contracte libere, fără ca cineva să aibă mai multă informație sau mai mare putere de negociere. Cu aceasta ne confruntăm când vorbim de paradigma modernă de gândire, de faptul că individul uman se află în centrul ei și este valorizat – cel puțin în teorie, pentru că ceea ce se petrece în ultimii 20-30 de ani anunță debutul unei rearanjări – superior comunității.

Cu mare probabilitate, textul cel mai important al lui Mill, care arată clar că utilitarismul – pe care prietenul tatălui său, Bentham, și el însuși l-au promovat – este o dezvoltare a ideilor lui Adam Smith se întâlnește în finalul *Principiilor economiei politice*: „ca regulă generală, conducerea vieții este mai bine realizată

<sup>61</sup> Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2006, p. 189.

dacă cei care au un interes imediat în aceasta sunt lăsați să ia propriile decizii... agenții individuali au un interes mult mai puternic și mai direct față de rezultat, încât mijloacele este mult mai probabil să fie îmbunătățite și perfecționate dacă sunt lăsate la libera lor alegere”<sup>62</sup>. Mill adoptă în cea mai importantă materie care privește nu numai paradigma modernă de gândire, ci și de viață, anume, în materie economică, poziția de bază a lui Smith, aceea că indivizii trebuie să stabilească în mod liber contracte voluntare pe piață, pentru că interesul lor, chiar în lipsa educației<sup>63</sup>, va fi să găsească cele mai bune căi, mijloace, pentru a ajunge la rezultatele dorite de ei, ceea ce înseamnă, prin agregare, și un rezultat mai bun pentru colectivitate<sup>64</sup>. Cu toate acestea – spre deosebire de Smith, care dorește să conceptualizeze corect noua situație în care se găsește societatea modernă, capitalistă, și, de aceea, este mai radical – Mill, beneficiind de distincțiile teoretice anterioare, își permite să fie mai aplicat la realități și admite chiar că, în situația în care este vorba de „o marfă [schimbată pe piață] în a cărei calitate societatea are un mare interes, echilibrul avantajelor poate fi în favoarea unui anumit mod și grad de intervenție... a statului”<sup>65</sup>. Prin urmare, atunci când Hayek, din motive de angajament de idei în favoarea pieței (angajament specific Școlii austriece), îi citează pe Smith și Mill ca fiind în egală măsură opuși intervenției guvernamentale<sup>66</sup> este o interpretare discutabilă. În schimb, atunci când, în același loc, subliniază că și Smith și Mill resping intervenția guvernului tocmai din perspectiva domniei legii, Hayek este perfect îndreptățit să facă acest lucru. După propria-i definiție, domnia legii presupune o legislație care reglementează raporturile dintre cetățeni și dintre aceștia și stat prin legi durabile, care dau posibilitatea predicției asupra propriilor acțiuni și, mai ales, legi care sunt aceleași pentru toți<sup>67</sup>. Pentru ca legile să aibă aceste caracteristici și pentru ca ele să fie aplicate conform cu aceste caracteristici ale lor, separația puterilor în stat este fundamentală. Odată ce egalitatea în fața legii este asigurată, nu există motiv de îngrijorare pentru că legile ar putea fi în general prea restrictive; dacă ele se aplică tuturor, și celor care le fac și aplică, în egală măsură cu restul cetățenilor, aceștia vor avea interesul ca un grad cât mai mare de

<sup>62</sup> John Stuart Mill, *The Principles of Political Economy with some of their applications to social philosophy*, Bristol, University of Bristol, f.a., p. 638–639 (paginația este a ediției electronice).

<sup>63</sup> Există o bogată literatură, în special domeniul relațiilor indivizilor cu instituțiile financiare, despre influența cunoașterii deținute de părți în redactarea contractelor și despre efectele benefice sau malefice ale reglementărilor în această materie.

<sup>64</sup> Se poate observa că Mill încă folosește termenul *persoană* aproape la fel de des ca pe acela de *indiviz*, dar semnificația lui nu mai este deja aceea din vechea paradigmă creștină; de asemenea, se poate vedea că Mill încă vorbește de interese individuale și interese colective, pe când, mai târziu, Hayek nu va mai vorbi de interesele colective, ci doar de interese generale și individuale; asemenea evoluții, la fel ca acelea menționate în nota anterioară, sunt extrem de sugestive, dar nu pot fi tratate în spațiul acestui articol.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 639.

<sup>66</sup> Cf. Friedrich August Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 220.

<sup>67</sup> Cf. *ibidem*, p. 207–210.

libertate să fie asigurat. Hayek are conștiința că acesta este, mai degrabă, un model ideal, decât o realitate deplină, dar, esențialul după el este realizat, acela că „sub domnia legii, cetățeanul privat și proprietatea sa nu sunt obiecte ale administrării de către guvern și un mijloc pentru a putea fi folosit de acesta în scopurile sale”<sup>68</sup>. Aceeași idee o exprima Mill cu un secol înainte: „singura libertate care își merită numele este aceea de a-ți căuta propriul bine în propria modalitate, atât timp cât nu-i lipsești pe alții sau nu-i împiedici în eforturile de a îl obține”<sup>69</sup>.

Această definiție pe care o dă Mill libertății – este vorba de libertatea de acțiune a individului în relație cu ceilalți și cu statul – introduce momentul potrivit pentru a ne întreba care este valoarea fundamentală în jurul căreia se construiește paradigma de gândire modernă, valoarea pe baza căreia i se atribuie omului superioritate axiologică față de comunitate. Am observat că, pentru paradigma greacă, termenul folosit era *virtute*, iar acesta denumea prin excelență dreptatea, o virtute a cetății, în numele căreia Platon distribuia pozițiile fiecăruia în interiorul acesteia, în funcție de dotările sale. În paradigma de gândire creștină, termenul folosit este tot acela de *virtute*, iar virtutea prin excelență este iubirea. Iubirea față de Dumnezeu în primul rând, căruia i se atribuie astfel valoarea absolută și, apoi, față de celelalte persoane, ca imagine a lui Dumnezeu și parte din trupul mistic al lui Hristos, în Biserică. Deja, în paradigma modernă de gândire are loc o schimbare terminologică importantă, termenul folosit este acela de *valoare*, deși, vom vedea imediat că ar putea fi folosit și cel de *virtute*, cu o finalitate specială, dar foarte importantă. Valoarea supremă pentru paradigma de gândire modernă este reprezentată de drepturile omului, de acele drepturi care sunt considerate naturale, despre care se afirmă că îi revin, prin simplul fapt că este om. Aceste drepturi fundamentale, care reprezintă cea mai importantă valoare în paradigma de gândire modernă, minimal, sunt viața, proprietatea și libertatea. Chiar dacă există diferențe de abordări, unii autori considerând, ca Locke sau Rothbard, că proprietatea este mai importantă, alții că, dimpotrivă, libertatea sau viața, faptul esențial este acela că drepturile omului, în această structură minimă a lor, sunt investite cu valoare absolută. Iar din faptul că au valoare absolută, că revin fiecărui om, pentru simplul fapt că este om, rezultă limpede și că ele revin în chip egal oricărui om. Egalitatea de tratament este impusă chiar de felul în care sunt ele definite ca fiind ale omului, prin natura sa, absolute, nedepinzând de nimic altceva. Dimpotrivă, de ele depinde organizarea comunității și, în primul rând, felul cum este definit aspectul esențial al acesteia, care este dreptatea. Dreptatea poate fi definită simplu, cum face Hayek, ca domnia legii, și vom observa că rostul domniei legii este tocmai să protejeze drepturile omului, adică drepturile fiecărui individ uman. Dacă analizăm dreptatea ca îndreptățire a lui Nozick, observăm imediat că esențial pentru ea este respectarea unuia dintre drepturile omului, dreptul de proprietate. La fel stau lucrurile și cu

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>69</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*, în *Utilitarianism and On Liberty*, Mary Warnock (ed.), Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 97.

definiția dreptății ca echitate a lui Rawls, în pofida formulării principiului diferențierii, pentru că chiar acesta afirmă că „principiile dreptății trebuie ierarhizate în ordinea lexicală și, prin urmare, libertățile de bază pot fi restricționate doar de dragul libertății”<sup>70</sup>. Până și Marx, când schițează utopia comunistă, în *Critica programului de la Gotha*, în jurul unei concepții despre dreptate distributivă, pe bază de nevoi, are în vedere aceleași drepturi absolute ale individului uman, cel puțin în chip ideal, chiar dacă pentru primii pași ai socialismului este nevoie de dictatura revoluționară a proletariatului<sup>71</sup> (ce a ieșit, știm; aici ne interesează însă faptul că au fost rare<sup>72</sup> situațiile în care un filosof, un politician etc. de marcă din ultimele două secole să fi negat pe față drepturile omului; această cvasi-unanimitate a constituit forța de difuziune a drepturilor omului ca valoarea absolută).

Când ne-am referit la faptul că, în interiorul acestei paradigme, în care drepturile omului sunt privite ca valoarea absolută și centrală, se poate, totuși, utiliza termenul *virtute*, chiar în sens etimologic de *tărie, forță, putere*, am avut în vedere că drepturile omului, chiar dacă au ajuns un fel de mantră astăzi, trebuie apărute prin discurs, prin acțiune politică, prin comportament de fiecare zi. Chiar dacă astăzi am ajuns să recunoaștem aceste drepturi și acelor care – copii, bolnavi etc. – nu pot, nu pot încă sau nu mai pot să le pretindă, nu trebuie să uităm nici o secundă că noi, cei care putem să le pretindem, trebuie să o facem cu vigoare, trebuie să ne afirmăm această virtute, de a ne recunoaște fiecăruia dintre noi o valoare absolută<sup>73</sup>.

Se poate observa că, pe parcursul a 200 de ani de la Adam Smith, la Hayek, trecând prin Mill, gânditori cu formații și poziții teoretice diferite au contribuit la formarea paradigmei moderne de gândire și la difuziunea ei, așezând individul, în primul rând, individul economic, dar și pe cel politic, cetățeanul, într-o formă nu numai de independență, ci și de superioritate față de stat, din moment ce, prin mecanismele democrației reprezentative și ale domniei legii, voința indivizilor este constitutivă, nu numai pentru a stabili ce legi se adoptă și cum se aplică, ci și faptul că aceste legi, adică statul, ca ordine legală, trebuie să fie astfel încât, prin jocul

<sup>70</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 266.

<sup>71</sup> Cf. Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme*, London, Dodo Press, f.a., p. 11 și 23.

<sup>72</sup> Cazul Nietzsche ar merita discutat, dar este prea complex pentru a putea fi abordat aici. Naturalizarea valorilor pe care o presupune poziția lui Nietzsche este una dintre provocările cele mai importante la adresa paradigmei moderne de gândire. Există însă o mare probabilitate ca destul de numeroșii filosofi care astăzi susțin naturalizarea valorilor, independent de tema respectului pentru drepturile omului, să nu realizeze că una din consecințele poziției lor este respingerea acestor drepturi și, la limită, chiar acceptarea violenței ca mijloc de prosperitate, în dauna vieții și proprietății altuia.

<sup>73</sup> Exact în acest punct s-ar putea face o conjuncție importantă cu persoana, chiar cu persoana creștină, a individului uman dotat cu drepturi și având virtutea de a le pretinde respectate; este, însă, o sarcină pentru viitor. O sugestie despre cum ar putea avea loc această conjuncție este dată de conceptul de non-persoană, introdus de teologul dominican Gustavo Gutierrez (a se vedea M. P. Joseph, *Theologies of the Non-Person*, New York, Palgrave Macmillan, 2015). Personal, aș urma însă o altă direcție de cercetare, aceea a relației dintre proprietate și solidaritate, pe care le redefinesc; despre acestea, însă, poate în viitor.



majorității și minorității, pot decide problemele comune, în primul rând pe baza bugetului (taxe și cheltuieli), dar, în nici un caz, nu pot restrânge drepturile de bază ale indivizilor, care le sunt recunoscute prin simpla și abstracta lor calitate de a fi oameni, indivizi umani.

Desigur, față de această realitate a paradigmei de gândire moderne pe care o difuzăm prin școli, prin universități, prin media etc., există numeroase evoluții contradictorii. Una dintre cele mai interesante și stimulative este așa-numita globalizare, care aduce după ea prezența tot mai activă a marilor corporații, care, pe de o parte, ne îndepărtează tot mai mult de idealul pieței perfecte, pe de alta, au o tot mai mare influență asupra politicului, uneori reușind să-l transforme pe acesta, din rolul lui de arbitru și chiar de protector al cetățenilor, în instrument al intereselor lor; o altă evoluție pe care o aduce globalizarea este nu doar creșterea volumului speculațiilor financiare, ci și a vitezei cu care acestea au loc. Nu de puține ori, aceste evoluții au fost privite cu îngrijorare, pentru că au atras crize economice sau pentru că s-a considerat că reprezintă amenințări la culturile naționale. Adevărul este însă că, nu de puține ori, printre acționarii corporațiilor se numără milioane și milioane de indivizi absolut obișnuiți (din așa-numita clasă medie), iar, în spatele speculațiilor financiare, s-ar putea să găsim frecvent fonduri de pensii cu milioane de proprietari, cum este cel mai renumit, acela norvegian. Marea problemă care se află în spatele acestor evoluții este, de fapt, separarea dintre proprietate și management și mecanismul prin care acționarii pun presiune pe manageri, pentru a obține câștiguri rapide, iar aceștia se conformează, recurgând la mecanisme speculative cu adevărat riscante (să ne amintim că multe instrumente financiare au fost inventate pentru a micșora riscurile, dar ele pot fi folosite și speculativ). Este un mecanism care a funcționat atât timp cât politicul, în special în Statele Unite, a favorizat principiul *too big to fail*. În spatele tuturor acestor evoluții se află problema de a găsi mecanismele cele mai bune pentru asumarea răspunderilor; un manager care știe că va răspunde, va fi mult mai atent. Aceste probleme ale capitalismului care se maturizează abia acum (să nu uităm că este o societate tânără, cu doar 2-300 de ani de istorie) nu fac însă obiectul acestui articol. Tot ceea ce putem spune este că, în relația dintre individ și comunitate pe care am studiat-o, așa cum s-a constituit ea în trei paradigme istorice – antică, medievală și modernă –, pe trei niveluri, acela al comunității tradiționale, organice, în relație cu individul, al comunității religioase, în relație cu individul și al comunității statale/politice, în relație cu individul, este că, în pofida dependenței de cale, a forțelor contradictorii, recunoașterea individului uman, a persoanei (nu neapărat cu înțelesul creștin), în raportul său cu comunitatea, s-a impus, pe termen lung, în pofida tuturor obstacolelor.



# DEFINIȚIE ȘI DEMONSTRAȚIE LA ARISTOTEL

ȘERBAN N. NICOLAU

**Abstract.** The paper starts from the relation between two of the main methods of science in Aristotle's view, i.e., definition and proof, in order to individualize and to distinguish the former, and to determine its species and its relations with the other ways of determining notions and concepts.

**Keywords:** method of science, essence, definition, proof, notion, genus, difference.

La începutul cărții a II-a din *Analitica secundă*, după ce stabilește mai întâi că *lucrurile cercetate* (τὰ ζητούμενα) sunt la fel de numeroase ca și *lucrurile cunoscute* (τὰ ἐπιστάμεθα), Aristotel vorbește despre cele *patru întrebări* sau *teme de cercetare* ale științei<sup>1</sup>. Prima dintre cele patru întrebări se referă la *faptul că ceva este* (τὸ ὅτι) sau *că-ul* lucrului, a doua se referă la *cauza pentru care ceva este* (τὸ διότι) sau *pentru ce-ul* lucrului, a treia se referă la *faptul dacă ceva este*

---

<sup>1</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 1, 89b23-25: „Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσα περ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν. (trad. n.: Lucrurile cercetate sunt la fel de numeroase ca și lucrurile cunoscute. Dar cercetăm patru lucruri, că ceva este, pentru ce este, dacă este și ce este.)”. Potrivit lui J. Tricot (cf. J. Tricot în Aristote, *Organon IV (Les seconds analytiques)*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, Éd. J. Vrin, 1966, p. 161, n. 1), afirmația lui Aristotel trebuie înțeleasă în modul în care, sub raportul formei, există tot atâtea feluri de probleme de cercetat câte sunt și diferitele feluri de cunoaștere. J. Tricot se bazează aici pe comentariul lui Philoponus (cf. *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica posteriora commentaria cum anonymo in librum II (Commentaria in Aristotelem graeca (CAG)*, edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. XIII, pars III; citat în continuare: Philoponus, *In An. post.*), edidit M. Wallies, Berlin, 1909, p. 336, 4-7: „Ὅσα, φησὶν, εἰσὶ τὰ ζητούμενα προβλήματα, τοσοῦτοί εἰσι καὶ οἱ τρόποι καθ' οὓς ἐπιστάμεθα καὶ γινώσκμεν. τέσσαρα δὲ εἰσὶ τὰ ζητούμενα: τέσσαρες ἄρα καὶ οἱ τρόποι καθ' οὓς γινώσκμεν. ὥσπερ γὰρ τὸ πρόβλημα καὶ τὸ συμπέρασμα ταῦτά μὲν εἰσὶ τῷ ὑποκειμένῳ. (trad. n.: Câte sunt problemele cercetate, spune [Aristotel], tot atâtea sunt și felurile în care lucrurile sunt cunoscute și înțelese de noi. Dar există patru lucruri cercetate, deci patru sunt și felurile în care noi le înțelegem. Într-adevăr, după cum problema și concluzia sunt același lucru, la fel este în privința subiectului.)”. Această afirmație prin care începe a II-a carte, deși sună straniu la prima vedere, are în realitate, spune M. Florian, un sens foarte adânc. Ceea ce cercetăm și ceea ce cunoaștem au același conținut, căci nu căutăm decât ceea ce putem găsi, soluțiile corespunzând întrebărilor (cf. M. Florian în Aristotel, *Organon III (Analitica secundă)*, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, p. 125, n. 1).

(εἰ ἔστι), la *existență* sau *dacă este-le* lucrului, iar a patra se referă la *ce este ceva* (τί ἐστιν), la *esență* sau *ce este-le* lucrului<sup>2</sup>.

A patra întrebare (τί ἐστι) duce la a patra temă, *esența* (τὸ τί ἐστι) unui lucru. Aceasta este exprimată prin *definiție* (ὁ ὁρισμός)<sup>3</sup> și constituie principalul obiect de studiu al cărții a II-a a *Analiticii secunde*. Pornind de la comparația între *definiție* și *demonstrație*<sup>4</sup>, Aristotel face o distincție clară între aceste două principale metode ale științei, marcând deopotrivă și legătura lor necesară. Dacă, pe de o parte, demonstrația se referă la legătura dintre un lucru și un atribut al său prin mijlocirea cauzei acestuia, definiția, pe de altă parte, exprimă tocmai esența atributului și lucrului care-l posedă, fiind tocmai cauza acestuia<sup>5</sup>.

Punând problema reducerii definiției la demonstrație, Aristotel arată mai întâi că nu tot ceea ce poate fi demonstrat poate fi definit. În primul rând, fiindcă definiția esenței este totdeauna universală și afirmativă, în timp ce unele silogisme, cele din figura a doua, sunt negative, iar altele, cele din figura a treia, nu sunt universale<sup>6</sup>. În al doilea rând, nu toate silogismele universale și afirmative din prima figură pot fi reduse la o definiție, căci ele constituie obiect de demonstrație<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Cele patru *teme de cercetare* ale științei, adică *faptul*, *cauza*, *existența* și *esența* lucrului cercetat, sunt la origine întrebările care-i sunt adresate acestuia, sau *quod sit* (că este), *cur sit* (pentru ce este), *an sit* (dacă este) și *quid sit* (ce este) în traducerea latină a lui Iulius Pacius (cf. *Organon*, Iulio Pacio interprete, în *Aristoteles latine*, editat Academia Regia Borussica, Berlin, 1831, p. 49, 89b22-23). Prima întrebare dacă există *faptul* atribuirii unui anume predicat unui anumit subiect, a doua întrebare care este *cauza* acestei atribuirii, a treia cercetează *existența* subiectului, iar a patra cercetează *esența* lui. Primele două și ultimele două întrebări pot fi grupate, în sensul în care, dacă faptul atribuirii este cunoscut, ne întrebăm care este cauza atribuirii, după cum, dacă existența subiectului este cunoscută, ne întrebăm care este esența sau natura subiectului (cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 161, n. 3).

<sup>3</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b29: „Ὅρισμός ... λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι, ... (trad. n.: Definiția ... exprimă un discurs despre ceea ce este un lucru, ... )”.

<sup>4</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90a36-38: „πῶς δὲ τὸ τί ἐστι δείκνυται, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς ἀναγωγῆς, καὶ τί ἐστιν ὁρισμός καὶ τίνων, εἰπόμεν, διαπορήσαντες πρῶτον περὶ αὐτῶν. (trad. n.: Să spunem cum se dezvoltă ceea ce este un lucru și care este felul în care se reduce la demonstrație, deopotrivă ce este definiția și despre ce există definiție, discutând despre ele mai întâi dificultățile.)”.

<sup>5</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 2, 90a14-15: „... φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν. (trad. n.: ... este evident că este același lucru ceea ce este ceva și din ce cauză este.)”; esența (τὸ τί ἐστι) și cauza (διὰ τί ἐστιν) sunt identice, deci și definiția, care exprimă esența, și cauza sunt identice.

<sup>6</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b3-7: „ὁ μὲν γὰρ ὁρισμός τοῦ τί ἐστιν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν· συλλογισμοὶ δ' εἰσὶν οἱ μὲν στερητικοί, οἱ δ' οὐ καθόλου, οἷον οἱ μὲν ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι στερητικοὶ πάντες, οἱ δ' ἐν τῷ τρίτῳ οὐ καθόλου. (trad. n.: Într-adevăr, pe de o parte, definiția pare a fi despre ceea ce este un lucru, iar ceea ce este un lucru este pe de-a-ntregul universal și afirmativ; pe de altă parte, silogismele sunt unele negative, altele nu sunt universale, după cum cele din figura a doua sunt toate negative, iar cele din a treia nu sunt universale.)”.

<sup>7</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b7-12: „εἴτα οὐδὲ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι κατηγορικῶν ἀπάντων ἐστὶν ὁρισμός, οἷον ὅτι πᾶν τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει. τοῦτου δὲ λόγος, ὅτι τὸ ἐπίστασθαι ἐστὶ τὸ ἀποδεικτικῶς τὸ ἀπόδειξιν ἔχειν, ὥς' εἰ ἐπὶ τῶν τοιούτων ἀποδείξεις ἐστὶ, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν καὶ ὁρισμός. (trad. n.: Apoi, nici chiar toate concluziile afirmative din prima figură nu sunt reductibile la definiție, precum de exemplu că orice triunghi are

În al treilea rând, prin inducție, adică prin experiență, se poate deduce că prin demonstrație se cunoaște atributul care se afirmă sau se neagă despre un lucru, fie el atribut esențial, fie accidental<sup>8</sup>. În al patrulea rând, definițiile se referă la substanțe, iar demonstrațiile se referă la atribute, esențiale sau accidentale<sup>9</sup>. Prin urmare, este evident că nu tot ceea ce poate fi demonstrat poate fi și definit.

Dar nici invers, spune Aristotel, nu se poate arăta că tot ceea ce poate fi definit poate fi și demonstrat. Primul argument este cel potrivit căruia despre un lucru există doar un singur fel de cunoaștere științifică. Cu alte cuvinte, raportat la principalele două metode ale științei în viziune aristotelică, există sau o cunoaștere prin definiție, sau o cunoaștere prin demonstrație. Dar cunoașterea științifică este cunoașterea prin demonstrație, așa încât cunoașterea prin definiție ar însemna o demonstrație fără demonstrație, ceea ce este imposibil<sup>10</sup>. Al doilea argument se bazează pe faptul că principiile nu sunt demonstrabile, altfel având *regressus ad infinitum*<sup>11</sup>. Cum definițiile sunt principiile demonstrațiilor, ele nu sunt demonstrabile. Pe de altă parte, demonstrațiile pornesc de la ele, căci ele exprimă esența lucrului din care se deduc alte atribute esențiale. Prin urmare, dacă principiul demonstrației este definiția, atunci și reciproca a ceea ce s-a arătat mai sus este adevărată, adică ceea ce este definit nu poate fi demonstrat<sup>12</sup>. Mai mult, va dovedi Aristotel prin trei argumente, nici măcar în unele cazuri particulare nu se poate ajunge la concluzia că definiția și demonstrația se referă la același obiect sau același conținut. Mai întâi, pentru că definiția se referă la substanță și la esență, în

---

unghiurile egale cu două unghiuri drepte. Rațiunea acestui lucru este că a ști ce este demonstrabil este a avea demonstrația, așa încât, dacă există demonstrația unor asemenea concluzii, este evident că nu e posibil să existe pentru ele și definiție.”

<sup>8</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b13-16: „ἰκανὴ δὲ πίστις καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· οὐδὲν γὰρ πώποτε ὁρισάμενοι ἔγνωμεν, οὔτε τῶν καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων οὔτε τῶν συμβεβηκότων. (trad. n.: Deopotrivă prin inducție se poate căpăta suficientă convingere, căci în niciun fel nu cunoaștem ceva prin definiție, fie ele dintre atributele care-i aparțin prin sine, fie dintre cele accidentale.)”

<sup>9</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b16-17: „ἔτι εἰ ὁ ὁρισμὸς οὐσίας τις γνωρισμός, τὰ γε τοιαῦτα φανερόν ὅτι οὐκ οὐσίαι. (trad. n.: În plus, dacă definiția este cunoașterea unei substanțe, este evident că cele de acest fel nu sunt substanțe.)”

<sup>10</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b20-24: „τοῦ γὰρ ἐνός, ἢ ἐν, μία ἐπιστήμη. ὥστ' εἴπερ τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀποδεικτὸν ἐστὶ τὸ τὴν ἀπόδειξιν ἔχειν, συμβήσεται τι ἀδύνατον· ὁ γὰρ τὸν ὁρισμὸν ἔχων ἄνευ τῆς ἀποδείξεως ἐπιστήσεται. (trad. n.: Într-adevăr, despre un lucru, ca fiind unul, există o singură cunoaștere științifică. Prin urmare, dacă într-adevăr a cunoaște demonstrabilul este tocmai a avea demonstrația lui, va urma ceva imposibil, căci ar înseamna că a avea o definiție fără demonstrație este a cunoaște științific prin demonstrație.)”

<sup>11</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, I (A), 1-3.

<sup>12</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b24-27: „ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεως ὁρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον. ἢ ἔσονται αἱ ἀρχαὶ ἀποδεικταὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδιέται· ἢ τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι. (trad. n.: În plus, principiile demonstrațiilor sunt definiții, pentru care s-a arătat mai înainte că nu vor exista demonstrații. Așa încât, sau principiile vor fi demonstrabile deopotrivă cu principiile principiilor, și acest lucru va merge la infinit, sau primele principii vor fi definiții nedemonstrabile.)”

timp ce demonstrația presupune substanța și esența<sup>13</sup>. Apoi, pentru că în demonstrație, în concluzia silogismului mai precis, un predicat este enunțat sau atribuit unui subiect, în timp ce în definiție nu există raportul de enunțare sau atribuire, nici a genului despre diferență, nici a diferenței despre gen<sup>14</sup>. În al treilea rând, pentru că a arăta esența unui lucru, cum face definiția, nu este identic cu a demonstra că un atribut aparține unui subiect anume, cum face demonstrația<sup>15</sup>. Prin urmare, se spune în concluzia întregului capitol care compară cele două metode ale științei<sup>16</sup>, despre același lucru nu există și o definiție, și o demonstrație, de vreme ce nici definiția nu este demonstrație, nici demonstrația nu este definiție<sup>17</sup>.

Dar această concluzie tranșantă, prin care definiția și demonstrația sunt metode științifice diferite și complementare, va fi nuanțată, ceea ce a dus uneori la caracterizarea poziției aristotelice în privința relației dintre definiție și demonstrație drept nestabilă<sup>18</sup>. Aristotel va restrânge imposibilitatea demonstrației definiției doar la una dintre speciile definiției, anume la definiția termenilor nemijlociți ai demonstrației. Așa încât, problema relației între definiție, prin care se exprima esența, și demonstrație, prin care se dovedește atributul, va fi reluată, așa cum se va vedea mai departe. După ce arată că esența nu poate fi demonstrată<sup>19</sup>, nu poate fi dovedită prin diviziune<sup>20</sup>, nu poate fi dovedită prin silogism ipotetic, din atribute proprii sau contrarii<sup>21</sup>, și, în sfârșit, că esența nu poate fi dovedită prin definiție<sup>22</sup>,

<sup>13</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b30-32: „ὁρισμός μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστίν, ... (trad. n.: Într-adevăr, definiția se raportează la substanță și esență, iar, pe de altă parte, se vede limpede că toate demonstrațiile presupun și admit esența, ... )”.

<sup>14</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b33-35: „ἔτι πᾶσα ἀπόδειξις τὴν κατὰ τινος δείκνυσιν, οἷον ὅτι ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶν· ἐν δὲ τῷ ὁρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται, ... (trad. n.: În plus, orice demonstrație arată că ceva este sau nu este atribuit cuiva, dar în definiție în niciun fel nu este atribuit un lucru diferit altuia, ... )”.

<sup>15</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b38-91a3: „ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστὶ καὶ ὅτι ἐστὶ δεῖξαι. ὁ μὲν οὖν ὁρισμός τί ἐστὶ δηλοῖ, ἡ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἢ ἐστὶ τότε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἐστὶν. ἕτερον δὲ ἕτερον ἀποδείξεις, εἴ μὴ ὡς μέρος ἢ τι τῆς ὅλης. (trad. n.: În plus, a demonstra ceea ce este un lucru este diferit de a demonstra că ceva este atribuit. Pe de o parte deci, definiția dezvăluie ceea ce este un lucru, pe de alta, demonstrația dezvăluie că un anume atribut aparține sau nu aparține unui anumit subiect. Or, lucruri diferite cer demonstrații diferite, mai puțin când una dintre demonstrații este față de cealaltă ca partea cu întregul.)”.

<sup>16</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3.

<sup>17</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 91a7-11: „Φανερόν ἄρα ὅτι οὔτε οὐ ὁρισμός, τοῦτου παντὸς ἀπόδειξις, οὔτε οὐ ἀπόδειξις, τοῦτου παντὸς ὁρισμός· ὥστε ὅλως τοῦ αὐτοῦ οὐδενὸς ἐνδέχεται ἄμφω εἶναι. ὥστε δηλὸν ὡς οὐδὲ ὁρισμός καὶ ἀπόδειξις οὔτε τὸ αὐτὸ ἂν εἴη οὔτε θάτερον ἐν θατέρῳ· καὶ γὰρ ἂν τὰ ὑποκείμενα ὁμοίως εἴχεν. (trad. n.: Este evident, fără îndoială, că nici cele care au definiție nu au toate demonstrații, nici cele care au demonstrație nu au toate definiții; așa încât, nu e posibil să avem ambele [definiție și demonstrație] despre același lucru. Prin urmare, este evident că definiția și demonstrația nu e posibil nici să fie același lucru, nici să fie conținute una într-alta, căci, dacă ar fi așa, subiectele ar avea aceleași relații.)”.

<sup>18</sup> Cf. M. Florian, *op. cit.*, p. LIV.

<sup>19</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 4.

<sup>20</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 5.

<sup>21</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 6.

<sup>22</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 7.

Aristotel mai cercetează o dată posibilitatea unei demonstrații a definiției<sup>23</sup>. E adevărat, va spune el în concluzie, că nu există silogism al esenței, cu alte cuvinte o demonstrație a ei, dar tot atât de adevărat este că nu ne putem lipsi de silogism și demonstrație fiindcă doar prin silogism și demonstrație devine cunoscută esența<sup>24</sup>.

Legătura între definiție și demonstrație devine evidentă în capitolul destinat speciilor definiției<sup>25</sup>. Aristotel face mai întâi distincția între ceea ce se va numi mai târziu *definitio realis* (definiția reală) și *definitio nominalis* (definiția nominală)<sup>26</sup>. Definiția reală, numită de Aristotel *definiție obiectuală* (ὅρος πραγματώδης) sau *definiție esențială, substanțială* (ὅρος οὐσιώδης)<sup>27</sup>, exprimă esența lucrurilor (τὸ τί ἐστι), care presupune existența lor, în timp ce definiția nominală, numită de Aristotel *expresie nominală* (λόγος ὀνοματώδης)<sup>28</sup>, nu exprimă esența lucrurilor, ci semnificația numelui lor. Nereferindu-se la esența lucrurilor, definiția nominală nu are o legătură necesară cu existența lor, fiind doar o explicație verbală a numelui lucrurilor, existente și neexistente deopotrivă, căci, spune Aristotel, orice poate fi numit. În genere, prin definiție sunt cunoscute doar lucrurile a căror existență este, la rândul ei, cunoscută și prin urmare definiția nominală nu poate fi socotită potrivit rigurilor aristotelice o definiție în sensul deplin al cuvântului<sup>29</sup>. O consecință este

<sup>23</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 8.

<sup>24</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 8, 93b15-20: „Ὡς μὲν τοίνυν λαμβάνεται τὸ τί ἐστι καὶ γίνεται γινώσκον, εἴρηται, ὥστε συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστὶν οὐ γίνεται οὐδ' ἀποδείξεις, δὴλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως ὥστ' οὐτ' ἄνευ ἀποδείξεως ἐστὶ γινώσκον τὸ τί ἐστὶν, οὐδ' ἐστὶν αἷτιον ἄλλο, οὐτ' ἐστὶν ἀπόδειξις αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασιν εἵπομεν. (trad. n.: Am spus deci astfel cum este surprinsă esența și cum devine cunoscută, încât, cu toate că nu există silogism al esenței, nici demonstrație, este evident totuși că prin silogism și prin demonstrație devine cunoscută esența; prin urmare, esența care are o cauză în altceva diferit nu poate fi cunoscută nici fără demonstrație, nici nu există o demonstrație a ei, precum am arătat în discuțiile privind dificultățile problemei.)”.

<sup>25</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10.

<sup>26</sup> Potrivit scolasticii latine, definițiile *reale* sunt definițiile care privesc lucrul (*definitiones quid rei*), corespunzând definiției numită de Aristotel *definiție obiectuală* (ὅρος πραγματώδης) de la *obiect, lucru* (πράγμα), în timp ce definițiile *nominale* sunt cele care privesc *numele lucrului* (*definitiones quid nominis*), corespunzând definiției numită de Aristotel *definiție nominală* (λόγος ὀνοματώδης) de la *nume* (ὄνομα).

<sup>27</sup> Cf. A. Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 152.

<sup>28</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b31; este semnificativ faptul că Aristotel nu folosește aici pentru definiția nominală termenii de ὅρος, ὀρισμός (*definiție*), ci pe cel de λόγος (*expresie, vorbire, discurs* și mai rar *definiție*), căci pentru el definiția nominală, fiind posibil să se refere și la neesențial și neexistent, nu este o definiție în sensul propriu al cuvântului.

<sup>29</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 7, 92b26-32: „Εἰ ἄρα ὁ ὀριζόμενος δείκνυσιν ἢ τί ἐστὶν ἢ τί σημαίνει τοῦνομα, εἰ μὴ ἐστὶ μηδαμῶς τοῦ τί ἐστὶν, εἴη ἂν ὁ ὀρισμὸς λόγος ὀνόματι τὸ αὐτὸ σημαίνων. ἀλλ' ἄτοπον. πρῶτον μὲν γὰρ καὶ μὴ οὐσιῶν ἂν εἴη καὶ τῶν μὴ ὄντων· σημαίνειν γὰρ ἐστὶ καὶ τὰ μὴ ὄντα. εἴτι πάντες οἱ λόγοι ὀρισμοὶ ἂν εἴεν· εἴη γὰρ ἂν ὄνομα θέσθαι ὁποιοῦν λόγῳ, ὥστε ὅρους ἂν διαλεγόμεθα πάντες καὶ ἡ Ἰλιὰς ὀρισμὸς ἂν εἴη. (trad. n.: Prin urmare, dacă ceea ce este definit arată sau ce este un lucru sau ce semnifică numele lui, atunci, dacă nu este arătat nicidecum ce este un lucru, definiția ar putea fi o expresie a numelui având aceeași semnificație. Dar acest lucru este absurd. Într-adevăr, mai întâi, ar exista definiție și pentru cele neesențiale și pentru cele neexistente, căci pot fi numite și cele neexistente. Apoi, toate expresiile

faptul că prin nicio știință, și implicit prin definiție, nu se poate demonstra că un anume lucru este numit într-un anume fel<sup>30</sup>. Cu alte cuvinte, spre deosebire de Platon, pentru care numele erau de origine divină și țineau de natura lucrurilor<sup>31</sup>, pentru Aristotel numele nu reflectă neapărat natura lucrurilor, ci sunt date potrivit convenției (κατὰ συνθήκην)<sup>32</sup>.

Cu toate acestea, vorbind despre speciile definiției, Aristotel enumeră patru feluri începând cu definiția nominală. Așadar, definiția este în primul rând *un discurs* (λόγος) despre *ceea ce înseamnă numele* (τὸ τί σημαίνει ὄνομα) sau, în genere, *un discurs de natură nominală* (λόγος ὀνοματώδης)<sup>33</sup>. Încercările de explicare a sensului termenilor prin semnificații diferite, prin accepții de ordin istoric sau prin rațiuni de ordin etimologic țin de această primă specie a definiției. Urmează o diferențiere între această specie și definiția reală, determinată aici ca *un discurs care arată din ce cauză ceva este* (λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστίν)<sup>34</sup>, și de care țin următoarele trei feluri de definiții.

Primul din cele trei feluri, al doilea în enumerare, este definiția care arată cauza sau *definiția cauzală*. Această definiție nu este o demonstrație a esenței, de vreme ce definiția nu poate fi demonstrată, după cum s-a văzut, ci este *precum o demonstrație a esenței* (οἷον ἀποδείξις τοῦ τί ἐστί). Ea diferă de demonstrație doar *prin poziția termenilor* (τῇ θέσει)<sup>35</sup>. Definiția, cu alte cuvinte, spune același

---

verbale ar fi definiții, căci se poate pune nume oricărui fel de expresie verbală, încât tot ceea ce am spus ar fi definiții și chiar *Iliada* ar fi o definiție.)”.

<sup>30</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 7, 92b32-34: „ἔτι οὐδεμία ἐπιστήμη ἀποδείξειεν ἂν ὅτι τοῦτο τοῦνομα τοῦτι δηλοῖ· οὐδ’ οἱ ὀρίσμοι τοίνυν τοῦτο προσδηλοῦσιν. (trad. n.: În plus, nicio știință nu poate demonstra că acest nume indică clar acest lucru, deci nici definițiile nu fac cunoscut pe deasupra acest nume.)”.

<sup>31</sup> Cf. Platon, *Cratylus*, 385a-391a.

<sup>32</sup> Cf. Aristotel, *De int.*, 2, 16a19-20: „Ὀνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μὴδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον (trad. n.: Numele, prin urmare, este o glăsuire semnificativă potrivit convenției, fără referire la timp, în care nicio parte luată separat nu este semnificativă)”.

<sup>33</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b29-31: „Ὅρισμός δ’ ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστί, φανερόν ὅτι ὁ μὲν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης, ... (trad. n.: De vreme ce definiția exprimă un discurs despre ceea ce este un lucru, este evident că într-un prim fel ea va fi un discurs despre ceea ce înseamnă numele sau un alt discurs diferit de natură nominală ... )”.

<sup>34</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b38-39: „Εἷς μὲν δὴ ὅρος ἐστὶν ὅρου ὁ εἰρημένος, ἄλλος δ’ ἐστὶν ὅρος λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστίν. (trad. n.: Într-un prim fel deci, definiția definiției este cea pe care am spus-o [def. nominală – n.n.], în alt fel, definiția este un discurs care arată din ce cauză ceva este [def. reală – n.n.] )”.

<sup>35</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b39-94a2: „ὥστε ὁ μὲν πρότερος σημαίνει μὲν, δείκνυσι δ’ οὐ, ὁ δ’ ὕστερος φανερόν ὅτι ἔσται οἷον ἀποδείξις τοῦ τί ἐστί, τῇ θέσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, ... (trad. n.: Astfel, primul fel [de definiție] arată înțelesul, dar nu demonstrează, în timp ce ultimul fel va fi evident precum o demonstrație a esenței, fiind deosebită de demonstrație doar prin poziția termenilor, ... )”; aceeași specie de definiție reală, *definiția cauzală*, este explicată și în *De an.*, II (B), 2, 413a13-16: „οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὀριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλείστοι τῶν ὅρων λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι. (trad. n.: Într-adevăr, discursul definitoriu trebuie să arate nu numai faptul, precum exprimă cele mai multe dintre definiții, ci și cauza apartenenței și evidențierea ei.)”.



lucru ca și demonstrația, dar în moduri diferite (ὁ αὐτὸς λόγος ἄλλον τρόπον λέγεται)<sup>36</sup>. În definiție, termenul mediu sau cauza, care constituie diferența sau forma, este enunțat după termenul major sau efectul, care constituie genul sau materia, în timp ce în demonstrație termenul mediu este așezat înaintea termenului major<sup>37</sup>. Pe de o parte, demonstrația silogistică în primul mod al primei figuri leagă continuu (συνεχῆς), cum spune Aristotel<sup>38</sup>, sau în linie dreaptă (κατ' εὐθείαν), cum comentează Philoponus<sup>39</sup>, termenul major de termenul minor prin intermediul termenului mediu. Pe de altă parte, definiția constituie o unitate care nu se poate descompune în premise și concluzie, putând fi comparată cu punctul, față de demonstrație comparată cu linia, și, prin urmare, după cum punctul nu se spune continuu, nici definiția nu se spune continuă, potrivit comentariului lui Pacius<sup>40</sup>.

Al doilea fel de definiție reală, al treilea în enumerarea lui Aristotel, este *definiția drept concluzia unei demonstrații de esență*. Dacă primul fel de definiție reală era precum (ὅσων) o demonstrație a esenței, al doilea fel este direct concluzia unei demonstrații a esenței<sup>41</sup>. Acest fel de definiție poate fi interpretat drept concluzia silogismului lui τί ἐστὶ (ce este), adică definiția pur materială, în care lipsesc cauza și forma<sup>42</sup>.

Al treilea fel de definiție reală, al patrulea în enumerarea capitolului, este *definiția termenilor nemijlociți*<sup>43</sup>. Fiindcă se raportează la termeni nemijlociți (ὁ τῶν ἀμέσων ὀρισμός), cum spune aici Aristotel, sau nemijlociți și primi (ὀρισμός ὁ τῶν ἀμέσων καὶ πρώτων), cum spune Themistius<sup>44</sup>, acest fel de

<sup>36</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 94a6.

<sup>37</sup> Este vorba despre comparația între poziția (θέσις) termenilor în demonstrație și definiție, mai precis, între așezarea termenilor în primul mod al primei figuri a silogismului demonstrativ (Barbara) cu așezarea termenilor în definiția prin gen și diferență; în Barbara avem premisa majoră (toți M sunt P), premisa minoră (toți S sunt M) și concluzia (toți S sunt P); termenul mediu (M) este așezat înaintea termenului major (P); în definiția prin gen și diferență (S este P cu diferența M) termenul mediu (M) este așezat după termenul major (P).

<sup>38</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 94a7.

<sup>39</sup> Cf. Philoponus, *In An. post.*, p. 374, 23.

<sup>40</sup> Cf. Iulius Pacius, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus*, Frankfurt, 1597 (reprografischer Nachdruck, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1966), p. 330: „partes enim definitionis constituunt unum quid. unde definitio comparatur puncto, demonstratio vero lineae. et quemadmodum punctum non dicitur continuum, ita nec definitio. (trad. n.: Părțile oricărei definiții constituie o unitate. De unde definiția este comparată cu punctul, iar demonstrația este comparată într-adevăr cu linia. Și după cum punctul nu se spune continuu, tot astfel nu se spune nici definiția.)”.

<sup>41</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 94a7-9: „ἐτι ἐστὶν ὅρος βροντῆς ψόφος ἐν νέφεσι· τοῦτο δ' ἐστὶ τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπεράσμα. (trad. n.: În plus, o definiție a tunetului este «zgomot în nori», ceea ce este concluzia demonstrației esenței.)”.

<sup>42</sup> Cf. J. Tricot, *op. cit.*, p. 196, n. 2.

<sup>43</sup> Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 94a9-10: „ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὀρισμός θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος. (trad. n.: Definiția termenilor nemijlociți este o instituire nedemonstrabilă a esenței.)”.

<sup>44</sup> Cf. Themistii *Analyticorum posteriorum paraphrasis*, (*Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. V, pars I), edidit Maximilianus Wallies, Berlin, 1900, 51, 20 (citat în continuare Themistius, *In An. post.*).

definiție este o *instituire* (θέσις) *nedemonstrabilă a esenței*. Ea este diferită, pe de o parte, de prima specie de definiție reală, definiția cauzală, care seamănă cu o demonstrație, dar se deosebește de ea prin poziția termenilor, diferență rezultată din faptul că se referă la termeni nemijlociți și primi care nu au cauze, după cum, pe de altă parte, este diferită și de a doua specie de definiție reală, concluzia unei demonstrații de esență. Această a treia specie de definiție reală este mai ales *principiul demonstrației* (ἀρχὴ τῆς ἀποδείξεως) și *instituirea nedemonstrabilă a esenței* (θέσις τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος), comentează Themistius în parafraza sa<sup>45</sup>.

Deși enumerarea înțeleșurilor definiției (τὰ σημαινόμενα τοῦ ὀρισμοῦ), cum spune Philoponus<sup>46</sup>, începe cu definiția nominală, în rezumatul pe care-l face în finalul capitolului Aristotel păstrează doar ultimele trei specii<sup>47</sup>, cele aparținând definiției reale, într-o ordine schimbată<sup>48</sup>. Prima este o *expresie nedemonstrabilă a esenței* (λόγος τοῦ τί ἐστὶ ἀναπόδεικτος), a doua este *silogismul esenței* (συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστὶ), iar a treia este *concluzia unei demonstrații a esenței* (τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπέρασμα)<sup>49</sup>.

În capitolul 5 al primei cărți din *Topica*, unde sunt enumerate și prezentate cele patru predicabile aristotelice<sup>50</sup>, definiția, primul dintre ele, este explicat ca și în *Analitica secundă* pornind tot de la esență, mai precis de la *esența permanentă* sau

<sup>45</sup> Cf. Themistius, *In An. post.*, p. 51, 19-23: „τέταρτος ἐστὶν ὀρισμὸς ὁ τῶν ἀμέσων καὶ πρώτων, ὃς οὔτε θέσει διαφέρει τῆς ἀποδείξεως (οὐδὲ γὰρ ἔχει τὴν αἰτίαν προσδηλουμένην· οὐδὲ γὰρ ἐστὶν αἰτιόν τι τῶν πρώτων καὶ ἀμέσων), οὔτε συμπέρασμα ἀποδείξεως, ἀλλὰ μᾶλλον ἀρχὴ τῆς ἀποδείξεως καὶ θέσις τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος. (trad. n.: A patra definiție este cea a termenilor nemijlociți și primi, care nici nu diferă de demonstrație prin poziția termenilor (căci nici nu face să fie cunoscută în plus cauza, nici într-adevăr nu este cauză a ceva dintre cele prime și nemijlocite), nici nu este concluzia unei demonstrații, ci este mai mult principiul demonstrației și instituirea nedemonstrabilă a esenței.)”.

<sup>46</sup> Cf. Philoponus, *In An. post.*, p. 375, 1: „Νῦν ἀπαριθμεῖται τὰ σημαινόμενα τοῦ ὀρισμοῦ. καὶ φησὶν εἰς μὲν ... (trad. n.: Acum sunt enumerate înțeleșurile definiției. Și se spune într-un prim fel ... )”.

<sup>47</sup> Cf. Themistius, *In An. post.*, p. 51, 23-24: „ἀφαιρουμένου δὴ τοῦ πρώτου τρεῖς ἂν εἶεν οἱ σύμπαντες ὀρισμοί. (trad. n.: Prin urmare, fiind scoasă prima, ar fi în total trei definiții.)”.

<sup>48</sup> Ordinea din rezumatul final al cap. 10 este: a treia, prima și a doua specie de definiție reală.

<sup>49</sup> Cf. Aristotel, *An. Post.*, II (B), 10, 94a11-14: „Ἔστιν ἄρα ὀρισμὸς εἰς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος, εἰς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστὶ, πῶσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπέρασμα. (trad. n.: Prin urmare, definiția este într-un prim fel o expresie nedemonstrabilă a esenței, în al doilea fel, un silogism al esenței, diferit de demonstrație prin poziția termenilor, iar în al treilea fel, concluzia unei demonstrații a esenței.)”; potrivit lui J. Tricot (*op. cit.*, p. 197, n. 2), care invocă comentariul lui Philoponus (*In An. post.*, p. 375, 5), πῶσει (prin modalitate [în silogism]) trebuie înțeles aici drept θέσει (prin poziția termenilor [în silogism]).

<sup>50</sup> Aristotel vorbește aici (*Top.*, I (A), 5, 101b38) despre *patru* predicabile, anume *definiția* (ὅρος), *propriul* (ἴδιον), *genul* (γένος) și *accidentul* (συμβεβηκός); Porphyrius în *Isagoga* vorbește despre *cinci* predicabile aristotelice, eliminând definiția și adăugând *specia* (εἶδος) și *diferența* (διαφορά) (cf. Porphyrius, *Isagoge et in cat.*, p. 1, 4), ceea ce are directă legătură tocmai cu modalitatea clasică aristotelică de a defini prin gen proxim și diferență specifică.

*quidditate* (τὸ τί ἦν εἶναι)<sup>51</sup>. Tot în *Topica*, despre care s-a spus că are drept temă principală definiția<sup>52</sup>, este explicată modalitatea concretă de a defini un lucru. Definirea, spune aici Aristotel, se face prin *gen* (γένος) și *diferență* (διαφορά)<sup>53</sup>, mai precis prin *genul cel mai apropiat* (τὸ ἐγγυτάτω γένος)<sup>54</sup> și *diferența producătoare de specie* (ἡ εἰδοποιὸς διαφορά)<sup>55</sup>, după cum le numește el mai departe, sau prin *genul proxim* și *diferența specifică*, după cum le numește logica clasică. În *Theaitetos*, Platon folosește ἡ διαφορά (diferența) pentru diferența specifică și τὸ κοινόν (ceea ce este comun, comunul) pentru genul proxim<sup>56</sup>, folosindu-le exact în manieră aristotelică, potrivit lui Alexandru Surdu, care arată că urmele acestei teorii a definiției urcă până la Socrate<sup>57</sup>.

Definirea este operația logică prin care sunt redate caracteristicile unei noțiuni în așa fel încât să poată fi deosebită de toate celelalte. Operația de definire, al cărui rezultat este definiția, este un caz particular al operației logice de determinare a noțiunilor. Aristotel folosește în întreaga sa operă acroamatică în genere, și în speșă în tratatul *De caelo*, în principal două genuri de modalități pentru determinarea termenilor, care pot fi denumite modalități neconvenționale și modalități convenționale. Definirea prin gen proxim și diferență specifică, sau modalitatea convențională de determinare, cum poate fi denumită potrivit importanței sale în logica aristotelică, este modalitatea principală de determinare a termenilor.

În genere o definiție prin gen proxim și diferență specifică este de forma «A este B cu diferența C», unde A este noțiunea care se definește sau *definiendum*, B este genul proxim al ei, iar C este diferența ei specifică, ansamblul lor fiind definitorul noțiunii sau *definiens*. Această modalitate de definire presupune existența unui gen pentru noțiunea definită, altfel spus, pentru a se defini prin gen proxim și diferență specifică este necesar să existe un gen supraordonat al noțiunii de definit. Această condiție este îndeplinită pentru toate felurile de noțiuni,

<sup>51</sup> Cf. Aristotel, *Top.*, I (A), 5, 101b39: „ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. (trad. n.: Definiția este un enunț care semnifică esența permanentă a unui lucru.)”.

<sup>52</sup> Cf. M. Florian în Aristotel, *Organon IV (Topica. Respingerile sofistice)*, trad., studiu introd. și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1963, p. 15, n. 41.

<sup>53</sup> Cf. Aristotel, *Top.*, I (A), 8, 103b15-16: „... ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν” (trad. n.: ... definiția este constituită din gen și diferențe)”.  
<sup>54</sup> Cf. Aristotel, *Top.*, IV (Δ), 5, 143a19-20.

<sup>55</sup> Cf. Aristotel, *Top.*, IV (Δ), 6, 143b8.

<sup>56</sup> Cf. Platon, *Theaitetos*, 208d; în general *ibidem*, 208a-209e unde e prefigurată de către Platon teoria aristotelică a definiției prin gen și diferență.

<sup>57</sup> Cf. Al. Surdu, *Introducere la dialogurile logice în Platon, Opere*, vol. VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 39: la Platon „diviziunea nu are ca obiectiv doar împărțirea genurilor în specii, scopul ei îl constituie definiția (*chorismos*). Studii recente au dovedit că Platon utiliza *genul proxim* și *diferența specifică* exact în manieră aristotelică (cf. W. Viertel, *Platos Lehre vom Begriff*, Bielefeld, 1978, p. 25) și, prin urmare, chiar dacă definiția era cunoscută și utilizată de către Socrate, meritul de a o descrie și de a face o întreagă teorie despre aceasta și despre diviziunea care stă la baza ei îi revine lui Platon.”

singulare, specii, genuri, excepție făcând însă genurile de categorii sau genurile maxime (τὰ μέγιστα γένη), care, așa cum se va vedea mai jos, nu mai au alte genuri supraordonate lor.

Fiind principala metodă de definire în tratatele aristotelice, definițiile prin gen proxim și diferență specifică sunt deopotrivă deosebit de numeroase și în tratatul *De caelo*, putând să constituie în sine o temă de cercetare.

Exemple de definiții prin gen și diferență:

α) Definiția *continuului* (τὸ συνεχές): «continuu este ceea ce este divizibil în părți totdeauna divizibile, ... »<sup>58</sup>, definiție care este de forma «A (continuu – τὸ συνεχές) este<sup>59</sup> B (ceea ce este divizibil, divizibilul – τὸ διαίρετόν) cu diferența C (în părți totdeauna divizibile – εἰς ἀεὶ διαίρετά)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, iar C este diferența specifică. Reformulată, definiția aristotelică a continuului devine «continuu este divizibilul în părți totdeauna divizibile». În definiția «A este B cu diferența C», verbul «este» reprezintă relația de definiție «=df» dintr-o definiție de forma «A =df BC», unde A este noțiunea de definit sau *definiendum*-ul, iar BC este definitorul sau *definiens*-ul, cu noțiunea B gen proxim și C diferența specifică. Relația de definiție «=df» înseamnă «se definește prin», «este echivalent prin definiție cu», «este identic prin definiție cu».

β) Definiția *corpului* (τὸ σῶμα): «... , iar corp [este] ceea ce este divizibil prin toate [mărimile].»<sup>60</sup>, definiție care este de forma «A (corpul – τὸ σῶμα) este B (ceea ce este divizibil, divizibilul – τὸ διαίρετόν) cu diferența C (prin toate [mărimile] – πάντη)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, iar C este diferența specifică. Reformulată, definiția aristotelică a corpului devine «corpul este divizibilul prin toate mărimile».

γ) Definiția *liniei* (ἡ γραμμή): «dintre mărimi, cea cu o [dimensiune] [este] linie, ... »<sup>61</sup>, definiție care este de forma «A (linia – ἡ γραμμή) este B (mărimea – τὸ μέγεθος) cu diferența C (cu o [dimensiune] – ἐφ' ἑν)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, iar C este diferența specifică. Reformulată, această definiție devine «linia este mărimea cu o dimensiune».

δ) Definiția *planului* (τὸ ἐπίπεδον): «[dintre mărimi], cea cu două [dimensiuni] [este] plan, ... »<sup>62</sup>, definiție care este de forma «A (planul – τὸ ἐπίπεδον) este

<sup>58</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 1, 268a6-7: „Συνεχές μὲν οὖν ἐστὶ τὸ διαίρετόν εἰς ἀεὶ διαίρετά, ...”.

<sup>59</sup> În exemplul (α) verbul «este», reprezentând *relația de definiție* «=df» dintr-o definiție de forma «A =df BC», e prezent. Se va observa în multe dintre exemplele care urmează că definițiile sunt eliptice de verbul «este» (pus în paranteze drepte în traducerea noastră), ceea ce constituie în genere o caracteristică stilistică a limbii grecești aristotelice din tratatele acroamatice. În speță, pentru cazul tratatului *De caelo*, dintre cele două mari familii de manuscrise conservate până la noi, una e caracterizată tocmai prin lipsa verbului «a fi» și a particulelor de legătură, în general fără consecințe serioase totuși asupra sensului logic al discursului (vezi Șerban N. Nicolau, *Tradiția tratatului aristotelic De caelo*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XXI, București, Editura Academiei Române, 2013, p. 16–18).

<sup>60</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 1, 268a7: „... , σῶμα δὲ τὸ πάντη διαίρετόν.”.

<sup>61</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 1, 268a7-8: „Μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἑν γραμμή, ...”.

<sup>62</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 1, 268a8: „... τὸ δ' ἐπὶ δύο ἐπίπεδον, ...”.

B ([mărimia – τὸ μέγεθος]) cu diferența C (cu două [dimensiuni] – ἐπὶ δύο)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, subînțeles aici, iar C este diferența specifică. Prin reformulare, definiția devine «planul este mărimia cu două dimensiuni».

ε) Definiția *corpului* (τὸ σῶμα): «[dintre mărimi], cea cu trei [dimensiuni] [este] corp»<sup>63</sup>, definiție de forma «A (corpul – τὸ σῶμα) este B ([mărimia – τὸ μέγεθος]) cu diferența C (cu trei [dimensiuni] – ἐπὶ τρία)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, subînțeles aici, iar C este diferența specifică. Reformulată, definiția corpului devine «corpul este mărimia cu trei dimensiuni».

Aristotel, așa cum s-a văzut, susține că definiția trebuie să se refere la esență. Se observă însă că definițiile (β) și (ε) sunt două definiții diferite pentru aceeași noțiune, aceea de «corp», care se găsesc în capitolul 1 din prima carte a tratatului *De caelo* una după alta la interval de o linie. Prima dintre ele (β) se bazează pe proprietatea corpului de a fi divizibil, în timp ce a doua (ε) pornește de la proprietatea corpului de a fi mărime. Prin urmare, genurile proxim prin care sunt date definițiile sunt diferite, «divizibilul» pentru definiția (β) și «mărimia» pentru definiția (ε). O asemenea situație poate avea două cauze. Pe de o parte, ea ține de dificultatea de a găsi practic genul cel mai apropiat (τὸ ἐγγυτάτω γένος) sau genul proxim, cum cere Aristotel, dificultate rezultată, la rândul ei, din complexitatea limbajului natural cu care se operează. În practică, din cauza acestei complexități care duce până la imposibilitatea stabilirii genului proxim, definițiile prin gen și diferență se dau de obicei printr-un gen apropiat<sup>64</sup>, fără însă a putea avea certitudinea că acesta este genul proxim, dar având grijă ca diferențele să fie cele necesare și suficiente pentru a individualiza și diferenția noțiunea de definit în cadrul genului ales<sup>65</sup>. Pe de altă parte, această situație ține și de perspectiva specifică filosofiei naturale sau fizicii aristotelice. În general, sferele a două noțiuni (A, B) se pot afla în patru situații diferite. 1) Prima, în care cele două nu au niciun element comun, iar intersecția lor este mulțimea vidă ( $A \cap B = \emptyset$ ). 2) A doua, în care intersecția celor două sfere este diferită de mulțimea vidă, fără a se confunda însă ( $A \cap B \neq \emptyset$ ). 3) A treia, în care cele două sfere au toate elementele comune, deci se confundă ( $A \equiv B$ ). 4) A patra, în care intersecția celor două sfere este una dintre ele; adică are loc fie 4.a)  $A \cap B = A$ , caz în care  $A \subset B$ , fie 4.b)  $A \cap B = B$ ,

<sup>63</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 1, 268a8: „... τὸ δ' ἐπὶ τρία σῶμα”.

<sup>64</sup> Cf. și Gh. Enescu, *Dicționar de logică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 70–71, s.v. *definiție*.

<sup>65</sup> Teofil Corydaleu (1570-1646), ultimul mare comentator aristotelic de limbă greacă, după comentariile căruia s-au ținut cursurile de logică la Academiiile Domnești de la Iași și București de către discipolii lui în sec. XVII-XVIII, numește acest fel de definiție, adică definiția printr-un gen apropiat și prin accidente proprii, diferit de cel prin gen proxim și diferență specifică, *definiție descriptivă* (ὁρισμὸς ὑπογραφικός) sau *descripție* (ὑπογραφή), alăturând-o celorlalte două specii de definiție recunoscute de el, *definiția propriu-zisă* (ὁρισμὸς κυρίως), cea prin gen propriu și diferență specifică, și *definiția etimologică* (ὁρισμὸς ἐτυμολογικός) sau *etimologie* (ἐτυμολογία); cf. Th. Corydalée, *Introduction à la logique*, texte grec établi par Ath. Papadopoulos, traduit et présenté par Constantin Noica, Bucarest, 1970, p. 4-5.

caz în care  $B \subset A$ . În cazul specific, între sferele celor două noțiuni alese drept genuri în definițiile ( $\beta$ ) și ( $\epsilon$ ), «divizibilul», notat cu D, și respectiv «mărimea», notată cu M, pot exista aceleași relații: 1)  $D \cap M = \emptyset$ , adică niciun divizibil nu este mărime și nicio mărime nu este divizibilă; 2)  $D \cap M \neq \emptyset$ , adică există divizibile care sunt mărimi și mărimi care sunt divizibile; 3)  $D \equiv M$ , adică toate divizibilele sunt mărimi și toate mărimile sunt divizibile; 4.a)  $D \cap M = D$ , adică toate divizibilele sunt mărimi, dar nu toate mărimile sunt divizibile; 4.b)  $D \cap M = M$ , adică toate mărimile sunt divizibile, dar nu toate divizibilele sunt mărimi. Aristotel nu face niciun comentariu în acest loc din tratat, iar conform celor două definiții ( $\beta$ ) și ( $\epsilon$ ), nu pot exista relațiile din (1), (2), (4.a) și (4.b). Prin urmare, cel puțin pentru teoria dezvoltată în acest capitol al tratatului *De caelo*, are loc relația (3), adică toate divizibilele sunt mărimi și toate mărimile sunt divizibile, iar existența celor două definiții prin gen și diferență, doar aparent deosebite, este explicabilă prin perspectivele diferite din care este privită problema definiției corpului.

ζ) Definiția *deplasării circulare* (ή κύκλω φορά): «[Deplasarea] circulară este așadar cea în jurul centrului, ... »<sup>66</sup>, definiție de forma «A ([deplasarea] circulară – [ή] κύκλω [φορά]) este B ([deplasarea – ή] φορά) cu diferența C (în jurul centrului – περί τὸ μέσον)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, iar C este diferența specifică, cu observația că noțiunea «deplasarea – ή φορά» este subînțeleasă în A și B. Reformulată, definiția completă devine «deplasarea circulară este deplasarea în jurul centrului».

η) Definiția *deplasării rectilinii* (ή εὐθεῖα φορά): «... [deplasarea] rectilie [este] cea în sus și în jos»<sup>67</sup>, definiție de forma «A ([deplasarea] rectilie – [ή] εὐθεῖα [φορά]) este B ([deplasarea – ή] φορά) cu diferența C (în sus și în jos – ἄνω καὶ κάτω)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, iar C este diferența specifică, cu observația că noțiunea «deplasarea – ή φορά» este subînțeleasă în A și B. Definiția completă devine prin reformulare «deplasarea rectilie este deplasarea în sus și în jos».

θ) Definiția *deplasării în sus* (ή ἄνω φορά): «Numesc [deplasare] în sus pe cea [care pornește] de la centru, ... »<sup>68</sup>, definiție de forma «A ([deplasarea] în sus – [ή] ἄνω [φορά]) se numește B ([deplasarea – ή] φορά) cu diferența C ([care pornește] de la centru – ἀπὸ τοῦ μέσον)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, iar C este diferența specifică, cu observația că noțiunea «deplasarea – ή φορά» este subînțeleasă în A și B. Definiția completă este «deplasarea în sus se numește deplasarea care pornește de la centru».

ι) Definiția *deplasării în jos* (ή κάτω φορά): «... [numesc] [deplasare] în jos pe cea [care se îndreaptă] spre centru»<sup>69</sup>, definiție de forma «A ([deplasarea] în jos – [ή] κάτω [φορά]) se numește B ([deplasarea – ή] φορά) cu diferența C ([care se

<sup>66</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 2, 268b20-21: „Κύκλω μὲν οὖν ἐστὶν ἡ περὶ τὸ μέσον, ...”.

<sup>67</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 2, 268b21: „... εὐθεῖα δ’ ἄνω καὶ κάτω.”.

<sup>68</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 2, 268b21-22: „Λέγω δ’ ἄνω μὲν τὴν ἀπὸ τοῦ μέσον, ...”.

<sup>69</sup> Aristotel, *De caelo*, I (A), 2, 268b22: „... κάτω δὲ τὴν ἐπὶ τὸ μέσον.”.

îndreaptă] spre centru – ἐπὶ τὸ μέσον)», unde A este noțiunea de definit, B este genul proxim, iar C este diferența specifică, deopotrivă cu observația că noțiunea «deplasarea – ἡ φора» este subînțeleasă în A și B, ca și verbul «numesc». Definiția completă este «deplasarea în jos se numește deplasarea care se îndreaptă spre centru».

Potrivit celor arătate mai sus, definiția unei noțiuni prin gen proxim și diferență specifică presupune existența unui gen supraordonat noțiunii de definit, condiție îndeplinită de toate felurile de noțiuni, de la singulare și specii la genuri, cu excepția *genurilor ultime* sau *maxime* (τὰ μέγιστα γένη)<sup>70</sup>. Genurile ultime, numite încă din Academie de către Platon *cele mai mari dintre genuri* (τὰ μέγιστα τῶν γενῶν)<sup>71</sup>, sunt considerate și recunoscute de către toți comentatorii greci antici ca neprovenind dintr-o *diviziune* (διαιρέσις), care înseamnă tocmai *secționarea genului în specii* (τομή τοῦ γένους εἰς εἶδη), cum spune Porfir<sup>72</sup>. În cazul celor zece genuri de categorii nu este vorba despre un gen unic supraordonat, căci nu există *un gen comun al celor zece categorii* (κοινὸν γένος τῶν κατηγοριῶν), după cum admit unii că ar fi *ființa* (τὸ ὄν) sau *ceva* (τὸ τί) δέκα diferit, spune și Dexip întărind poziția lui Porfir<sup>73</sup>. În ciuda acestei poziții tranșante, autorizată în primul rând de textele aristotelice și apoi de interpretările comentatorilor greci, încercările de a găsi un gen comun al tuturor categoriilor au continuat până târziu în modernitate, când în sec. al XIX-lea Franz Brentano afirmă că „Aristotel divide ființa (...) conform diferitelor categorii”<sup>74</sup>. Mai mult încă, el interpretează și exegeza la categoriile aristotelice făcută de Adolf Trendelenburg<sup>75</sup> în același sens. „Dacă lui Trendelenburg – spune Brentano – i s-ar pune întrebarea: «Diviziunea cui o indică categoriile, a predicatului sau a ființei? Și ce este supraordonat categoriilor οὐσία, ποίον, ποσόν etc., conceptul de predicat sau τὸ ὄν?», atunci el s-ar hotărî ca și noi, și cred că putem fi siguri de asta, pentru ultima variantă”<sup>76</sup>. Dincolo de ignorarea unei întregi tradiții interpretative, de la comentatorii greci antici până la Corydaleu în sec. al XVII-lea, care deopotrivă refuză să caute un gen

<sup>70</sup> Expresia τὰ μέγιστα γένη (genurile maxime) nu este folosită ca atare de către Aristotel în *Categorii* sau de către comentatorii greci ai tratatului. Ea e întâlnită însă în clasificările făcute de el în *Historia animalium* (I (A), 6, 490b7, II (B), 15, 505b26) cu semnificația de genuri maxime în care se pot împărți viețuitoarele (cf. și H. Bonitz, *Ind. Arist.*, 151b5).

<sup>71</sup> Cf. Platon, *Soph.*, 254d4.

<sup>72</sup> Cf. Porphyrius, *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), vol. IV, pars I), editat A. Busse, Berlin, 1887, 86, 10 (Brandis, 21r): „Διαιρέσις μὲν γὰρ ἐστὶ τομὴ τοῦ γένους εἰς εἶδη, ... (trad. n.: Diviziunea, într-adevăr, este secționarea genului în specii, ...)”.

<sup>73</sup> Cf. Dexippus, *In Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), vol. IV, pars II), editat A. Busse, Berlin, 1888, 39, 10-12 (Spengel, 47, 13-15): „οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τομὴ γένους εἰς εἶδη. οὔτε γὰρ ἐστὶ τι κοινὸν γένος τῶν δέκα κατηγοριῶν, ὅποιον εἰσάγουσί τινες τὸ ὄν ἢ τὸ τί, οὔτε ... (trad. n.: Într-adevăr, [în cazul categoriilor] nu este o secționare a genului în specii. Căci nici nu există un anume gen comun al celor zece categorii, după cum sugerează unii [că ar fi] «ființa» sau «ceva», nici ...)”.

<sup>74</sup> Fr. Brentano, *Despre multiplă semnificație a ființei la Aristotel*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 127.

<sup>75</sup> Din *Geschichte der Kategorienlehre*, 1846.

<sup>76</sup> Fr. Brentano, *op. cit.*, p. 138.

supraordonat categoriilor, o asemenea teză ignoră litera textului. Aristotel vorbește de regulă despre γένη τῶν ὄντων<sup>77</sup>, adică *genuri ale ființării*, sau *realităților* cum traduce Constantin Noica, atrăgând atenția asupra faptului că el folosește pluralul și mult mai rar singularul γένη τοῦ ὄντος (*genuri ale ființei* sau *realității*), întâlnit mai ales la comentatorii lui, neprejudicând, cu alte cuvinte, asupra uneia din marile probleme ale aristotelismului, problema unității sau pluralității ființei<sup>78</sup>.

Dacă, prin urmare, toate noțiunile pot fi în principiu definite prin gen proxim și diferență specifică, genurile de categorii, neavând un gen supraordonat, nu pot fi definite în acest mod clasic. În tratatul *Categoriae*, în care sunt studiate cele zece genuri de categorii pe care le deosebește Aristotel, determinarea acestora este făcută prin descriere (ὕπογραφή) și enumerare (ἀπαρίθμησις) a proprietăților și relațiilor acestora, nu prin definiție propriu-zisă (ὁρισμός κυρίως) cu determinarea genului și diferenței.

În tratatul de fizică *De caelo* niciuna dintre aceste categorii nu sunt studiate în sine, adică în calitate de genuri ultime sau maxime. Despre prima și cea mai importantă dintre ele, *substanța* (οὐσία), există o singură referință mai generală în care sunt evidențiate o parte din elementele aparținând sferei sau extensiunii categoriei: „... (și numesc substanțe corpurile simple, precum focul, pământul și cele de același fel cu aceste elemente, precum și toate câte sunt constituite din ele, cum sunt de exemplu întreg cerul și părțile lui, și în plus animalele și plantele, ... )”<sup>79</sup>. Substanțe sunt, prin urmare, toate *corpurile simple* (τὰ ἀπλᾶ σώματα) sau *elementele* (τὰ στοιχεῖα) și toate *corpurile compuse* din acestea (τὰ σύνθετα)<sup>80</sup>. Dintre elemente, Aristotel enumeră aici doar pe cele două sublunare extreme, focul (πῦρ) și pământul (γῆν), lasând de-o parte pe celelalte două intermediare, apa (ὕδωρ) și aerul (ἀήρ), și al cincilea element, cel supralunar, eterul (αἰθήρ). Dintre corpurile compuse (τὰ σύνθετα σώματα), sunt enumerate aici întreg cerul (ὁ σύνολος οὐρανός), părțile lui, animalele și plantele împreună cu părțile lor. Sunt considerate deci toate cele cinci elemente aristotelice și cerul în întregime, în sensul de univers complet<sup>81</sup>.

Mai trebuie arătat că, deși este metoda aristotelică prin excelență a definirii noțiunilor și conceptelor, definiția prin gen proxim și diferență specifică este departe de-a fi singura modalitate de determinare a lor. Aristotel a folosit deopotrivă determinarea prin semnificații diferite, prin accepții istorice, prin rațiuni de ordin etimologic, prin descriere, prin funcționalitate etc., aproape toate metodele clasico-tradiționale găsindu-și rădăcina în tratatele lui.

<sup>77</sup> Cf. H. Bonitz, *Ind. Arist.*, 152a18.

<sup>78</sup> Cf. C. Noica, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. I, București, Editura Academiei, 1968, p. 105.

<sup>79</sup> Aristotel, *De caelo*, III (Γ), 1, 298a29-b1: „... (λέγω δ' οὐσίας μὲν τὰ τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, καὶ ὅσα ἐκ τούτων, οἷον τὸν τε σύνολον οὐρανὸν καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ, καὶ πάλιν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μέρη τούτων, ... )”.

<sup>80</sup> Cf. Aristotel, *De caelo*, I (Α), 5, 271b18.

<sup>81</sup> Aici σύνολος are sensul de *întreg*, totalitate a părților luate împreună, complet, iar sensul în care este enumerat aici cerul este cel de univers în totalitatea lui.



# CONSTRUCȚIA TRANSCENDENȚEI ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

MIHAI D. VASILE

**Abstract.** This paper attempts to prove that the transcendence issue embraces some subtle solutions in Romanian philosophy. As for example, Mircea Florian's metaphysics starts with the fundamental object of the traditional metaphysics, namely *God*, acquiring Immanuel Kant's doctrine about *God* as regulative ideal of pure reason, in order to reveal its two metaphysical hypostases, *i.e.* ontological transcendence and epistemological transcendence. As *collatio*, it is brought out to complement Lucian Blaga's metaphysics insofar it addresses the transcendence issue (the Great Anonymous) and also Constantin Noica's reassessments.

**Keywords:** God, Kant's metaphysics, transcendence, immortality of the soul, the Great Anonymous.

Este asumat că „Principial, Transcendența (T) este o parte a Subzistenței (S) diferită de Existență (și de Ființă, Realitate și Existență Reală), pe care o transcende, ea fiind totodată diferită, dar și apropiată, de Supersistență (Ss) și Transcendentalitate (Tt) și diferită de asemenea de Protosistență (Ps) și Episistență (Es)”<sup>1</sup>. *Transcendența* „are două explicații etimologice: *trans* + *scando*, cu semnificația de «a trece dincolo peste ceva», «a trece peste» și *trans* + *ascendere*, care ar însemna «a urca peste», ca și grecescul *hyperechein* (de la *hyper* + *echo*), cu sensul de «a a (se) duce peste» sau «a purta (ceva) peste». În orice caz, trecerea spre Divinitate, respectiv spre inteligența divină, sugerează elevare. Dar ambele sensuri de trecere, *dincolo* și *peste*, se mențin în accepția românească a verbului «a transcende», mai tare fiind sensul lui «dincolo»”<sup>2</sup>.

Numele *transcendenței* depinde de conținutul semnificatului *transcendenței*. De exemplu, „Sf. Thomas vorbește de patru transcendente: *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, pe care le consideră *in Deo*. *Ens* se referă la esența Divinității, *unum* la persoana Tatălui, *verum* la persoana Fiului și *bonum* la persoana Sfântului Duh (Sfântul Spirit)”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 83.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 84–85.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 86.

Se cuvine a face încă o precizare, anume că transcendența este în raport cu umanul, este trans-umanul, și dacă se admite că transcendența este o „elevare”<sup>4</sup>, atunci este vorba de transcendența ca supra-uman.

În acest sens, Vasile Conta vorbește despre transcendența ca „frica de necunoscut”<sup>5</sup>, frica metafizică fără obiect determinat: „Temerea de necunoscut... este numită chiar de teologi, *frica de Dumnezeu*, conform Sfintelor scripturi, care spun că «frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii». Frica de Dumnezeu este deci sentimentul religios... nedespărțit la monoteiști de ideea de Dumnezeu, care pentru dâșii este cea mai înaltă idee metafizică, Dumnezeu fiind cauza cauzelor”<sup>6</sup>. În consecință, teama metafizică a primit numele de *Dumnezeu*, iar drept conținut „omul crede că peste toată lumea este un singur stăpân, Dumnezeu, atât de puternic, încât lumea întreagă nu i-ar sta împotrivă; de aceea, omul nici nu poate să se gândească la Dumnezeu fără a simți o temere adâncă, întovărașită de sentimentul și de convicțiunea celei mai complete nimicnicii a sa în comparație cu puterea nemărginită a lui Dumnezeu”<sup>7</sup>. Este de notat faptul că Vasile Conta (1845-1882) a devansat concepția lui Rudolf Otto din *Das Heilige* (carte apărută în 1917) cu privire la raportul dintre obiectul numinos și om, caracterizat prin „sentimentul de dependență absolută” ca „*sentiment al stării de creatură*, ce se cufundă în propriul ei neant și se pierde în fața a ceea ce este mai presus de orice creatură”<sup>8</sup>. „Sentimentul stării de creatură este mai degrabă un element subiectiv secundar și un efect, este aidoma umbrei unui alt sentiment (anume acela de «teamă»), care, neîndoielnic, se leagă și el, în primul rând și nemijlocit, de un obiect din afara mea. Iar acesta este tocmai obiectul numinos”<sup>9</sup>.

Între alți filosofi români, Titu Maiorescu, în lucrarea *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, publicată la Berlin în 1861, își precizează *more philosophico*, concepția despre transcendență. Astfel, „după ce face mai multe incursiuni psihologice, ocupându-se în special cu asocierile dintre reprezentări, Maiorescu își pune problema teismului și ateismului. Ca și pentru Ludwig Feuerbach, sub a cărui influență stă în această privință, pentru Titu Maiorescu noțiunea de *Dumnezeu* nu este decât un sinonim pentru noțiunea abstractizată de *umanitate*”<sup>10</sup>.

În consecință, Titu Maiorescu concepe răsturnat referatul biblic al creației, în sensul că „nu Dumnezeu a creat pe om după chipul său, ci din contra, omul a creat pe Dumnezeu după chipul lui. De aceea Dumnezeu nu trebuie căutat în afară, ci în interiorul omului însuși, «ca expresia cea mai pură a esenței sale omenești»”<sup>11</sup>. În

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>5</sup> Vasile Conta, *Introducere în metafizică*, în *Opere filozofice*, București, Editura Academiei Române, 1967, p. 391–394.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 394.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>8</sup> Rudolf Otto, *Sacralul*, traducere de Ioan Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, p. 15.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>10</sup> Nicolae Bagdasar, *Scrieri*, ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Eminescu, 1988, p. 25.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

acest sens, Titu Maiorescu reformulează dictonul popular sub forma: „Spune-mi Dumnezeuul tău, și eu îți voi spune cine ești”<sup>12</sup>. De aceea, la Titu Maiorescu teologia nu este decât o antropologie abstractizată<sup>13</sup>. În concepția sa, orice discurs teoretic despre Dumnezeu trebuie să fie conceptual, și, în acest caz, problema transcendenței are o singură soluție, de forma: „Dumnezeu, pe care unii vor să-l conceapă ca pe o entitate supranaturală, este întru totul omenesc”<sup>14</sup>. Conceptul de Dumnezeu are – în concepția lui Titu Maiorescu – un rol fundamental în progresul umanității, „deoarece este imaginea eternă a celui mai mare Bine”: „Conceptul de Dumnezeu, care progresează odată cu evoluția oamenilor, constituie criteriul civilizației omenirii, căci el este imaginea însăși a tot ce spiritul ei are mai bun și mai luminat; este nemuritor pentru că omenirea este nemuritoare, pentru că conceptul trăiește tinerețe veșnică”<sup>15</sup>. Reținând identitatea: *unum, bonum, verum, aeternum, absolutum*, cu accent pe *verum*, Titu Maiorescu consideră că „la nemurire nu poate avea pretenție decât ceea ce este spiritual”<sup>16</sup> și de aceea „Adevărul se menține indiferent de timp și loc; ceea ce cu milenii înainte a fost adevărat, rămâne adevărat și după milenii; ceea ce a fost în adevăr bun și frumos în trecut, va fi bun și frumos și în viitor”<sup>17</sup>.

Pentru Mircea Florian<sup>18</sup>, *Dumnezeu* este o ființă asumată în mod realist naiv, în domeniul metafizicii tradiționale, care se îmbogățește succesiv, începând cu cele trei ipostaze ale Demiurgului lui Platon<sup>19</sup>, zăbovind asupra „Dumnezeului lui Descartes”<sup>20</sup>, decurgând – într-o logică a intuiției, în mod direct – din *Cogito*-ul cartezian, pentru a ajunge la arhitectonica lui Immanuel Kant – luată ca fundament pentru achizițiile sale remarcabile cu privire la *Dumnezeu* ca transcendență și tipologia ipostazelor Sale de manifestare în metafizică, sub forma celor două transcendențe, *epistemologică* și *ontologică*.

Astfel, este un bun comun al metafizicii tradiționale faptul că „problemele inevitabile ale rațiunii pure însăși sînt *Dumnezeu, libertatea și nemurirea*. Iar știința al cărei scop final este îndreptat, cu toate pregătirile ei, propriu-zis numai

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 25–26.

<sup>13</sup> Nicolae Bagdasar, *Titu Maiorescu*, în N. Bagdasar, T. Herseni, S. S. Bârsănescu, *Istoria filosofiei moderne*, vol. V. *Filosofia românească dela origini până astăzi*, București, Tiparul universitar, 1941, p. 29.

<sup>14</sup> Titu Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, p. 170, *apud* N. Bagdasar, *Scrieri*, ed. cit., p. 26, n. 6.

<sup>15</sup> *Ibidem*, *apud ibidem*.

<sup>16</sup> N. Bagdasar, *Scrieri*, ed. cit., p. 26.

<sup>17</sup> Titu Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, p. 177, *apud* N. Bagdasar, *Scrieri*, ed. cit., p. 26.

<sup>18</sup> Considerațiile referitoare la Mircea Florian reprezintă o sinteză și revizuire a ideilor din articolele consacrate metafizicii și tipurilor de transcendență teoretizate de Mircea Florian. Parțial, unele fragmente despre Mircea Florian au fost publicate în Mihai D. Vasile, *Exerciții și sinteze filosofico-teologice*, Pitești, Tiparg, 2014.

<sup>19</sup> Mircea Florian, *Metafizica și problematica ei*, București, Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 17.

<sup>20</sup> Léon Brunschvicg, *René Descartes*, Paris, Rieder, 1937, p. 34.

spre rezolvarea acestor probleme, se numește *metafizică*. Metoda ei este la început *dogmatică*, adică își asumă cu încredere executarea operei fără a examina în prealabil dacă rațiunea poate sau nu duce la bun sfârșit o întreprindere atât de mare... Fiindcă această metodă dă o reală cunoștință *a priori*, care reprezintă un progres sigur și util, rațiunea, sub puterea acestor iluzii, înșală, fără a observa ea însăși, cu afirmații de cu totul altă natură, în care rațiunea adaugă, și anume *a priori*, la concepte date alte concepte cu totul străine, fără să se știe cum ajunge ea la ele și fără a-și pune nici măcar în gând o astfel de întrebare”<sup>21</sup>.

Asumarea concluziilor kantiene de către Mircea Florian – cu privire la metafizica tradițională și modul de înțelegere a lui Dumnezeu ca transcendență – este justificată de faptul că în toate sistemele de idei și credințe religioase ale lumii există un cuvânt (termen, concept, categorie) care desemnează legătura dintre uman și supra-umanul înțeles ca fiind – după cum teoretiza Remus Rus în *Manualul său de istorie a religiilor*, scris împreună cu pr. Alexandru Stan – o entitate autonomă, independentă de om, care prin corecții – pedepse și recompense – îl constrânge pe om la un anumit comportament exprimat în acte ceremoniale.

*Supra-umanul* – acoperit parțial de conceptul de *Dumnezeu* – este total autonom, își este suficient Sineși, nu poate fi controlat și nici distrus de om, nu este condiționat de nimic, ci dimpotrivă, condiționează totul. În raport cu supra-umanul, umanul se află în situația de dependență totală ca ființă duală compusă din trupul perisabil și muritor și sufletul non-material, dar cu o determinație temporală incertă: muritor sau nemuritor; sau, parțial muritor și parțial nemuritor. Imortalitatea sufletului omenesc constituie marea problemă a psihologiei tradiționale ca parte a metafizicii.

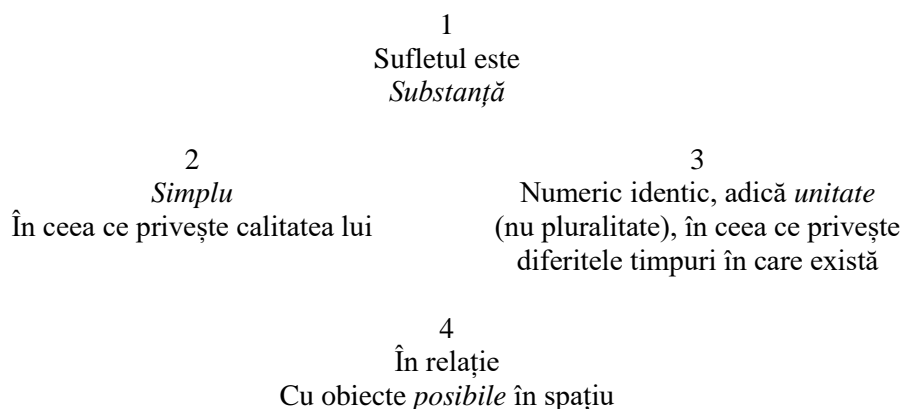
Din extinderea la infinit a permanenței și unității temporale a sufletului s-a născut marea iluzie a psihologiei clasice, anume teza imortalității sufletului – nu în sensul că sufletul nu ar fi nemuritor, ci în sensul că teza, luată drept concluzie – nu dispune de nici o demonstrație rațională. Immanuel Kant numește *paralogism* raționamentul prin care subiectul epistemic conchide imortalitatea sufletului, deși – spune Imm. Kant – „astfel de raționamente trebuie numite, având în vedere rezultatul lor, mai curând *sofisme* decât raționamente”<sup>22</sup>.

Modul kantian de argumentare a iluziei psihologiei este deosebit de riguros, astfel:

„Paralogismul logic constă în falsitatea unui raționament din punctul de vedere al formei, oricare i-ar fi, de altminteri, conținutul. Dar un paralogism transcendențial are un temei transcendențial care duce la raționamente false din punct de vedere formal. În felul acesta, un asemenea raționament vicios își va avea fundamentul în natura rațiunii omenești și va cuprinde în sine o iluzie inevitabilă, dar nu insolubilă... *Eu gândesc* este deci textul unic al psihologiei raționale, din care ea trebuie să-și dezvolte întreaga înțelepciune... Topica psihologiei raționale, din care trebuie derivat tot ce poate ea conține, este deci următoarea:

<sup>21</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 46–48.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 308.



Din aceste elemente rezultă toate conceptele psihologiei pure, numai prin compunerea lor și fără a recunoaște cîtuși de puțin vreun alt principiu. Această substanță, considerată numai ca obiect al simțului intern, dă conceptul de *imaterialitate*; ca substanță simplă, pe acela de *incoruptibilitate*; identitatea ei, ca substanță intelectuală, dă *personalitatea*; toate aceste trei împreună – *spiritualitatea*; relația cu obiectele în spațiu dă *comerțul* cu corpurile; prin urmare, ea reprezintă substanța gînditoare ca principiu al vieții în materie, adică substanța ca suflet (*anima*) și ca principiu al *animalității*; aceasta, limitată de spiritualitate, reprezintă *imortalitatea*... Judecata: «eu gîndesc» nu este însă luată aici decît problematic; nu în sensul că ar putea conține o percepție despre o existență (cartezianul *cogito, ergo sum*), ci numai ca posibilitate de a vedea ce însușiri pot decurge din această atît de simplă judecată pentru subiectul ei (fie că el există sau nu),<sup>23</sup>.

Este însă un dat al experienței **faptul religios**<sup>24</sup> ca întîlnire a umanului cu supra-umanul cu implicații majore în ontologia umanului. În primul rînd are loc o „ruptură de nivel” în textura realului între sacru și profan, urmată, fie de irumperea supra-umanului în profan, fie de „saltul” umanului în absolut. Ca urmare a mirabilei intersecții, umanul este saturat cu *mysterium tremendum* și suferă o transformare ființială – numită și „convertire” – reflectată în schimbarea atitudinii omului față de realul fisurat, neomogen în nivelurile sale, în sensul că omul se abandonează misterului ființei supra-umane în care își găsește împlinirea. În același timp, supra-umanul ca mister, „nu se convertește într-un obiect al lumii”<sup>25</sup> – fiindcă atunci ar muri ca transcendent în profan – ci poate alege să locuiască într-o entitate fizică alături de uman, ca de exemplu Shekinah lui Dumnezeu în Templul lui Solomon, Amon-Ra între coarnele stilizate ale taurului, sau ca sfinții în icoane.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 309–313.

<sup>24</sup> J. Martín Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, traducere de C. Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 214–223.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 221.

Implicațiile faptului religios în ontologia umanului sunt majore, după cum subliniază și Mircea Florian: „Așadar ordinea metafizică [supra-umană – n.n.] este inevitabil, prin chiar structura ei, trans-sensibilă, transcendentă. Sensibilul este grevat de imperfecții ce impun, ca un complement logic, o perfecție nealterabilă; el însuși, pentru a fi explicat, postulează supra-sensibilul. Degradarea legată de schimbare (sensibil) este atenuată prin axarea ei în Existență, în etern, în perfect; impuritatea de aici este iertată prin îngenunchere față de puritatea *de dincolo*”<sup>26</sup>. Or, supra-umanul este transcendent, perfect, pur, etern, în raport cu care umanul este „o ruptură de nivel”<sup>27</sup>, care se produce – după cum descrie Mircea Eliade fenomenul – fie prin irumperea supra-umanului în uman, ca de exemplu în Bunavestire, fie prin căutarea stăruitoare și rugătoare a omului dedicat divinului, ca de exemplu în lupta lui Iacob cu îngerul.

În mod consecutiv, are loc saturația umanului cu „sfîntenia lui Dumnezeu”, „în care se scaldă toate faptele religioase”<sup>28</sup>. În sfârșit are loc transformarea omului, convertirea lui la ceea ce este „calea, adevărul și viața” și izvorul credinței în mântuirea sa<sup>29</sup>, „prin recunoașterea lui Dumnezeu ca singura realitate capabilă să i-o ofere”<sup>30</sup>.

Mircea Florian, pune în centrul construcției metafizicii sale datul imediat al sensibilului – ca de altfel, toți empiriștii – pentru a face apoi „saltul” la supra-sensibil justificat printr-o reformulare a argumentului ontologic, anume „nevoia umană de transcendent”, de supra-uman. Ceea ce este însă prezent în textele marilor religii este faptul că supra-umanul poate „locui” în entități mundane, caz în care obiectele fizice devin „hierofanice”<sup>31</sup> sau hierofore, dobândind capacitatea de a-l trimite pe om la supra-uman, ca hiper-realitate invizibilă ce se face prezentă în sensibil<sup>32</sup>.

Pentru omul „afectat” de o experiență religioasă cu supra-umanul, „toate dimensiunile existenței sale, precum și actele vieții sale” dobândesc o semnificație religioasă, astfel că pentru el, nu „va mai fi posibilă menținerea legitimei autonomii pe care o au diferitele sfere ale umanului: științifică, tehnică, etică, politică etc., autonomie pe care situația noastră de secularizare ne silește s-o recunoaștem”<sup>33</sup>.

Pentru Mircea Florian, o astfel de consecință a intruziunii supra-umanului în real este greu de formulat – și de acceptat, și de aceea păstrează supra-umanul în limitele metafizicii kantiene – de obiect al metafizicii și concept al rațiunii – ca Idee și Ideal regulativ ale rațiunii pure: „Dar (se va pune apoi întrebarea) în felul acesta pot eu face uz de conceptul și supoziția unei ființe supreme în observarea rațională a lumii? *Da*, propriu-zis în acest scop a și fost pusă la bază această Idee

<sup>26</sup> Mircea Florian, *Metafizica și problematica ei*, ed. cit., p. 12.

<sup>27</sup> J. Martin Velasco, *op. cit.*, p. 215.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 223.

de către rațiune. Dar îmi este oare permis să consider ca scopuri niște dispoziții care se aseamănă cu scopurile, derivându-le din voința divină, deși prin intermediul unor dispoziții particulare din lume stabilite în acest sens? Da, voi puteți face și acest lucru, însă astfel încât să vă fie totuna dacă cineva spune că înțelepciunea divină a ordonat totul în felul acesta pentru scopurile ei supreme sau că Ideea înțelepciunii supreme este un regulativ în cercetarea naturii și un principiu al unității sistematice și finale a naturii după legi naturale generale, chiar și acolo unde noi nu le sesizăm”<sup>34</sup>.

În concepția lui Mircea Florian, Ideea abstracției lipsite de orice determinație a Ființei absolute se prezintă, în lumea rațiunii umane, sub *două ipostasuri ale transcendenței*, anume ca *transcendență ontologică* (sau metafizică) – prin care Mircea Florian înțelege ființa numenală, în sens kantian – și *transcendență epistemologică*<sup>35</sup> – prin care Mircea Florian înțelege idealul divin de cunoaștere totală. Între cele două transcendențe există o relație de „simetrie ontologică” – în sensul că ambele își sunt transcendente din punct de vedere ontologic una alteia<sup>36</sup> – și „asimetrie epistemologică” – în sensul că actul cunoașterii presupune anterioritatea logică a obiectului în care subiectul este ontologic inclus<sup>37</sup>. Altfel spus, între cele două transcendențe există un spațiu de libertate absolută a uneia față de cealaltă, din punct de vedere ontologic, însă din punct de vedere epistemologic, cunoașterea înrobește definitiv transcendența epistemologică față de transcendența ontologică.

De fapt, cele două transcendențe se comportă ca limite ale cunoașterii și ființării în raport cu ființa umană, prin care Dumnezeu îl atrage, îl ispitește și îl seduce pe om „pe mișcătoarele cărări” ale devenirii.

Lucian Blaga reduce transcendențele lui Mircea Florian la una singură, anume „cenzura transcendentă” dincolo de care se ascunde Marele Anonim.

Abordarea filosofică a fenomenului religios, săvârșită de Lucian Blaga<sup>38</sup>, propune o viziune complementară față de originalitatea reconstrucției metafizice săvârșite de Mircea Florian. Astfel, în primul studiu din cadrul *Trilogiei cunoașterii* – anume *Eonul dogmatic* – Lucian Blaga abordează tema filosofică a dogmei religioase, explicând-o ca pe un tip aparte de cunoaștere pe care o pune în raport cu istoria, teologia și filosofia. Analiza dogmei religioase „din punct de vedere filosofic” urmărește să îndepărteze „substratul teologic, adică huma cerească a revelației, fără ca prin aceasta dogma, ca tip de gândire, să rămână cu rădăcinile în vânt”<sup>39</sup>.

Calea de a ajunge la Dumnezeu se realizează – după cum se exprimă Lucian Blaga – prin revelație: „Ideea despre Dumnezeu ca ceva criptic revelat transcende

<sup>34</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 537–539.

<sup>35</sup> Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, București, Casa Școalelor, 1943 (1944), p. 313.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 151–152.

<sup>38</sup> Considerațiile referitoare la Lucian Blaga revizuiesc și rezumă cercetări personale anterioare publicate în diverse lucrări colective, cu privire la metafizica religioasă a lui Lucian Blaga.

<sup>39</sup> Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, în Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8. *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 216.

*palanul empiric și imaginar al cunoașterii*”<sup>40</sup>. Marele Anonim reprezintă, la Blaga, elementul metafizic central, ca și Dumnezeuul creștinilor, deși lui Dumnezeu i s-au dat diverse nume, în diferitele credințe ale lumii, tot așa cum și elementul metafizic a primit numeroase denumiri, observă Blaga: „*Prin abuz metaforic, imaginația metafizică i-a zis, pe rând când ‘substanță’, când ‘eu absolut’, când ‘rațiune immanentă’, când ‘Tată extramundan’, când ‘Inconștient’, când ‘Conștiință’ etc. Oricât de variate, nu există o incompatibilitate absolută între aceste nume date factorului originar*”<sup>41</sup>. Chiar dacă există și sunt admise pluralități de forme și de nume, chiar dacă există varii religii și credințe religioase, totuși, în cele din urmă, religia este una singură, iar Dumnezeu este unul, fiindcă întreaga multitudine de credințe religioase conduce la unitate. Nu există incompatibilitate în varietatea de nume și forme atribuite absolutului, argumentează Blaga.

La Blaga, Marele Anonim este un principiu metafizic suprem, nenumit însă *Dumnezeu*, pentru a nu induce confuzia cu noțiunea strict delimitată teologic și dogmatic, autorul preferând o denumire simbolică: „*Să-l denumim simplu și cumsecade: Marele Anonim*”<sup>42</sup>. Natura Marelui Anonim transcende „*posibilitățile cuprinderii prin rațiune*”, subliniază Blaga. Lucian Blaga îl numește pe Marele Anonim „*centrul creator primar*”. Blaga afirmă că „*Marele Anonim e în posesia unei cunoașteri pozitiv-adequate și nelimitate, ... , dar care depășește sferele logice ale înțelegerii*”<sup>43</sup>. Efortul luciferic al omului – în nici un fel păcătos, peiorativ sau damnabil, ci doar foarte dureros sau chiar tragic – se izbește de censura transcendentă „*deși ea constituie de fapt o metafizică a cunoașterii*” pe care Blaga o intenționează „*o eventuală doctrină despre Marele Anonim*”<sup>44</sup>. Blaga este mai mult preocupat de doctrina despre censura transcendentă și mai puțin de metafizica Marelui Anonim, ceea ce îl apropie de transcendența epistemologică a lui Mircea Florian.

Numit de către Blaga „*centru metafizic*”, Marele Anonim este totuși altceva decât lumea, întrucât este dincolo de lume ca o existență căreia i se datorează orice altă existență, este originea tuturor ființelor generice și parțiale, corporale, spirituale și mentale. Lucian Blaga asociază Marelui Anonim attribute ca: „*infinit*”, „*absolut*”, „*atotputernic*”, „*atotcreator*”, „*plenitudine*” etc., astfel că Marele Anonim este „*un tot unitar de o maximă complexitate substanțială și structurală, o existență pe deplin autarhică, adică suficientă sieși*”<sup>45</sup>, are capacitatea de a se reproduce la infinit fără a se istovi, fără ajutor din afară, fiindcă inepuizabilitatea se găsește în natura sa.

<sup>40</sup> Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, în Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8. *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 404.

<sup>41</sup> Lucian Blaga, *Censura transcendentă*, în Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8. *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 449.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Lucian Blaga, *Censura transcendentă*, *ibid.*, p. 523 sq.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>45</sup> Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, în *Opere*, vol. 11, București, Editura Minerva, 1988, p. 67.



Marele Anonim generează „*toturi divine egale cu el însuși*”<sup>46</sup>, producând astfel „*diferențialele divine*” – minimum substanțial – purtătoare ale unei structuri virtuale monadice sau fractali ai Marelui Anonim. Există însă o diferență esențială între gândirea lui Blaga și conceptul transcendenței divine la Mircea Florian, anume, Blaga postulează că Marele Anonim, pentru a salva centralismul existenței sale, pune obstacole în calea omului către substanța misterului. Accesul omului la esența Marelui Anonim este glisat cu atenție, fiindcă altfel întregul proces ar degenera într-o anarhică descentralizare a existenței. În sistemul lui Blaga, omul devine concurent al Marelui Anonim prin tendința imperioasă de a-l revela, față de care Marele Anonim se comportă ca un „Trickster” înstăpânit în Casa Domnului, astfel că aspirației omului de a deveni Dumnezeu, Marele Anonim îi răspunde punându-i piedici, ispitindu-l, fascinându-l cu iluzii ale esenței Sale pentru a-și salva centralismul existențial, oferindu-i „*revelații disimulatoare*” cu metodele specifice unei censuri: „*De vreme ce censura aceasta își are centrul inițiator dincolo de orizontul nostru crono-spațial, o numim «censură transcendentă»*”<sup>47</sup>. Astfel este împiedicată orice cunoaștere individuală absolută. Censura transcendentă este aplicată de către Marele Anonim ființei umane și întipărită structural cunoașterii individuale în toate modurile ei, în condiția actuală, pentru a „*apăra misterele existențiale de a fi cunoscute de altcineva decât de sine însuși*”<sup>48</sup>.

Spre deosebire de reconstrucția metafizică a lui Mircea Florian, unde raportul dintre om și cele două transcendențe ale lui Dumnezeu rămâne stabil și clar, censura transcendentă este mișcătoare, inebriabilă și crudă față de strădaniile omenești de a fi asemenea lui Dumnezeu, și nu poate fi depășită nicicum și niciodată. Censura este transcendentă condiției umane, și are funcție pozitivă numai față de Marele Anonim căruia îi protejează misterul existențial de orice atingere umană care ar afecta echilibrul universal.

Într-un paragraf magistral din *Censura transcendentă*, numit metaforic *Ontologia censurii*, Blaga afirmă apoftegmatice că adevărurile își au obârșia în perfecțiunea lui Dumnezeu, iar erorile în imperfecțiunea umană<sup>49</sup>, și continuă cu distincția dintre cunoașterea individuală și cunoașterea divină, între care există o permanentă trecere, dar numai de la divin la uman, fiindcă censura transcendentă obturează cunoașterea desăvârșită a Marelui Anonim. Marele Anonim a pus în om „*îndemnul irevocabil spre adevăr, îndemn întemeiat în însăși natura cunoașterii, dar prin censura-i transcendentă ni-l refuză. Suntem categoric îndemnați spre – și categoric opriți de la unul și același lucru. Ce rost are așezarea noastră între prietenii acestui imperativ și frânele acestui refuz – e greu de spus*”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>47</sup> Lucian Blaga, *Censura transcendentă*, *ibid.*, p. 451.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 452.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 542.

Constantin Noica încearcă să răspundă la această întrebare<sup>51</sup>, apreciind că tensiunea dintre uman și supra-uman este capabilă să scoată din starea de ascundere universalul sufletului românesc cu vocația eternității. „*Vremea stă și vremuiește iar omul îmbătrânește*”, astfel că tot ceea ce se întâmplă în interiorul „vremuirii”, apare ca zădărnice. Eternitatea românească nu este o plenitudine istorică, nu are realizări majore, ci eternitatea este sentimentul că „*în fond, există un plan față de care toată frământarea istorică este irosire și pierdere*”<sup>52</sup>. Noica nu vede însă o „ruptură” între istorie și eternitate, ci consideră că destinul neamului românesc este solidar cu acel plan neschimbător, deoarece neamul românesc „*rămâne, pentru că și el participă, în felul lui, la eternitatea ființei*”<sup>53</sup>, participarea la eternitatea ființei fiind calea regală de acces la universal.

În studiul de caz al filosofiei lui Lucian Blaga, Constantin Noica subliniază faptul că, în discursul de recepție cu ocazia alegerii sale ca membru al Academiei Române din 1937, Lucian Blaga, „*cel mai personal dintre creatorii români de azi face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric, în sufletul românesc*”, anume elogiul satului românesc oglindit în culmea artistică a unei poezii populare, de speța *Mioriței*, într-o impresionantă analiză a fenomenului românesc din perspectiva filosofiei sale despre stil și metaforă, intitulată *Spațiul mioritic*, care depășește periferia culturală și tentează universalul.

„Colaționarea” lui Lucian Blaga cu Mircea Florian echivalează cu o comparație dintre un „metafizician” și un „raționalist religios”, ca tipuri deosebite de gânditori creștini. „Raționalistul religios”, devotat rațiunii „care guvernează lumea”, se raportează la absolutul revelat asemenea unui geometru, trasând, între anumite limite, interpretări originale, rațional angajate și – cât mai – „obiective” în raport cu domeniul de definiție. „Metafizicianul” este un filosof – cât mai – original, în luptă, rațională dar nu numai, cu absolutul, preocupat din orgoliu, „să se delimiteze de religie în demersurile sale, ba chiar să o ignore complet”, etalându-și în exclusivitate propriile achiziții intelectuale. Deosebirea dintre ei impune o judecată cu măsuri deosebite. Spre exemplu, calificarea lui Lucian Blaga drept „teolog”, datorită asimilării Marelui Anonim cu Dumnezeu, implică declararea lui ca „eretic” – ceea ce s-a și întâmplat, dacă se rememorează disputa dintre Dumitru Stăniloae și Lucian Blaga. Și dacă Mircea Florian este calificat ca filosof raționalist obedient marxismului – ceea ce, de asemenea, s-a întâmplat – atunci învățătorii de azi sunt identici cu cei de ieri (din *If-ul* lui Dumitru Radu Popescu, care, pentru a respecta principiul egalității, schimbau crucile de pe morminte).

<sup>51</sup> Cf. în parte, prezentele considerații despre Constantin Noica sunt cuprinse în volumul comunicărilor de la Simpozionul Național Constantin Noica „Pagini despre sufletul românesc”, ediția a 3-a, Iași, 5–6 mai 2011, Mihai D. Vasile, *Universalul sufletului românesc la Constantin Noica*.

<sup>52</sup> Constantin Noica, *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească*, în Idem, *Istoricitate și eternitate*. Repere pentru o istorie a culturii românești, ediție îngrijită, cuvânt înainte și bibliografie de Mircea Handoca, București, Editura Capricorn, 1989, p. 23.

<sup>53</sup> Constantin Noica, *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească*, în Idem, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Editura Humanitas, 2008, p. 11.

# SCURTĂ INTRODUCERE LA PROBLEMA UTOPIEI\*

MIHAIL M. UNGHEANU

**Abstract.** The terms of utopia and utopian refer to a concept that pervades the modern thought. This concept has acquired many meanings, but some of them seem more central than others. Utopia, utopian mean something that is not real, something that cannot become real, even though it would be desirable; but they can also acquire a more normative meaning referring to something that should happen, something that is inherently good, and even if it is not to be made real, one should strive as a private person or as a society toward the goal that lies in the meaning of the term itself. The Work of Thomas Morus seems to incarnate humanistic values that address man as a rational being with intrinsic value, that can be educated, that can fashion himself/herself, so that he/she can live a dignified life. But it is really so? Our paper attempts to illuminate some aspects of the concept of utopia, and examines the text that gave the name to an entire genre of philosophical-political writings.

**Keywords:** utopia, state, totalitarian, ideology.

Una dintre capacitățile sau caracteristicile definitorii ale omului, care fac parte din existența sa, este aceea de a se interoga asupra propriei ființe, asupra propriei existențe sau, așa cum formula Lucian Blaga<sup>1</sup>, de a încerca să elucideze misterul. Rezultatele acestei încercări, care pentru Blaga implică metafora, mai ales metafora revelatorie, se concretizează în cultura umană și în produsele sale. Prin știință, filosofie, mit, cu ajutorul simbolurilor, metaforelor, conceptelor, silogismelor etc. se încearcă a se pătrunde vălul misterului. Științele tari, științele naturii sunt și ele un mod de a deschide misterul, de a face vizibil și actual, în forme lingvistice, sub forma teoriilor testate, a conceptelor, ceea ce este ascuns. Știința este și ea un mod de a interpreta și de a explica realitatea, având însă anumite caracteristici ce o despart de restul încercărilor de acest fel, inclusiv de modul comun, natural de a vedea lucrurile<sup>2</sup>. Din instrumentarele oricărei științe sau oricărei activități de gândire sistematice fac parte conceptele, adevărate *bulding*

---

\* Acest text reprezintă capitolul 1 dintr-o lucrare dedicată problematicii utopiei și suveranității, văzute ca expresii ale imaginarului uman, lucrare nepublicată, aici capitolul suferind niște modificări prin introducerea și expunerea ideilor lui Ruth Levitas legate de utopie.

<sup>1</sup> Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, București, Editura Humanitas, 1994.

<sup>2</sup> Sigurd Rislov, *Ideology and Utopia as Categories for Scientific Inquiry*, în *Educational Theory*, vol. 9, nr. 2, p. 76.

*blocks* pentru o astfel de întreprindere cognitivă. Față de conceptele folosite în mod uzual, a căror semnificație poate varia și variaza de multe ori, științele sau disciplinele ce se doresc științe, filosofia, sociologia etc. se folosesc de concepte și termeni al căror sens e definit în mod special, al căror sens e în general standardizat sau se speră că este standardizat, astfel încât să aibă o semnificație bine definită și fixă, în măsura posibilului. Aceste semnificații standard trebuie să fie și comunicabile astfel încât să nu se nască neînțelegeri, interpretări super-arbitrare și idiosincratice. Aceste concepte trebuie să permită construirea unui sistem rațional consistent, care să facă posibile inferențe empirice ce produc cunoaștere despre lume într-o măsură mai mare decât cele folosite de gândirea comună, care să permită predicții, și care să fie înlocuite atunci când presiunea realului o cere. Sigur că această activitate nu e statică, iar modificări ale conceptelor, teoriilor se produc, astfel încât sunt generate revoluții științifice, sunt deschise noi domenii ontice pentru investigație, se deschid noi domenii de acțiune pentru om, această *Mangelwesen*. Modelul pentru teoriile și conceptele științifice a fost dat de științele tari, mai ales de fizică, dar ele există și în științele sociale, în filosofie etc., fără a avea un grad de standardizare precum cele din fizică. Însă ele există, și pot produce cunoaștere veritabilă. Conform lui Sigurd Rislov, căutarea și definirea unor concepte care să producă interpretări mai fructuoase și mai adecvate în științele sociale, concepte care trebuie să dea seamă de om și să înlesnească cunoașterea de sine, sunt unele dintre activitățile centrale ale acestor tipuri de științe. Aceste două concepte sunt cele de ideologie și de utopie, concepute ca pereche. La un anumit nivel, cele două concepte pot fi înțelese în mod antitetic, însă având o referință comună, societatea și starea ei la un moment dat. Ideologia și utopia au fost descrise ca referindu-se la idei care transcend realitatea socială, având și o latură perspectivă. Aici, utopia nu a căpătat încă sensul curent în gândirea și uzajul comun de lucru ireal, imposibil de realizat, deși acesta decurge din modul în care este ea definită. Sigurd Rislov, preluând o anumită tradiție, opune cele două concepte. Ideologia este definită ca un set de idei ce transcende realitatea socială, dar care este folosită pentru a controla și întări, a stabili ordinea socială existentă, pe când utopia este folosită pentru a pune în mișcare schimbări sociale în direcția indicată de către acel set de idei ce transcende realitatea socială, pentru a remodela realitatea socială sau chiar natura<sup>3</sup>. Poate fi vorba, dacă privim din altă perspectivă, despre același set de idei, nu neapărat despre două seturi diferite. Un alt punct de apropiere este faptul că ambele conțin concepții transcendente față de realitate, în sensul că nu pot fi realizate sau actualizate în întregime într-o stare socială dată, fiind imposibil sau nepractic de a trăi/acționa consistent și într-un acord total cu ele în cadrul pus la dispoziție de respectiva ordine socială<sup>4</sup>. Conceptul de ideologie nu s-a născut din nimic, el fiind legat de o anumită practică, aceea de a atribui în mod conștient eficiență cauzală

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 80–81.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 77.

unor situații sociale care creează iluzii, opinii false/conștiința falsă, pe care cineva le găsește în reprezentările/ideile/doctrinile politice susținute de adversarul politic. Adversarul politic nu este neapărat conștient de acest lucru, fiind prizonierul unei conștiințe false, cauzate de către situația socială în care se află. Cauza sau cauzele conștiinței false se află în interiorul perspectivei proprii adversarului politic. Ideologia, ca și utopia sunt și forțe organizatoare ale tezaurului cunoașterii, ale conținutului acesteia, dar și ale practicilor de cunoaștere, ale practicilor sociale, politice, culturale. Ele pot determina ceea ce este cunoaștere și valoare legitimă. Ideologia poate fi nu doar o deghizare, o prezentare care distorsionează în mod conștient realitatea, ci poate fi și o denaturare involuntară. De conceptele de utopie și de ideologie sunt legate nume precum Karl Marx (*Ideologia germană*) sau Karl Mannheim, autorul studiului cu titlul *Ideologie und Utopie* (1929). Printre precursorii abordării teoretice ai aceste problematice, Rislov îi enumeră pe Francisc Bacon cu idoli minții și pe René Descartes cu al său *Discurs despre metodă*. Vorbind despre ideologie, Karl Mannheim distinge un sens particular și timpuriu al conceptului, dar și unul general, total care îl depășește și poate că îl și înglobează pe cel particular. Acest concept de ideologie este invocat și descris pentru că este, după opinia autorului prezentului text, relevant pentru înțelegerea conceptului de utopie și pentru că, în ciuda opoziției sau semnificațiilor contrare ce li se atribuie, uneori cele două pot coincide. Precum ideologia, utopia și gândirea utopică pot fi folosite pentru a menține, întări și legitima *statu-quo-ul*. Conceptul particular, parțial de ideologie se referă la acea mulțime sau la acel set de reprezentări, convingeri, idei pe care le susțin anumite grupuri și care sunt percepute corect sau incorect de către un adversar politic sau un observator exterior situației respective ca fiind deghizări și transfigurări inconștiente sau nu, ale adevăratelor intenții, obiective etc. ale respectivului grup particular. Conceptul larg de ideologie depășește această definiție și se referă pur și simplu la cadrul cognitiv general al unui gânditor/reprezentant al unui grup particular, sau la cadrul cognitiv general al unei epoci, fiind prin urmare mai degrabă o formă de *Weltanschauung*, de viziune a lumii care transcende individul și nu o formă de deghizare a unor conținuturi, după modelul freudian al visului, unde conținuturile acestuia nu sunt decât dorințele interzise transpuse sub o formă de nerecunoscut, dar care trec de cenzura psihică<sup>5</sup>. Conform lui Mannheim, toate culturile conțin diverse ideologii, cel ce caută adevărul, fiind nevoit să încerce să stabilească o procedură prin care să depășească sau să neutralizeze măcar temporar convingerile de tip ideologic, sau să dezvolte o procedură prin care să obțină cumva cunoaștere autentică, de încredere, *reliable knowledge*. Adevărul devine în mare parte o problemă de perspectivă în viziunea lui Mannheim, iar modul în care un filosof, sociolog etc., percepe lumea, ca și abilitățile care îl ajută să aibă o lume, provin din societatea/cultura în care s-a născut.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 80.

Începutul secolului al XVI-lea a adus cu sine apariția unei lucrări care va marca istoria omenirii, nu doar ca gen literar, ci și modul în care omul se va înțelege pe sine și activitatea politică, scopul activității politice, ca și al existenței sociale. Această lucrare, care a dat numele unui întreg mod de a gândi, de a imagina și de a acționa în lume, poartă numele foarte potrivit de *Utopia*. Ea este opera cardinalului Thomas More, cunoscut în versiunea latinizată ca Thomas Morus, Lord Cancelar al Angliei.

Atât secolul XX, cât și secolul XXI sunt așezate sub semnul utopiilor, al încercărilor de a le realiza, însă experiențele s-au dovedit un eșec. Căderea socialismului, așadar a blocului de Est, pare a confirma eșecul tentativelor de a realiza locul ideal *in concreto*. Utopia a început să semnifice atributele de ireal, de irealizabil. Întrebările care se pun sunt: ce este de fapt utopia? și am scăpat cu adevărat de utopie? Părerea autorului acestui articol este că nu am scăpat de utopie și de încercările de a subsuma realul patului lui Procust, care este reprezentat de diferitele concepții utopice care în-formează prezentul, sub alt nume însă. Moartea imperiului sovietic a fost echivalată cu moartea utopiei, deși această utopie socialistă este doar unul dintre produsele unui anumit tip de gândire, care a mai produs și alte utopii, și pe care îl desemnăm ca fiind un mod de gândire și de simțire particular.

„Das Scheitern des Sowjetimperiums war weiterhin gleichgesetzt mit dem Ende der Utopie, wiewohl diese, wenn überhaupt, nur eine Frucht einer weitaus vielschichtigen Tradition ist, die auch zahlreiche Blüten des Denkens zum Vorschein gebracht hat”<sup>6</sup>.

Așadar, termenul de utopie poate fi înțeles la un prim nivel, un nivel necontestat de nimeni, ca un termen tehnic ce ține de limbajul și discursul filosofiei politice, fiind în același timp și un concept polemic – *Kampfbegriff*<sup>7</sup> – îndreptat împotriva adversarilor politici, având menirea de a denunța și de a eticheta doctrinele și intențiile lor ca străine de realitate, ca nerealizabile etc. Acest concept, care poate părea clar în uzajul său cotidian, și care a acumulat, pe lângă sensul de perfect sau dezirabil, conotațiile de ireal și de irealizabil, a ajuns în cadrul gândirii filosofice și politice să vehiculeze o mulțime de sensuri contradictorii și chiar opuse. Din secolul al XVI-lea până în secolul al XIX-lea a trecut ceva timp, dar termenul de utopie va părăsi domeniul creației culte și se va insera în limbajul cotidian, mai ales, în sens negativ. Această inserare va purta cu sine sensurile de nerealizabil, de străin de realitate, sensul de dezirabil, de perfecțiune trecând undeva în fundal. O idee de tip utopic nu este concretizabilă, realizabilă, o așteptare utopică, precum tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte, deși promisă în basme și lucrări SF, iarăși nu este realizabilă. Adjectivul de utopic semnifică nu

<sup>6</sup> „Eșuarea imperiului sovietic a fost identificată cu sfârșitul utopiei, cu toate că ea, dacă este un produs utopic, este doar fructul unei tradiții cu mai multe niveluri, care a făcut să înflorească multe flori ale gândirii.”, Thomas Schölderle, *Geschichte der Utopie*, Böhlau, Wien, Köln, Weimer, 2012, p. 9.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

doar nerealizabil, ci și exagerat, desemnând un tip de acțiune și gândire care prin natura sa va eșua în mod necesar:

„Entscheidend ist demnach die Nicht-Realisierbarkeit des Geschriebenen, Gesagten oder Gedachten und die mitschwiegende Kritik deutet an, dass Utopien in unzulässiger Weisen wegführen vom Möglichen und Nötigen”<sup>8</sup>.

Tot autorul german mai enumeră o semnificație a adjectivului utopic, aceea de perspectivă care transcende activitatea de zi cu zi („über den Tagesbetrieb hinaus reichende(n) Perspektive”), semnificație care poate căpăta aspecte pozitive, trebuind a fi adăugat un element nou alături de această înțelegere cotidiană a sensului termenului utopic și anume acela de critică socială nemijlocită, sens care nu a pătruns în cotidian, dar care rezultă foarte clar dintr-o abordare serioasă a operelor utopice. Conform lui Schölderle nu există un consens în activitatea academică privitor la o definiție univocă a utopiei, existând numeroase concepte ale acesteia, din care trei sunt enumerate. Anume un concept clasic, unul social-psihologic și unul care leagă utopia de totalitarism, care face din utopie o anticipare (*Vorwegnahme*) spirituală sau intelectuală a formelor de totalitarism contemporane<sup>9</sup>.

Conceptul clasic de utopie este legat de definirea ei ca un roman ce construiește un stat ideal, definiție prea reductivă a utopiei, crede Schölderle, dar care își are punctul de plecare tocmai în tradiția inaugurată de către Thomas More. Al doilea concept privește utopia ca fiind o formă de conștiință sau pură intenție, și aici poate fi menționat Karl Mannheim, cu a sa *Ideologie und Utopie* sau Ernst Bloch cu *Das Prinzip Hoffnung*<sup>10</sup>, unde utopia începe să acopere realități din ce în ce mai largi. La Bloch, ea capătă dimensiuni ontologice și exprimă o relație de determinare reciprocă a omului cu lumea, care fie poate duce la negarea utopiei, fie, în cazul cel mai bun, poate duce la identificarea dintre om și lume, dintre Ființă și utopie. Există un proces de completare a lumii, de perfecționare a Ființei, omul fiind operatorul ontologic al acesteia<sup>11</sup>. Utopia nu este doar conținut al conștiinței, ci este *Noch-Nicht-Sein*, posibilitate de a fi a Ființei, care nu s-a realizat încă. Mai este de menționat o concepție despre utopie, care face din aceasta o sursă a totalitarismului, concepție al cărui reprezentant este Karl Popper. Această abordare este considerată de către Schölderle ca reduționistă, dar nu fără temei. Utopia poate fi într-adevăr o sursă a totalitarismului, însă, într-un alt sens, ea exprimă, face cunoscut un element invariabil al alcătuirii ființei omenești. Înțelegerea adecvată a fenomenului denumit generic utopie nu trebuie să ignore aceste caracteristici mai

<sup>8</sup> „Hotărâtoare este, prin urmare, irealizabilitatea a ceea ce este scris, spus sau gândit, iar critica ce însoțește acest punct de vedere indică faptul că utopiile îndepărtează în mod nepermis gândirea de posibil și de necesar”, Schölderle, *op. cit.*, p. 11.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>10</sup> Eric Zyber, *Homo utopicus. Die Utopie im Lichte der Philosophischen Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, p. 93–118.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 117.

sus-menționate, însă utopia trebuie considerată în profunzime, nu doar la nivelul expresiei sale, fie ea livrescă sau ca practică politică.

O valorificare pozitivă a utopiei ne oferă Ruth Levitas în opera sa, dar ne vom referi numai la două articole care ne prezintă concepția ei, anume *Looking for the Blue: The Necessity of Utopia*<sup>12</sup> și *For Utopia: The Limits of the Utopian Function in late Capitalist Society*<sup>13</sup>. Utopia este ceva concomitent prevalent și necesar în societate<sup>14</sup>, fiind necesară o căutare a utopiei în societatea contemporană, care este ideologizată, ideologia fiind aici înțeleasă ca sistem de credințe și convingeri, societate care este caracterizată de o politică teoretic pragmatică și declarat anti-utopică, fiind însă utopică în substanța ei. Utopia nu trebuie înțeleasă numai ca un conținut al unui anumit tip de creație literaro-politică și filosofică, ci trebuie înțeleasă ca metodă, ca metodă care ne poate învăța nu doar să dorim ceva care ne lipsește, cum ar fi bani, casa la munte etc., ci care ne poate face să imaginăm, să simțim și să dorim altfel. Autoarea britanică deregionalizează conceptul de utopie, scoțându-l de sub imperiul unei definiții prea strâmte care face din utopie prizonierul unui gen literar, acordând utopiei, pe urmele lui E. Bloch, o dimensiune general umană, care caracterizează omul în general și relația sa cu existența. Utopia ca metodă, afirmă Levitas, trebuie să fie însoțită de conștiința faptului că este temporară, de conștiința responsabilității și a ratării necesare<sup>15</sup>. Utopia, în acest sens general antropologic, are aceeași accepțiune pe care i-a conferit-o Ernst Bloch, și anume „the expression of the desire for a better way of being”<sup>16</sup>. La baza acestei dorințe se află un impuls utopic, un dat antropologic de a căuta o viață mai bună și care să fie altfel. Acest lucru se corelează, urmând doctrina lui Bloch, cu faptul că omul și experiența sa sunt caracterizate de lipsă și de dorință, omul fiind, folosind o altă expresie celebră, *Mangelwesen* – ființă a lipsei. Această lipsă însă devine vizibilă, se articulează numai prin imaginea umplerii lipsei. Categoria utopie și utopic este însă foarte largă, fiind considerate utopie sau exprimând impulsul utopic tot ceea ce tinde către sau care atinge o experiență transformată, aici intrând și mitul, religia, basmele, teatrul etc. În acest sens, utopia/impulsul/fenomenul utopic poate fi interpretat ca o versiune secularizată a unei căutări spirituale ce vizează să înțeleagă ce suntem, cine suntem etc. E un fel de căutare a căminului, *Heimatului*, o căutare a întregirii ființei<sup>17</sup>, sau o căutare a patriei celeste din care omul a căzut, devenind prizonierul unei existențe rele, care îi este inamică, dacă e să folosim o imagine de origine gnostică. După

<sup>12</sup> Ruth Levitas, *Looking for the Blue: The Necessity of Utopia*, în *Journal for Political Ideologies*, vol. 12, nr. 3, 2007, p. 289–306.

<sup>13</sup> Ruth Levitas, *For Utopia: the Limits of the Utopian Function in Late Capitalist Society*, în *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3, nr. 2–3, 2000, p. 25–43.

<sup>14</sup> Ruth Levitas, *Looking for the Blue*, p. 289.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.



cum am mai afirmat, utopia în sensul existențial pe care Levitas îl preia de la Bloch, e centrată în jurul conceptului de *Noch-Nicht*, de ceea-ce-nu-este-încă, și care se poate reflecta atât la nivel individual, cât și la nivel colectiv, social. La nivel individual este impulsul preconștient, iar la cel social este ceea ce nu a devenit încă, dar care nu este, cum s-ar putea crede, nereal. La aceasta se adaugă și relația dintre utopia concretă, nu cea abstractă care este *Wünschdenken*, și utopia concretă care este *will-full thinking*, așadar o gândire centrată pe voință, concept foarte important pentru lumea modernă, și pentru conceperea și înțelegerea omului modern. În acest context de real ține și orizontul viitoarelor posibilități, de unde survine noul. Utopia este un element general uman indispensabil pentru producerea viitorului, nu un produs de lux sau de distragere de la lupta de clasă. În acest sens existențial, utopia nu cere producerea de lumi imaginare închise într-un text. Că utopia trece dincolo de genul literar ce îi poartă numele este una dintre ideile de bază ale textului prezentat și afirmația fundamentală din lucrarea lui Jean Jacques Wunenburger – *Utopia sau criza imaginarului*, care ghidează acest text, aici însă utopia fiind mai precis delimitată și definită în opoziție cu mitul și cu doctrinele care întemeiază existența omului, a colectivităților umane plecând de la transcendent. Utopia în sensul extins pe care Levitas îl preia de la Bloch este un element care poate fi găsit în tot felul de practici umane și de domenii ale culturii, definirea ei ca expresie a dorinței sau ca structură a imaginarului în cazul lui Wunenburger prezentând avantajele că duce la identificarea elementelor utopice în tot spectrul activităților umane, trecând dincolo de diferitele forme ale acestora: arte vizuale, muzică, literatură, manifeste politice, practici politice etc. Un avantaj al utopiei îl constituie și faptul că face posibilă emanciparea și îmbunătățirea existenței umane, datorită refuzului pe care îl exprimă față de realitatea dată, refuzul de a trăi dincolo de clipa prezentă, refuzul de a accepta judecăți curente despre bine, dar și refuzul păcatului originar<sup>18</sup>. În acest sens este pentru autoarea americană prevalentă utopia în cultura (și politica, n.n.) contemporană, în ciuda curentelor distopice și anti-utopice. Pentru curentecele acestea din urmă utopia pare a fi o distragere de la o gândire politică pretins serioasă, de la angajamentul politic autentic. Trecerea la *looking for the green*, adică la angajamentul politic serios, care să ia în seamă și condițiile de mediu, oare a duce utopia pe alt plan decât pe cel a exprimării dorinței<sup>19</sup>, aceasta implicând, după părerea autoarei, o dare de seamă sistematică, concretă despre condițiile în care se poate realiza viața bună, așadar să definească și să descrie portretul unei societăți bune. Ne putem însă întreba, retoric bineînțeles, dacă nu tocmai asta fac produsele literaturii utopice. Utopia concretă, așa cum o înțelege aici Levitas, implică tocmai ceea ce fac utopiile clasice: o definire a vieții bune, o descriere a societății perfecte/optime, a tipului de om, a reeducării omului în sensul modelului propus de utopia respectivă etc. Această

<sup>18</sup> Levitas, *op. cit.*, p. 294.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 295.

trecere este un proces, un proces care implică parcurgerea distanței de la ceea ce e posibil, de la ceea ce e fragmentar la ceea ce e real, la ceea ce devine un întreg social, de la speculație la praxis. În ultimă instanță trecerea la acțiunea pe plan politic și social în vederea dobândirii unei lumi mai bune. Acest proces mai e numit și speranță educată – *educated hope*, lucru care însă va viza structura societății și a omului, iar nu cosmetizarea unor aparențe. Acest lucru este spus și în *Utopia*, unde Rafael Hiltodeu, călătorul care a vizitat insula preafericită, afirmă înlăturarea relor din societățile normale, adică cele neutopice, implică nu reforme, ci schimbarea radicală a societății prin desființarea proprietății private, apoi a banului, a claselor de bogați și de trândavi etc. Nu toată lumea este, însă, de acord cu utopia ca model pentru a remodela societatea, fiind considerată, după cum am menționat deja, totalitară și îndepărtată de realitate, în cazul cel mai benign, fiind doar o piedică în calea unor politici autentice, pragmatice. Există, afirmă Levitas, un curent puternic anti-utopic, care folosește termenul de utopie și de ideologie în sens derogatoriu, ca fiind străine de realitate, curent care nu este însă cinstit nici cu sine însuși, deoarece nu recunoaște tocmai bazele ideologico-utopice pe care se întemeiază. Eforturile Al-Queda îndreptate împotriva lumii occidentale au fost caracterizate de presă ca fiind utopice, un amestec de vechi cu modernitate, însă aceeași etichetă de utopic nu a fost aplicată și eforturilor expansioniste ale Statelor Unite<sup>20</sup>. Inclusiv multe politici financiare, deși afirmă răsplată că sunt pragmatice, precum *Private Finance Initiative* din 2006, se întemeiază pe considerente utopice neexplicitate și ascunse sub masca pragmatismului<sup>21</sup>. Pragmatismul și relația cu utopia/ideologia este mai complexă și nu este decât un cuvânt cu funcție legitimatoră, care ascunde porniri și construcții ideatice utopice ce trebuie implementate sub această mască. Discursul politic se constituie într-un utopianism care se urăște pe sine – în aparență –, dar care are o funcție bine stabilită, adică aceea de a respinge fără a discuta sau a dezbate, sau măcar a prezenta public, idei, proiecte, politici alternative serioase, punându-le eticheta de utopice, deși propria poziție este utopică, iar nu cele etichetate cu acest atribut<sup>22</sup>. Această strategie pune la adăpost propriile presupoziii ideologico-utopice, promovând propriile interese, instituind un monopol de opinie. Acest lucru este și la baza războiului pornit împotriva terorismului de către Washington, fiind vorba despre un imperialism utopic anti-utopic american, în care utopia și ideologia sunt atribuite negativ exclusiv inamicului. Sigur că această observație pertinentă ar trebui dusă mai departe privind însuși cadrul general care face posibilă lumea occidentală, ideologia drepturilor omului, ideologia *gender*-ului, a politicii impunerii cu orice preț a unei sexualizări diverse a copiilor de la vârste fragede împotriva uzanțelor morale, a moravurilor sau a părinților.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 298.

Există, însă, aspecte pozitive, pe care Ruth Levitas le atribuie utopiei. Acestea ar fi restaurarea unei viziuni holistice despre societate, despre gândirea societății bune, ca și capabilizarea – scuzat fie barbarismul – diverselor viziuni utopice în vederea unei prezentări și dezbateri democratice, și de consultare directă a poporului în democrație, lucru care nu s-a făcut atunci când au început să fie aplicate politici de aducere de imigranți, de impunere a diversității, fiind știut bine că cine nu este de acord sau are obiecții oricât de mici primește epitete infamate, care au rolul de a reduce la tăcere orice opoziție și de a diaboliza orice discurs contrar. În acest sens, utopismul anti-utopic – de fapt doctrinele și politicile antidemocratice aplicate sub diverse pretexte de justiție socială etc. – face ca gândirea și politica contemporană să fie mai puțin utopice, zice Levitas. Această scădere din încărcătura politică provine din ascunderea deliberată a orice trăsătură utopică, a oricărei presupoziii utopice a discursurilor și practicilor ce se proclamă pragmatice și anti-utopice. Utopia ca metodă permite și ea la rândul ei o abordare holistică a societății, construirea unui model ideal, în miniatură a colectivității umane, apropiat de modelele teoretice din știință, care să permită gândirea pe termen lung a unor probleme, adică o reconstrucție imaginară a acesteia (IROS – the Imaginary Reconstruction of Society). Avantajul este că această abordare utopică face posibilă gândirea problemelor societății și existenței oamenilor legată de sensul acestei existențe, de direcția în care se îndreaptă, de idealul care întemeiază colectivitatea umană, de faptul că leagă prezentul de viitor, că duce la redefinirea și restabilirea priorităților societăților și indivizilor etc<sup>23</sup>. Într-un fel sau altul autoarea pierde însă specificitatea utopiei echivalând-o cu un set de idealuri gândite în ansamblu după care ar trebui edificată societatea bună. Este evident că nu toate idealurile aparțin categoriei utopicului, așa cum va dovedi abordarea filosofului francez J. J. Wunenburger<sup>24</sup>. O altă trăsătură pozitivă a utopiei este faptul că rupe cu presupozitiile și cu cadrul lumii în care se trăiește, deschizând astfel posibilități noi de a concepe și a reconcepe societatea, sinele, universul.

„Utopia has never been more necessary, if by utopia we mean the ability to think about a different way of organizing the production of our livelihoods and our social relationships, about the agencies of transformation, and the relationship of these elements of ‘looking for the green’ to ‘looking for the blue’”<sup>25</sup>.

Dar și aici se poate spune, dacă facem apel la opera lui Paul Ricœur despre metaforă și narațiune, că orice text și orice metaforă vie produc exact același efect, că îl scot pe receptor/cititor din cotidian, suspendând referința ostensivă și

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 300–301.

<sup>24</sup> Jean-Jacques Wunenburger, *Utopia sau criza imaginarului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001.

<sup>25</sup> „Utopia nu a fost niciodată mai necesară ca acum, dacă prin utopie înțelegem capacitatea de a concepe diferit modul de a ne organiza existența și relațiile sociale, modurile de transformare, și relația acestor elemente în procesul de trecere de la ‘looking for the green’ către ‘looking for the blue’”, Levitas, *op. cit.*, p. 302.

presupozițiile zilnice pe care se bazează funcționarea cotidiană, astfel încât îi sunt deschise acestuia noi orizonturi, noi posibilități de a fi, pe care și le poate apropria prin confruntarea cu textul respectiv<sup>26</sup>. Înțelegerea utopiei nu în funcție de conținut, ci ca proces, ca proces de defamiliarizare, de înstrăinare față de realitatea cunoscută, de problematizare a ceea ce pare dat o dată pentru totdeauna, chiar dacă nu se impun planuri pentru viitor, identificarea utopiei cu actul imaginației însăși<sup>27</sup>, intră în categoria celor afirmate mai sus, fiind insuficiente și ducând eventual și la echivalarea utopiei și imaginației, lucru care duce la ștergerea diferenței specifice între cele două noțiuni. Conform filosofiei hermeneutice a lui Ricœur, textele, modelele teoretice, metaforele vii produc o redescoperire a lumii și proiectează o lume, datorită referinței metaforice pe care o produc, referință de gradul doi, care se construiește cu ajutorul suspendării referinței ostensive, imediate, directe. O metaforă vie, ca și un text, produc sens nou și permit punerea între paranteze a categoriilor și a semnificațiilor folosite în mod cotidian, permițând un contact împrăștiat cu ființa<sup>28</sup>. Actul lecturii, procesul de învățare a unui nou mod de a simți, duce la o transfigurare a înțelegerii de sine pe care o are cititorul, dar și a lumii, deoarece, datorită structurii operei literare, a textului – care se decontextualizează și se recontextualizează în locuri și timpuri diverse – se produce o schimbare a viziunii și o combinație inedită între idei, concepte, simboluri și tot bagajul pe care îl aduc cu ele. Actul lecturii, orice act al lecturii, distruge sau modifică o anumită înțelegere a lumii<sup>29</sup>. Aproprierea textului, confruntarea cu el permite vederea și deschiderea lumii conform modului în care o zugrăvește textul, conform structurii sale<sup>30</sup>. Un text – categorie hermeneutică centrală la Ricœur – permite perceperea și o mai bună înțelegere a motivațiilor omului și ale societății, însă permite și o anticipare a viitoarelor scheme ce vor determina și vor guverna relațiile sociale, precum și acțiunea/comportamentul omului<sup>31</sup>. Textul oferă aici o funcție critică inerentă față de realitate pentru că arată că lucrurile pot fi altfel. Este aici o apropiere de funcția critică a utopiei<sup>32</sup>. Funcția critică, funcția de a imagina un alt mod de a fi sau a simți nu revin în exclusivitate utopiei. Așadar, ideea că utopia este o expresie a lipsei într-o cultură dată sau că este o expresie a aspirațiilor spre mai bine ale unei culturi<sup>33</sup> sau că este un instrument euristic folosit întru înțelegerea realităților sociale sau că este considerată ideal normativ nu este suficientă pentru a putea defini și înțelege adecvat utopia ca expresie a ființei omenști. Faptul că un

<sup>26</sup> Paul Ricœur, *Metafora vie*, București, Editura Univers, 1984; P. Ricœur, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică II*, Cluj-Napoca, Editura Echinoc, 1999.

<sup>27</sup> Ruth Levitas, *For Utopia: The Limits of Utopian Function in Late Capitalistic Society*, în *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3, nr. 2–3, 2000, p. 39.

<sup>28</sup> Ricœur, *Metafora vie*, ed. cit., p. 471–472.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 369.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 325–332 și p. 376–379.

<sup>31</sup> P. Ricœur, *De la text la acțiune*, p. 108–110, p. 200, p. 216–218.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 218–219 și p. 365–368.

<sup>33</sup> Levitas, *op. cit.*, p. 26.

text, că o idee poate avea efecte de critică, de schimbare etc. asupra unei societăți nu îl face automat utopic. Articularea nemulțumirii față de prezent poate fi tot atât de bine dată și într-o operă religioasă, într-una filosofică fără a fi utopice. Faptul că utopia se caracterizează, în cuvintele lui Levitas și nu numai, prin faptul că urmărește transformarea lumii, prin faptul de a întruchipa o speranță sau de a formula speranța pură și simplă, și nu doar dorința<sup>34</sup>, nu precizează suficient caracteristicile utopiei, luată în sens larg, de invariant antropologic. Este adevărat că ea conține: „the willed transformation of the social world” ca trăsătură esențială a modului utopic de reimaginare a lumii<sup>35</sup>, însă orice transformare intenționată a societății este și ea voită, dar nu neapărat utopică. Particularitatea utopiei se află altundeva.

Utopia, după cum vom vedea, are rădăcini profunde în om, fiind oarecum structural coextensivă acestuia, făcând parte din structurile imaginarului, fiind un mod de funcționare al acestuia. Acest lucru nu înseamnă că înțelegerea adecvată a utopiei se poate dispensa de confruntarea cu textele în care se întrupează. De neevitat va fi parcurgerea operei lui Thomas More, adică a textului care a dat numele genului utopic (*Utopia*), fiind necesară și introducerea altor puncte de vedere, ca de exemplu, cel expus de articolul lui Hanan Yoran, *More's Utopia and Erasmus's Non-place* din 2005, articol care examinează în profunzime textului lui More, fiind evidențiat paradoxul esențial al acestei opere, paradox care afectează, credem, toate creațiile utopice, dar și implicațiile funeste, de obicei ignorate de lecturile umaniste și optimiste ale acestui text și/sau ale utopiilor în genere. Aceste implicații funeste, ca și înțelegerea faptului că societatea descrisă ca perfectă este departe de a fi perfectă, ci, din contră, ea este o construcție totalitară care siluește omul.

Pe scurt fiind spuse, pentru că spațiul este limitat, concluziile care se trag fac posibilă, dacă nu chiar necesară, o revizuire a conceptului de utopie și a câmpului semantic asociat, pentru că multe dintre cele descrise de Thomas More în cartea sa nu sunt deloc utopice în senul de nereale sau nerealizabile, și nici în sensul de proiect demn de realizat sau de dorit (de exemplu: sclavia, exterminarea poporului războinic al zapoleților prin trimiterea lor în diverse conflicte, și cu speranța de a scăpa lumea de ei).

---

<sup>34</sup> Levitas, *op. cit.*, p. 28.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 29.



**IMPRIMAT ÎN ROMÂNIA**

