

STUDII DE EPISTEMOLOGIE ȘI DE TEORIE A VALORILOR

Vol. III

STUDIES IN EPISTEMOLOGY AND THEORY OF VALUES

Vol. III

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

STUDII DE EPISTEMOLOGIE
ȘI DE TEORIE A VALORILOR

Vol. III

Coordonatori:

Alexandru Surdu
Marius Augustin Drăghici
Gabriel Nagăț



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2017

Copyright © Editura Academiei Române, 2017
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. Marius DOBRE
dr. Ion TĂNĂȘESCU

Redactor: Alis ALEXĂ
Tehnoredactor: Sofia MORAR
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 11.12.2017. Format: 16 / 70 × 100.

Coli de tipar: 11.

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

C.Z. pentru biblioteci mici: 1

CUPRINS

230 DE ANI DE LA EDIȚIA B A CRITICII RAȚIUNII PURE A LUI KANT

ALEXANDRU SURDU, Probleme intuiționiste în <i>Critica rațiunii pure</i>	7
ALEXANDRU BOBOC, „Lucrul în sine” în demersul critic al fundamentării teoriei cunoașterii ca disciplină autonomă.....	17
CLAUDIU BACIU, Conceptul de „a priori” ca punte între filosofia teoretică a lui Kant și filosofia sa practică.....	33
RADU NECULAU, Kant’s Moral Argument against Active Political Resistance	42
RODICA CROITORU, Spațiu și timp – forme intuitive și cuante infinite în <i>Opus postumum</i>	63

EPISTEMOLOGIE ȘI FILOSOFIA VALORILOR

GABRIEL NAGÂȚ, „Natura umană” și revoluția biotehnologică.....	70
RICHARD DAVID-RUS, Înțelegere fără explicație. Cazul modelelor ABM (agent-based models)	83
HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN, O analiză a distincției dintre știință ca activitate și știință ca rezultat.....	100
MARIAN-GEORGE PANAIT, Despre coerență în epistemologie și în etică	117
IOAN N. ROȘCA, Fondul lumii în filosofie, teologie și literatura spirituală...	136
MARIAN-GEORGE PANAIT, Binele – valoare absolută și universală.....	143

PROBLEME INTUIȚIONISTE ÎN CRITICA RAȚIUNII PURE*

ALEXANDRU SURDU

Abstract. In this paper, from a critical point of view, I underlined the fact that, in spite of the success of their intuitive reconstruction of mathematics, both Kantianism and Neo-intuitionism (not only the Brouwerian one!) do not represent a solid philosophical ground of them (mathematics). Besides, even Heyting says that for the better, to achieve the understanding in mathematical intuitionism it is not necessary to address its philosophical thesis or some psychological ones. Nevertheless, this does not mean that, in general, for a proper grounding of mathematical intuitionism, a suitable philosophical view is useless, such as a correlative theory of intuition, which (intuition), by the way, in every intuitionist perspective is assumed as a fundamental item of mathematical thinking.

Keywords: philosophy of mathematics, Brouwer, Kantianism, intuitionism, a priori intuition.

Intuiționismul olandez, al cărui inițiator a fost L. E. J. Brouwer, apare, ca orientare filosofico-metodologică din fundamentele matematicilor, la începutul secolului trecut. El a fost numit și „neointuiționism”, pentru a-l distinge de așa-numitul „preintuiționism” și pentru a-l opune neopozitivismului și neoplatonismului (orientări legate la rândul lor de fundamentele matematicilor).

Neointuiționismul a trezit însă și interesul unor exegeți care s-au ocupat intens de problema originii principalelor orientări din gândirea teoretică contemporană, în special de originea logicismului și a formalismului, determinante pentru apariția neopozitivismului și a neoplatonismului matematic. E. W. Beth, O. Becker, J. M. Bochenski și St. Korner găsesc analogii ale acestora până în filosofia greacă.¹ Uneori s-a mers atât de departe încât formalistii contemporani au sfârșit prin a fi numiți „platonicieni”, iar neointuiționiștii „aristotelicieni”.²

* Textul de față a mai fost publicat, cu același titlu, în vol. *Cercetări logico-filosofice*, Victor Emanuel Gica, Dragoș Popescu, Ovidiu Grama (editori), Editura Tehnică, București, 2008, p. 16-24.

¹ Vezi amănunte la Al. Surdu, *Probleme logiciste, formaliste și intuiționiste în filosofia greacă*, în *Probleme de logică*, vol. VI, Edit. Academiei Române, București, 1975.

² C. Chevalley, *Sur la pensée de Jacques Herbrand*, în J. Herbrand, *Écrits logiques*, Paris, 1968, p. 18.

Asemănătoare, și chiar mai îndreptățită, este aprecierea lui Max Black, după care neintuiționiștii ar fi kantieni.³ Aprecierea este mai îndreptățită pentru faptul că neintuiționiștii, în special Brouwer, s-au inspirat direct din opera lui Kant, împrumutându-i adesea terminologia. În plus, ca și în cazul filosofiei antice (în care Aristotel, asemenea neintuiționiștilor, a combătut logicismul eleat și formalismul platonian, și a oferit o soluție, în care intuiția joacă un rol fundamental, paradoxurilor lui Zenon), Kant, în filosofia modernă, încearcă să rezolve situația paradoxală creată de David Hume, care, la rândul său, trăsese ultimele consecințe din doctrina de tip formalist a lui Berkeley.

Soluția sceptică a lui Hume la problema posibilității științei echivala în ultimă instanță cu desființarea științelor, în afară de cele matematice, cu transpunerea lor în planul îndoielnicului și întâmplătorului. Pentru restabilirea raportului dintre senzorial și rațional, dintre ordinea faptică și cea rațională (ideală), Kant consideră că există, pe de o parte, obiectul în sine (*Ding an sich*), independent de gândire (idei), și pe de altă parte, forme în sine, independente de obiectele în sine. Cunoașterea apare drept confruntarea obiectului în sine cu formele în sine. Dar aceasta nu este o confruntare pasivă, ci o *activitate constructivă*. Rezultatul ei este obiectul cunoașterii sau fenomenul, care nu mai este nici obiect în sine, nici formă în sine. Ca rezultat al activității raționale constructive, obiectul cunoașterii, spre deosebire de obiectul în sine, este supus legilor raționale. Între asemenea „obiecte” există legături necesare, cauzale. Legitatea și cauzalitatea nu mai sunt nici ale obiectului în sine, nici ale formei în sine, ci ale unității lor. Această unitate se realizează prin intermediul intuiției *a priori*.

1. INTUIȚIA A PRIORI

Descartes făcuse distincția între intuiția empirică și intuiția pură. Cu ajutorul intuiției empirice, prin intermediul obiectelor, se obțin idei despre aceste obiecte. Cu ajutorul intuiției pure, prin intermediul ideilor despre obiecte, se obțin idei clare și distincte. Intuiția pură presupune intuiția empirică, iar cea empirică presupune obiectele.

Referindu-se la această concepție, Kant constată că „... pare cu neputință să intuim în mod original, *a priori*”.⁴ Posibilitatea intuiției *a priori* ca act mental o constituie numai admiterea faptului că înainte de cunoaștere nu există obiecte ale cunoașterii, că ele abia urmează a fi construite. Înaintea cunoașterii există doar obiectul în sine (*in re*) și formele în sine (*in mente*). Dintre acestea numai formele în sine pot oferi intuiții *a priori*, iar acestea sunt spațiul și timpul. Rezultatul confruntării dintre datele oferite de obiectul în sine și forma lui *a priori*, simplist

³ M. Black, *The Nature of Mathematics*, London, 1953, p. 187.

⁴ Imm. Kant, *Prolegomena*, Leipzig, 1888, p. 59.

vorbind, constituie obiectul cunoașterii sau fenomenul. Amănuntele nu interesează aici. Importantă este distincția, subliniată în repetate rânduri de către Kant, dintre obiectul în sine și fenomene. Obiectul în sine există independent de formele *a priori*, fenomenul însă nu. Dacă la Descartes apărea o intuiție (pură) a intuiției (empirice), la Kant apare un obiect (fenomen) al intuiției (*a priori*). La Descartes schema era: obiect → intuiție empirică → intuiție pură. La Kant schema este: (obiect în sine + intuiție *a priori*) → (obiect al intuiției *a priori* sau fenomen).

Intuiția *a priori* coincide ca poziție cu intuiția empirică a lui Descartes, necesitând, prin urmare, o altă intuiție care să o facă clară și distinctă. Acest lucru a fost simțit și de către Kant. El consideră că spațiul, de exemplu, ca formă a sensibilității sau intuiție *a priori* necesită, la rândul lui, o reprezentare clară (*deutliche Vorstellung*)⁵, al cărei rezultat este conceptul spațiului (*Begriff des Raumes*). Distincția dintre spațiu, ca simplă intuiție, și conceptul spațiului este destul de vagă. Kant însuși oscilează. În prima ediție spune: *Wollen wir zuerst den Raum betrachten*, iar în a doua: *wollen wir zuerst des Begriff des Raumes erörtern*.⁶ Prin *Erörterung* (*expositio*) înțelegând (tot în ediția a II-a) tocmai „reprezentarea clară” a ceea ce aparține unui concept.

2. CONSTRUCȚIA GNOSEOLOGICĂ A OBIECTULUI MATEMATIC

Faptul că Immanuel Kant pornește desfășurarea *Criticii* de la întrebarea „Cum este posibilă matematica pură?”, dovedește că el avea permanent în vedere problema ridicată de Hume. Matematica (prin care se înțelegea geometria și algebra), spre deosebire de celelalte științe, avea și la Kant următoarele avantaje: (1) rezultatele erau *exacte*, (2) exactitatea nu depindea de nimic altceva decât de calculul matematic, (3) deși independentă, rezultatele ei sunt valabile în orice domeniu, (4) ceea ce dovedește că aceste rezultate nu sunt arbitrare. Aceste avantaje se datorează caracterului specific al obiectelor matematice. Acestea, spre deosebire de fenomene, sunt independente de materia senzorială. Cu toate acestea, și ele sunt alcătuite din materie și formă. „Spațiul și timpul, spune Kant, sunt acele intuiții pe care matematica le pune la baza tuturor cunoștințelor și judecăților ei, care se dovedesc apodictice și necesare în același timp”.⁷ Deci, intuițiile *a priori* sunt *baza* construcțiilor matematice. „Geometria pune la bază intuiția pură a spațiului. Aritmetica își construiește conceptele numerice prin adăugarea succesivă a unităților în timp”.⁸

⁵ Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1966, p. 95.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Imm. Kant, *Prolegomena*, p. 60.

⁸ *Ibidem*.

Ca *baze* ale construcțiilor, se poate considera că intuițiile *a priori* constituie *materia* obiectelor matematice. Spre deosebire de fenomene, obiectele matematice ar fi alcătuite dintr-o *materie* formală. Ceea ce este *formă* pentru fenomen devine *materie* pentru obiectul matematic.

Intuiția *a priori*, în calitate de materie formală, poate fi supusă acelei „reprezentări clare” ce constituie *conceptul matematic* (în cazul spațiului, conceptul de spațiu). „A *construi* un concept matematic, spune Kant, înseamnă a reprezenta clar intuiția *a priori* care îi corespunde”.⁹ Formele *a priori* ale sensibilității constituie *materia* (formală) a conceptelor pure ale intelectului.¹⁰ Dar acestea înseamnă, altfel spus, că și conceptele matematice pot fi considerate ca *forme* ale acestei materii.

Obiectul matematic, ca și fenomenul, trebuie să fie un compus din materia formală (intuiția *a priori*) și forma ei corespunzătoare (conceptul matematic). Obiectul matematic este și el o *construcție*, care, în calitate de intuiție, trebuie să alcătuiască un obiect singular (*ein einzelnes Objekt*), dar acesta, în calitate de obiect corespunzător unui concept, trebuie să aibă valabilitate generală pentru toate intuițiile posibile. Kant se referă mai ales la triunghi, ca obiect (*Gegenstand*) corespunzător conceptului de triunghi. Triunghiul poate fi construit „prin simpla imaginație în intuiția pură” sau poate fi reprezentat conform acesteia „pe hârtie în intuiția empirică”. În ambele cazuri se consideră că reprezentarea este „cu totul *a priori* fără a-i fi împrumutat modelul dintr-o experiență oarecare”. Deci, obiectul matematic este un obiect singular, fără a fi însă obiect în sine sau fenomen. El este o reprezentare generală *in concreto* (în intuiția pură *a priori*) a conceptului matematic.¹¹

Geometria are la bază intuiția pură a spațiului și conceptele geometrice. Obiectele geometrice sau reprezentările *in concreto* și *a priori* ale conceptelor pe baza intuiției pure a spațiului sunt numite *Größen = quanta*, deci un fel de câtimi sau mărimi dimensionale, spre deosebire de simpla mărime (*blosse Grösse = quantitas*), care nu presupune un obiect. Kant precizează faptul că triunghiul desenat pe hârtie (în intuiția empirică) reprezintă obiectul matematic (corespunzător conceptului respectiv numai în măsura în care este construit în acest scop, făcându-se abstracție de imperfecțiunile sale).¹² Perfectă este numai reprezentarea, „prin simpla imaginație în intuiția pură”, numită și *schemă transcendentală* sau *schemă pură*.

Aritmetica are la bază intuiția pură a timpului. Spre deosebire de spațiu, care este o condiție a fenomenelor exterioare, timpul este și o condiție a celor interioare, deci a *tuturor* fenomenelor. Timpul este astfel mai general decât spațiul. Față de obiectul geometric, care presupune numai intuiția *a priori* a spațiului și conceptul geometric pur, obiectul aritmetic, *numărul*, presupune intuiția *a priori* a timpului ca

⁹ Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1966, p. 744.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 746.

¹² *Ibidem*, p. 744.

materie și conceptul de număr ca formă, dar mai presupune și *unitatea sintetică a reprezentărilor* date de intuițiile *a priori* ale timpului.

Kant nu tratează în mod special problema numărului, ceea ce pare curios, având în vedere spațiul întins pe care îl acordă obiectului geometric. Nu găsim nici un exemplu de construcție a unui obiect numeric, a unui număr *determinat*. Kant spune: „*Schema pură a cantității* (quantitas), ca fiind unul dintre conceptele intelectului, este *numărul*, care este o reprezentare ce cuprinde la un loc adunarea sau alăturarea (*Addition*) succesivă de unu la unu (care sunt de același fel = *gleichartigen*)”.¹³ Din acest context lipsește însă exemplificarea construcției numărului *unu*. Și poate să rămână deschisă problema dacă, la Kant, unu presupune la rândul lui „unitatea sintetică” amintită mai sus sau este un obiect matematic singular, care necesită numai intuiția pură a timpului și conceptul matematic de *unu*.

În legătură cu „alăturarea succesivă de unu la unu” și cu „unitatea lor sintetică”, Kant precizează: „Fără conștiința că ceea ce gândim este același cu ceea ce am gândit cu o clipă mai înainte, întreaga reproducere în seria reprezentărilor ar fi zadarnică. Căci ar fi o nouă reprezentare în starea actuală care nu ar aparține deloc actului prin care ea ar trebui să producă în mod succesiv (*nach und nach*), și diversul ei n-ar constitui niciodată un întreg, deoarece i-ar lipsi unitatea pe care numai conștiința i-o poate da”.¹⁴ Prin urmare, obiectul aritmetic, numărul, presupune unitatea diversității reprezentărilor (diferite și succesive). Această *unitate în diversitate*, cu vădite caracteristici dialectice, fiind legată de reprezentări, imprimă însă un anumit *specific* obiectelor matematice. În cazul obiectelor geometrice, care pot fi reprezentate atât simultan cât și succesiv, este evident că există totuși limite ale reprezentării. Câte figuri geometrice ne putem reprezenta simultan sau succesiv, astfel încât unitatea lor să fie la rândul ei o „reprezentare clară”? Situația reprezentărilor numerice (care sunt *numai* succesive, vizând în primul rând numerele ordinale) este cunoscută. Datorită limitei pe care o presupune reprezentarea, primitivii adulți numără obiectele împărțindu-le în grupuri egale cu *baza* numărătorii lor. Dacă baza numărătorii este *cinci*, primitivul numără până la cinci și apoi începe din nou cu unu. Baza numărătorii primitive este întotdeauna o cifră reprezentabilă. Organele, membrele, dar mai ales degetele au slujit drept astfel de reprezentări, care, având în vedere faptul că în timpul numărătorii se făcea abstracție de funcțiile lor fiziologice, pot fi considerate à la Kant reprezentări *a priori* redate *in concreto*, cazul cel mai ilustrativ constituindu-l hieroglifele numerelor. Indiferent de gradul de civilizație, în mod obișnuit există o limită naturală de reprezentare clară a numerelor concepute ca succesiuni de *unu*.

Aceeași situație apare și din perspectiva *unității* reprezentărilor, care vizează mai mult numerele cardinale. Ceea ce nu poate fi reprezentat clar ca succesiune de intuiții identice este cu atât mai puțin reprezentabil ca unitate a acestor intuiții

¹³ *Ibidem*, p. 241.

¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

sucsesive. Unitatea diversului reprezentărilor date de intuițiile *a priori* presupune, în cazul obiectelor aritmetice, *limitarea la primele numere*, atât din perspectiva ordinalității (a succesiunii reprezentărilor), cât și din perspectiva cardinalității (a unității reprezentărilor) lor. Kant, nelucrând cu exemple, nu semnalează această dificultate și deci nu-și pune problema soluționării ei.

Obiectul matematic se dovedește a fi, din punct de vedere kantian, un *fel* de intermediar între fenomen și concept, neavând nici o legătură cu obiectul în sine. El este rezultatul activității creatoare a minții – o construcție gnoseologică care presupune formele *a priori* ale sensibilității și conceptele pure.

Kant consideră că *toate judecățile matematice sunt sintetice*¹⁵, spre deosebire de părerea, curentă pe atunci, că ar fi analitice.

Judecățile sintetice (matematice), ca și cele analitice, consideră Kant, *pot fi deduse unele din altele* pe baza respectării principiului noncontradicției, dar niciodată o judecată sintetică nu poate fi stabilită în sine pe baza principiului noncontradicției fără a presupune o altă judecată sintetică din care poate fi dedusă.¹⁶

Judecățile matematice, exprimând adevăruri „apodictice și necesare”, nu pot fi, în concepția lui Kant, decât judecăți *a priori*, căci judecățile empirice nu implică necesitatea. Judecățile matematice sunt, prin urmare, judecăți sintetice *a priori*. Posibilitatea acestor judecăți sintetice *a priori* o garantează existența intuiției *a priori* a spațiului și a timpului la care se referă toate cunoștințele matematice.

Kant subliniază însă în permanență faptul că intuițiile *a priori* (spațiul și timpul) sunt forme ale sensibilității, că ele aparțin fenomenului, și nu obiectului în sine. Pe baza acestei distincții dintre fenomen și obiectul în sine, și pe baza intuițiilor *a priori* care garantează, în ultimă instanță, orice experiență posibilă, Kant va justifica, alături de matematică, și posibilitatea fizicii și a metafizicii, restabilind, cum spunea Max Black, filosofia și edificiul științelor după critica distructivă a scepticismului lui Hume.

3. IDEI NEOINTUIȚIONISTE DE INSPIRAȚIE KANTIANĂ

Neointuiționiștii, deși într-un context teoretic mult mai complex decât cel implicat de doctrinele lui Berkeley și Hume, și anume în contextul impunerii a două tendințe teoretice (logicismul și formalismul) cu suport filosofic (neopozitivismul și neoplatonismul matematic), au fost nevoiți adesea să apeleze la idei de tip kantian, opuse virtual celor pozitivistice sau platonice – la ideile sale de tip intuiționist.¹⁷

¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

¹⁶ Imm. Kant, *Prolegomena*, p. 43.

¹⁷ În legătură cu alte surse istorice de tip intuiționist, ca cele aristotelice sau carteziane, dar și cu contribuțiile originale ale neointuiționiștilor în logică și în celelalte domenii ale filosofiei, vezi Al. Surdu, *Elemente de logică intuiționistă*, Editura Academiei Române, București, 1976, și Al. Surdu, *Neointuiționismul*, Editura Academiei Române, București, 1977.

În esență, neintuiționiștii adoptă teoria kantiană a apriorității pentru a combate teza logicist-neopozitivistă a construcției obiectelor matematice cu mijloace pur logice (prin definiții corecte), teză care duce în cele din urmă la apariția paradoxurilor logico-matematice, și teza formalist-neoplatonică a existenței în sine a obiectelor matematice.

Apriorismul kantian oferă într-adevăr o soluție intermediară, obiectul matematic neputând fi un obiect în sine (*Ding an sich*) și, cu toată dependența lui de conceptul matematic, presupunând existența formelor *a priori* ale sensibilității.

Pentru L. E. J. Brouwer, inițiatorul neintuiționismului, *intuiția de bază a matematicii* se referă numai la timp, acesta fiind și pentru Kant mai cuprinzător decât spațiul, fiind o condiție a formelor exterioare (ca și spațiul), dar și a fenomenelor interioare. Brouwer adaugă la aceasta teza carteziană a reducerii geometriei la aritmetică prin intermediul calculelor de coordonate.¹⁸ Dar intuiția de bază a matematicii, referitoare numai la timp (ca formă *a priori* a sensibilității), nu mai presupune la Brouwer existența unui obiect în sine, ci existența unei *conștiințe în sine* (*in its deepest home*), care, inițial, ar oscila între liniște și senzație.¹⁹ Senzația este „fenomenul inițial” care determină exodul conștiinței din starea sa primară, oscilatorie. Succesiunea senzațiilor constituie „mișcarea timpului”. O senzație prezintă cedează locul altei senzații, astfel încât conștiința o reține pe prima ca pe o senzație trecută. Este de remarcat faptul că aici nu este vorba de o senzație a ceva, ci de senzații *pure*, a căror singură determinație este *succesiunea*. Conștiința, care revine asupra acestor senzații, ca asupra unor fenomene înstrăinate de ea însăși, le consideră obiecte, iar pe sine se consideră minte (*mind*) sau subiect opus acestora. În măsura în care se accentuează înstrăinarea obiectelor față de conștiință, ele își pierd egocitatea, iar mintea se transformă din subiect constructor al obiectelor în Eu *cunoscător* al acestora. În acest moment poate să apară intuiția de bază a matematicii. Aceasta este caracterizată drept „o activitate nelingvistică esențială a minții” care își are originea în „percepția unei mișcări a timpului”. *Mintea* înlocuiește „formele *a priori* ale sensibilității”. Actul intuiției de bază se realizează însă, în spirit aristotelic, prin *abstractizare*.²⁰ Mai precis, mintea revine asupra succesiunilor de senzații pe care le-a reținut conștiința ca senzații trecute și senzații prezente, asupra acestor dualități dintre care una cedează locul celeilalte, și, prin abstractizare, obține „forma goală a substratului comun al oricărei dualități”. Deși obținută prin abstractizare, această „formă goală”, care constituie intuiția de bază a matematicii, presupune o „unitate în diversitate” cu aceleași implicații ca la Kant. Dualitatea, caracteristică intuiției de bază, limitează activitatea intuitivă la construcția

¹⁸ L. E. J. Brouwer, *Intuitionism and Formalism*, în „Bulletin of American Mathematical Society”, nr. 20, 1913, p. 86.

¹⁹ L. E. J. Brouwer, *Consciousness, Philosophy and Mathematics*, în *Proc. Xth Intern. Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1948, p. 1235.

²⁰ L. E. J. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, în „Monatshefte für Mathematik und Physik”, 36 Bd., 1 Heft, 1929, p. 154.

primelor două numere naturale. Restul numerelor se obțin prin „repetarea nelimitată a intuiției de bază”.²¹ Mai precis, unul dintre membrii dualității poate fi conceput la rândul său drept o dualitate și astfel se obține numărul trei ș.a.m.d. Imediat intuitive rămân însă numai primele două numere.

Neointuiționiștii combat maniera logicist-formalistă de introducere a obiectelor matematice prin definiții, simpla restricție constituind-o noncontradicția. Deci, asemenea lui Kant, consideră că judecățile matematice nu sunt analitic-explicative. Brouwer afirmă, urmărindu-l întru totul pe Kant, că judecățile matematice sunt sintetice *a priori*.²² Fundamentul acestora îl constituie intuiția de bază a matematicii, respectiv scurgerea timpului. Brouwer considera că formarea judecăților sintetice *a priori* ale matematicii este garantată de: (1) posibilitatea sintezei matematice, respectiv a conceperii unității în diversitate, (2) posibilitatea construcției succesive de noi unități în diversitate, (3) posibilitatea „interpolării” în vederea realizării unei legături între două elemente ale aceleiași întreg și (4) principiul inducției matematice. Primele două posibilități sunt exprimate aproape în termeni kantieni.²³

Ca și Kant, intuiționiștii, ce-i drept cu un scop mai restrâns, vizând, în primul rând, matematicile, încearcă o „restabilire” a edificiului științelor și al filosofiei, după descoperirea paradoxurilor logico-matematice. Ei nu acceptă soluția logicistă, a evitării paradoxurilor prin teoria tipurilor, și nici pe cea formalistă, după care matematica finitului ar fi evidentă în sine, iar cea transfinită, în care se operează cu entități ideale (numere transfinite) ar putea fi construită cu mijloace pur logice, astfel încât să fie respectat cu strictețe principiul noncontradicției.

Brouwer considera că entitățile matematice ideale, care nu pot fi construite intuitiv, sunt, ca și ideile rațiunii la Kant, lipsite de corespondent real. *Noncontradicția*, consideră Brouwer, nu garantează corectitudinea teoremelor. Teoremele corecte trebuie distinse de cele care sunt *doar* necontradictorii.²⁴ O teoremă *doar* necontradictorie este o teoremă a cărei demonstrație nu presupune nici o contradicție, dar pentru care nu există și nici nu poate să existe vreo *dovadă* că ea se referă la entități matematice care pot fi construite efectiv. Introducerea entităților matematice în demonstrații prin simpla lor definiție necontradictorie, posibil de realizat printr-un număr finit de cuvinte, nu este considerată o construcție efectivă a acestor entități, ceea ce face ca existența lor să fie îndoielnică.²⁵

Mult mai dezvoltată decât la Kant (datorită contribuțiilor logiciste și formaliste din această direcție) este critica intuiționistă a utilizării abuzive a metodei axiomatică. Neointuiționiștii consideră că metoda axiomatică nu trebuie utilizată în sens *constructiv*. Entitățile matematice și relațiile dintre acestea trebuie să *preexiste*, să

²¹ L. E. J. Brouwer, *Over de Grondslagen der Wiskunde*, Amsterdam, 1907, p. 119.

²² *Ibidem*, p. 120.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ L. E. J. Brouwer, *De onbetrouwbaarheid der logische principes*, în *Wiskunde, waarheid, werkelijkheid*, Groningen, 1919, p. 12.

²⁵ L. E. J. Brouwer, *Intuitionism and Formalism*, p. 86–88.

poată fi construite intuitiv *înainte* de *sistematizarea* lor în cadrul unei teorii axiomatice. Metoda axiomatică nu trebuie să fie altceva decât o modalitate de *descriere*, de *ordonare* și *sistematizare* a unei teorii intuitive existente deja.²⁶ În caz contrar, cu ajutorul unor mijloace pur logice, pot fi elaborate teorii axiomatice necontradictorii asupra unor entități contradictorii. Aceasta în cazul teoriei axiomatice a mulțimilor, care este contradictorie, dar căreia nu-i corespunde o teorie intuitivă preexistentă necontradictorie. În cadrul acesteia apare entitatea ideală de „mulțime a tuturor mulțimilor” (care amintește de „ființa tuturor ființelor” la Kant), considerată de către toți intuiționiștii drept noțiune fără nici un corespondent real.

Restricția intuiționistă referitoare la utilizarea în matematici numai a entităților constructibile intuitiv a fost considerată de către formalisti o adevărată „mutilare a matematicii”. Alții au considerat însă că „mutilarea” aceasta este tot atât de necesară în matematici, pe cât de necesară a fost eliminarea din fizică a unor pseudoconcepte ca *mediul eter*, *flogisticul* ș.a. Nerespectarea restricției intuiționiste poate determina construcția unor sisteme necontradictorii, adevărate edificii „de o excepțională armonie și frumusețe”, cum o recunoaște și Brouwer însuși²⁷, dar care nu au, din punct de vedere intuiționist, niciun conținut precis și nicio legătură cu matematica.

4. CONSIDERAȚII CRITICE

Este ușor de observat faptul că neointuiționiștii, în special Brouwer, deși au preluat concepte fundamentale din filosofia lui Kant, cum sunt: intuiția *a priori* a timpului, unitatea în diversitate, judecata sintetică *a priori*, sau metode, cum ar fi: constructivismul gnoseologic, limitarea deductibilității logice și a noncontradicției la aspectele lor descriptiv-sistematizatoare, delimitarea conceptelor cu corespondent intuitiv de ideile care nu reprezintă nimic, nu au mers strict pe linie kantiană. Conceptele și metodele respective, deși cu aceleași denumiri, au totuși semnificații diferite.

Intuiția de bază, cu toate că este *a priori*, nu coincide cu cea kantiană. Ultima presupunea obiectul în sine, cea intuiționistă presupune conștiința în sine, având evidente trăsături idealist subiective à la Berkeley. Brouwer, de altfel, se declara în mod deschis solipsist. În plus, deși nu are nici un suport obiectiv, intuiția de bază este considerată ca rezultat al unui proces de abstractizare (de tip clasico-aristotelic), presupunând și elemente dialectice, ce-i drept pe plan cu totul subiectiv, de coloratură hegeliană (autoînstrăinarea conștiinței).

²⁶ A. Heyting, *Axiomatic method and intuitionism*, în *Essays on the Foundations of Mathematics*, Amsterdam, 1962, p. 238–239.

²⁷ L. E. J. Brouwer, *The effect of intuitionism on classical algebra of logic*, în „Proceedings of the Royal Irish Academy”, nr. 57, p. 116.

Doctrina neointuiționistă este în mod evident eclectică, cu un caracter pronunțat idealist-subiectiv, ceea ce infirmă fără nici un dubiu teza după care neointuiționistii ar putea fi considerați kantieni sau, eventual, neokantieni.

În plus, metodele utilizate, în ciuda unor coincidențe frapante, cum ar fi infirmarea suportului obiectual-intuitiv al unui concept ca „mulțimea tuturor mulțimilor” la intuiționiști și „ființa tuturor ființelor” la Kant, nu se referă la același domeniu. La Kant este vorba de domeniul metafizicii, la intuiționiști de cel matematic. Trebuie adăugat și faptul că influențe de tip kantian apar și în cadrul formalismului contemporan. Însăși distincția dintre entitățile reale ale matematicii finite și cele ideale (idei) ale matematicii transfinite, care prilejuiește, de altfel, aplicarea restricției intuiționiste de tip kantian și care este în mod evident formalistă (aparține lui David Hilbert), își are originea tot în filosofia lui Kant.

Ceea ce trebuie afirmat însă cu toată convingerea, independent de influențele directe ale filosofiei lui Kant asupra neointuiționismului, este faptul că *ambele* doctrine au tendințe comune de tip intuiționist, care nu pot fi regăsite în cadrul orientărilor de tip logicist și formalist. Numai în acest sens neointuiționistii, mai degrabă decât formalistii și în mod cert față de logiciști, pot fi numiți kantieni, după cum pot fi numiți, cu aceleași rezerve, și aristotelicieni și cartezieni (deși nu poate fi vorba de nici o influență directă a acestora).

Din această perspectivă, comparația doctrinei kantiene cu cea neointuiționistă pune în evidență nu atât influența kantiană asupra neointuiționismului, cât trăsăturile comune *intuiționiste* ale ambelor doctrine, căci intuiționismul, alături de logicism și formalism, pot fi concepute „drept tendințe general-filosofice proprii dezvoltării istorice a gândirii teoretice în genere”. Tendințe care „în perioade diferite iau forme diferite” (aristotelice, carteziene, kantiene și brouweriene).²⁸

Din punct de vedere critic, trebuie subliniat faptul că nici kantianismul și nici neointuiționismul (care mai cunoaște și alte variante decât cea amintită aici, a lui Brouwer), în ciuda succeselor remarcabile obținute pe linia reconstrucției intuitive a matematicilor, nu constituie o bază filosofică corespunzătoare acestora. De altfel, chiar intuiționiști autentici ca A. Heyting consideră că „Din fericire, pentru a înțelege matematica intuiționistă nu este necesar să se apeleze la asemenea teze filosofice și teorii psihologice”.²⁹ Aceasta nu înseamnă însă că, în genere, pentru o fundamentare adecvată a matematicii intuiționiste nu ar fi necesară o filosofie autentică, o teorie corespunzătoare a intuiției, care, în orice accepție intuiționistă, se dovedește actul esențial al gândirii matematice.

²⁸ Vezi amănunte la Al. Surdu, *Neointuiționismul*, ed. cit., p. 92–97.

²⁹ A. Heyting, *Intuitionism in Mathematics*, în *Philosophy in the Mind-Century*, Firenze, 1958, p. 102.

„LUCRUL ÎN SINE” ÎN DEMERSUL CRITIC AL FUNDAMENTĂRII TEORIEI CUNOAȘTERII CA DISCIPLINĂ AUTONOMĂ

ALEXANDRU BOBOC

Abstract. I tried to show in this piece that Kant’s critical thought as an agnostic theory is false. In a “Transcendental theory”, as a limit of our capacity of knowledge, „the thing in itself” requires the Idealism *as a way of thinking* by the particularity of the topics and „critical” analysis not through a solution of a “fundamental problem”.

Keywords: Kant, “thing in itself”, idealism, theory of knowledge.

1. Iată o temă centrală în construcția kantiană a teoriei cunoașterii (ca disciplină filosofică autonomă), în jurul căreia s-au confruntat principalele interpretări ale *Criticii rațiunii pure*, și care continuă să atragă atenția în reconstrucția modernă în filosofie.

Pentru o clarificare în acest sens, să urmărim sfatul lui Kant însuși: să ne situăm „dintr-un punct de vedere pur transcendental, anume din acela al naturii rațiunii umane”, cu privire la: „obiectul tuturor cunoașterilor noastre raționale” și la „originea cunoașterilor raționale pure” („de a ști dacă ele sunt derivate în experiență sau dacă își au izvorul în rațiune, independent de experiență”); *metoda* „trebuie să fie un procedeu după principiu”, adică „o *metodă științifică*”, pe care cei care o urmează „au aici alegerea de a proceda sau *dogmatic* sau *sceptic*, în toate cazurile însă au obligația să procedeze *sistematic*”; „în ceea ce privește scopul meu actual”: „*Numai calea critică rămâne deschisă*” (subl. n.) pentru „a aduce rațiunea omenească la satisfacția deplină în ceea ce a preocupat totdeauna, însă fără succes până acum, setea ei de cunoaștere”¹.

Esențialul în acest veritabil program schițat sub titlul: *Istoria rațiunii pure*, îl constituie ideea de metodă științifică concepută „dintr-un punct de vedere transcendental”, menită „să procedeze sistematic”.

¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969, p. 632. Redăm cel din urmă text și în original (urmărind notarea-standard a trimiterilor: după ed. I și ed. II, resp. A/B): „Der Kritische Weg ist allein noch offen”, „die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen” (A856/B884).

În acest scop, *Critica rațiunii pure* constituie un veritabil exercițiu al rațiunii, mai exact, pentru a pune în lumină faptul că „reprezentarea noastră despre lucruri, așa cum ne sunt date, nu se orientează după ele ca lucruri în sine, ci că aceste lucruri, ca fenomene, se orientează după modul nostru de reprezentare”².

În acest scop însăși „metoda schimbată a modului de gândire” vine cu precizarea că acestea trebuie „aranjate” astfel „ca *aceleași lucruri* să poată fi considerate, *pe de o parte*, ca obiecte ale simțurilor și intelectului pentru experiență, iar *pe de altă parte*, ca lucruri pe care le gândim numai, în tot cazul pentru rațiunea izolată și năzuind a depăși limita experienței, prin urmare din două laturi diferite. Dacă se va găsi că, în cazul când lucrurile sunt privite din acel îndoit punct de vedere, are loc o concordanță cu principiul rațiunii pure, dar că, în cazul când sunt privite dintr-un singur punct de vedere, se produce o contradicție inevitabilă a rațiunii cu ea însăși, atunci experimentul decide în favoarea exactității acelei distincții”³.

2. La nivelul cercetării „transcendentale” a sensibilității, dar cu trimitere la nivelul principiilor „intelectului pur”, se anunță *structura experienței-cunoaștere* în care termenul „lucrul în sine” vine cu un sens epistemologic precis: „reprezentarea noastră despre lucruri” (unsere Vorstellung der Dinge), așa cum ne sunt date (wie sie uns gegeben werden), nu se orientează după ele ca lucruri în sine (als Dingen an sich selbst), ci aceste lucruri ca fenomene (Erscheinungen) se orientează după modul nostru de reprezentare (nach unsere Vorstellungart).

Așadar, în reprezentarea noastră despre lucruri, acestea se prezintă ca „fenomene” (Erscheinungen) și nu ca „lucruri în sine” (Dinge an sich selbst), mai exact, aceleași lucruri sunt de considerate „pe de o parte ca obiecte ale simțurilor și intelectului pentru experiență, iar pe de altă parte ca lucruri pe care le gândim numai”.

Pe scurt, se anunță „conceptul-cheie al doctrinei critice” și corelatul său: fenomenul, care – sublinia Adickes – „ar deveni fără sens (sinnlos) dacă nu i-ar corespunde un lucru în sine (ein Ding an sich). De îndată însă urmează delimitările cu privire la *cognoscibilitatea* sa (teoretică): nu știm nimic despre lucrurile în sine, ne lipsește orice intuiție și cu aceasta și orice posibilitate a cunoașterii, și de aceea nu poate să fie nicidecum vorba de un concept de *Noumenon* în sens pozitiv”⁴.

În sistemul critic „existența transsubiectivă a lucrurilor în sine (der Dinge an sich) îndeplinește rolul unei premise ce nu trebuie dovedită... În conceptul unui fenomen (Erscheinung) este deja conținut faptul că lui trebuie să-i corespundă un

² *Ibidem*, p. 26.

³ *Ibidem*. În B XIX: „...indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände *einerseits* als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, *andererseits* aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt...”.

⁴ E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924, p. 5. Căci „nu trebuie să ne mulțumim cu afirmația că lucrul în sine a fost desemnat de Kant însuși ca un concept problematic și ca un simplu concept-limitativ (Grenzbegriff). Aceasta se întâmplă în câteva locuri. Dar pe baza acestor puține exprimări... nu trebuie să se uite ponderea a numeroase alte locuri, în care lucrul în sine este tratat de Kant ca un concept principal, de bază al sistemului său” (*Ibidem*, p. 3).

lucru în sine; a tăgădui aceasta ar fi o absurditate. Dacă obiectele de experiență sunt recunoscute ca fenomene, cu aceasta s-a spus totodată că trebuie să existe efectiv (wirklich) ca esențe (Wesen) extramentale lucruri în sine care le corespund.”⁵

Kant însuși scria: „Am vrut să spunem că orice intuiție a noastră nu este decât reprezentarea fenomenului, că lucrurile pe care le intuim (dass die Dinge, die wir anschauen – A 42) nu sunt în ele însele așa cum le intuim, nici raporturile lor nu sunt constituite în ele însele așa cum ne apar nouă”; „care ar putea fi natura obiectelor în sine, și făcând abstracție de toată această receptivitate a sensibilității noastre, ne rămâne cu totul necunoscut. Noi nu cunoaștem decât modul, propriu nouă, de a le percepe, care nu aparține necesar oricărei ființe, deși aparține fiecărui om (die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß – A 42). Noi avem a face numai cu acest mod... (chiar dacă am putea ridica această intuiție a noastră la cel mai înalt grad de claritate, prin aceasta noi nu ne-am apropiat mai mult de natura obiectelor în sine (Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst – A 43). Căci nu am putea cunoaște în orice caz în întregime decât modul nostru de intuiție, adică sensibilitatea noastră... ceea ce ar putea fi obiectele în ele însele (Gegenstände an sich selbst – A 43) nu vom putea cunoaște niciodată, nici chiar prin cea mai clară cunoaștere a fenomenelor (Erscheinungen) acestor obiecte, singura cunoaștere care ne este dată”.⁶

Dar această distincție este empirică, și „dacă ne oprim aici (cum se întâmplă de obicei) și nu considerăm, la rândul ei, aceea intuiție empirică (cum ar trebui să o facem) ca simplu fenomen, așa ca în ea să nu se găsească absolut nimic care ar privi vreun lucru oarecare în sine, atunci *distincția noastră transcendentă* (subl. n.) dispare și noi credem totuși că cunoaștem lucruri în sine, cu toate că pretutindeni (în lumea sensibilă), chiar prin cea mai adâncă cercetare a obiectelor ei nu avem de a face decât cu fenomene. Astfel, vom numi curcubeul un simplu fenomen pe o ploaie cu soare, dar ploaia o vom numi lucru în sine, ceea ce este just, întrucât înțelegem conceptul de ploaie în sens fizic, ca ceva care în experiența generală este determinat într-un fel și nu în altul în intuiție, oricare ar fi diversele poziții față de simțuri.”⁷

Dar „fenomen” (Erscheinung) ca „obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice” (A 20: Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung) este „fenomen în *sens empiric*”, spre deosebire de „fenomen în *sens transcendentă-filosofic*”, desemnat terminologic prin «Phaenomena»: «Manifestările sensibile (Erscheinungen),

⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁶ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 82. Considerând diferența dintre *sensibil* și *intelectual* nu ca „pur logică...” ci „vădit transcendentă”, întrucât „nu privește numai forma clarității sau obscurității, ci originea și conținutul lor”, Kant preciza: „prin sensibilitate noi nu numai că cunoaștem confuz natura lucrurilor în sine (die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst – B 62), ci nu o cunoaștem deloc, și dacă facem abstracție de constituția noastră subiectivă, obiectul reprezentat (das vorgestellte Objekt), cu însușirile ce i le-a atribuit intuiția sensibilă, nu se găsește nicăieri, nici nu poate fi găsit, pentru că tocmai această constituție subiectivă determină forma acestui obiect ca fenomen” (*Ibidem*, p. 83).

⁷ *Ibidem*, p. 83–84.

întrucât sunt gândite ca obiecte în conformitate cu unitatea categoriilor, se numesc *phaenomena*»... Ar trebui să gândim că conceptul de fenomen limitat de Estetica transcendentală, procură de la sine realitatea obiectivă a *noumenelor* și justifică împărțirea în *fenomene* și *noumene*, prin urmare și pe aceea a lumii într-o lume a simțurilor și o lume a intelectului (*mundus sensibilis et intelligibilis*), și anume astfel încât diferența să nu atingă aici numai forma logică a cunoașterii obscure sau distincte a unui și aceluiași lucru, ci modul diferit cum obiectele pot fi date originar cunoașterii noastre, și după care ele se disting în ele însele, unele de altele, după gen...⁸

Este de reținut că în această formulă prin «fenomene» (*Erscheinungen*) sunt vizate „fenomenele empirice”, și cu «*Phaenomena*», o marcă „transcendental-filosofică” a acestora, „ceea ce cunoașterea empirică are drept obiect ca lucruri empirice în sine”.⁹

Ca opus la «*Phaenomenon*» trece conceptul de «*Noumenon*». Există o „deosebire fundamentală” între: opoziția «fenomen» (*Erscheinung*) și «lucru în sine» în sens empiric; și opoziția «fenomen» și «lucru în sine» în sens transcendental-filosofic: „fenomene empirice și lucruri empirice în sine sunt existențial numeric diferite. Pentru «fenomen» și «lucru în sine» în sens transcendental-filosofic e valabil opusul. Ele nu sunt concepte empirice, ci concepte filosofice ale reflexiei, care, deși în mod diferit, se orientează spre unul și același obiect empiric... sunt existențial-numeric identice”¹⁰.

3. Toate acestea trimit la *Analitica transcendentală*, în contextul căreia „fenomenele” (*Erscheinungen*) capătă o *determinare categorială*: „Manifestările sensibile (*Erscheinungen*), întrucât sunt gândite ca obiecte în conformitate cu unitatea categoriilor, se numesc *phaenomena*. Dacă admit însă lucruri care sunt numai obiecte ale intelectului și care totuși pot fi date, ca atare, unei intuiții, deși nu intuiții sensibile... astfel de lucruri ar trebui să se numească *noumena* (*intelligibilia*)... Ar trebui să gândim că conceptul de fenomen, limitat de *Estetica transcendentală*, procură de la sine realitatea obiectivă a noumenelor și justifică împărțirea obiectelor în *fenomene* și *noumene*, prin urmare și pe acela a lumii într-o lume a simțurilor și o lume a intelectului...”¹¹

⁸ *Ibidem*, p. 252. În: A 249: „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen *Phaenomena*”...

⁹ G. Prauss, *Erscheinung bei Kant. Ein problem der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, W. de Gruyter f Ce., 1971, p. 20. „Ca «*Phaenomena*» aceste lucruri sunt caracterizate numai întrucât ele nu sunt propriu-zis nimic altceva decât «fenomene (*Erscheinungen*) gândite ca obiecte după unitatea categoriilor», altfel spus: cunoașterea empirică are obiect numai prin lucruri empirice, iar fenomenele empirice sunt *determinate* conceptual-categorial” (*Ibidem*, p. 21).

¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

¹¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 252–253. În: (B 349): „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden heißen *Phaenomena*. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloß Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen... gegeben werden können, so werden dergleichen Dinge *Noumena* (*Intelligibilia*) heißen”.

Prin aceasta „intelectul nostru dobândește deci în acest mod o extensiune negativă, adică el nu este limitat la sensibilitate, ci dimpotrivă, o limitează pe aceasta prin faptul că numește *noumena* lucrurile în sine (nu considerate ca fenomene). Dar el își pune îndată sie însuși limite, care-l împiedică să le cunoască cu ajutorul categoriilor, prin urmare să nu le gândească decât sub numele unui ceva necunoscut”.¹²

Kant consideră ca „problematic”, „orice concept care nu cuprinde nici o contradicție și care, ca limitare la concepte date, stă în legătură cu alte cunoștințe, dar a cărui realitate obiectivă nu poate fi cunoscută în nici un fel. Conceptul de *noumenon*, adică de lucru care să nu fie gândit ca obiect al simțurilor, ci ca un *lucru în sine* (exclusiv de intelectul pur), nu e deloc contradictoriu, căci nu se poate afirma despre sensibilitate că este singurul mod posibil al intuiției. Acest concept este necesar pentru a nu extinde intuiția asupra lucrurilor în sine și deci pentru a limita valabilitatea obiectivă a cunoașterii sensibile”.¹³

Așadar, „avem un intelect care *problematic* se întinde mai departe de această sferă (a cunoașterii sensibile – n. n.), dar nu avem o intuiție, ba chiar nici măcar un concept despre o intuiție posibilă, prin care să ne poată fi date obiecte din afara câmpului sensibilității... Conceptul de *noumen* nu este deci decât un *concept-limită*, menit să restrângă pretențiile sensibilității, și nu are decât o folosire negativă. Dar el nu este totuși născocit arbitrar, ci stă în legătură cu limitarea sensibilității, fără a putea stabili totuși ceva în afara ei”.¹⁴

În esență, totul se află în legătură cu înțelegerea naturii sintetice a cunoștinței obiective (universale și necesare), care cere unitatea dintre *intuiție* și *concept*, dintre *sensibilitate* și *intelect*: „Dacă le separăm, avem intuiții fără concepte sau concepte fără intuiții, iar în ambele cazuri reprezentări pe care nu le putem raporta la nici un obiect determinat”.¹⁵

Așa cum s-a precizat, „o reprezentare despre lucruri nesensibile prin intuiția noastră este imposibilă, căci după forma și conținutul ei aceasta este de natură sensibilă: materia ei este senzația, formele ei sunt spațiul și timpul. Lucruri nesensibile nu pot de aceea să fie intuite de rațiunea umană, ci numai gândite; reprezentarea lor, oricum ar fi ele afirmate sau negate, este posibilă numai prin intelect”.¹⁶

¹² Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 257.

¹³ *Ibidem*, p. 255, 256.

¹⁴ *Ibidem*, p. 256.

¹⁵ *Ibidem*, p. 259. Redăm aici și cunoscuta formulă (din *Introducere la Logica transcendentă*): „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. *Idei* (*Gedanken*) fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă de necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum și de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-și pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui, iar simțurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaștere ... De aceea distingem știința regulilor sensibilității în genere, adică *estetica*, de știința regulilor intelectului în genere, adică *logica*” (*Ibidem*, p. 92).

¹⁶ K. Fischer, *Geschichte der Philosophie*, Vierter Band, *Immanuel Kant und seine Lehre* (1860), 5. Aufl., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1909, p. 484.

În alți termeni, „lucrurile așa cum sunt în sine nu pot fi reprezentate sensibil, ci pot fi numai gândite... deci fenomenele și lucrurile în sine pot să aibă același obiect, acesta va fi: ca *fenomen* reprezentat prin simțuri și ca *noumen* prin intelect”¹⁷.

De fapt, la Kant „sensibilitatea și intelectul au același obiect. Dar obiectul lor comun este numai *fenomenul*, în a cărui reprezentare sensibilitatea și intelectul au funcții cu totul deosebite. Senzația dă fenomenului materialul, intuiția face din acest material un fenomen, iar intelectul face din fenomen un obiect”¹⁸.

Conceptele intelectului sunt aplicabile la fenomene ca obiecte ale unei experiențe posibile și permit numai un *uz empiric*. Dacă ar fi aplicabile la *lucru în sine*, atunci ar trebui să se facă cu ele un *uz transcendent*: un asemenea uz ele nu au însă, ele au, cum spune Kant, o „semnificație transcendentă”¹⁹.

4. În fond, *Critica* este un adevărat exercițiu al *rațiunii* (Vernunft). Kant însuși preciza: „rațiunea noastră este ea însăși (subiectiv) un sistem, dar în folosirea ei pură (in *ihren reinen Gebrauche*, B 766), cu ajutorul simplelor concepte, nu este decât un sistem de cercetare după principii ale unității, căreia numai *experiența* îi poate da materia”²⁰.

Dar experiența (*Erfahrung*) „cuprinde tot ce aparține lumii sensibile, nu se limitează pe sine însăși; ea ajunge întotdeauna, de la orice lucru condiționat, doar la alt lucru condiționat. Ceea ce urmează să o îngrădească trebuie să se afle cu totul în afara ei... Dar *limitarea* domeniului experienței prin ceea ce îi rămâne necunoscut este totuși cunoaștere, care îi rămâne *rațiunii* în această privință, prin care ea *nu este* (subl. n.) închisă în lumea sensibilă și nici nu rătăcește în afara ei, ci se limitează – așa cum se cuvine unei cunoașteri a limitei – doar la raportul dintre ceea ce se află în afara ei și ceea ce este cuprins în ea”²¹.

În acest context, Kant reia propoziția care „este rezultatul întregii *Critici*”, anume, „că rațiunea nu ne învață să cunoaștem prin toate principiile ei *a priori* nimic mai mult decât poate fi cunoscut prin experiență. Dar această îngrădire nu împiedică rațiunea să ne călăuzească până la *limita* obiectivă a experienței și anume până la *relația* ei cu ceva ce nu este el însuși obiect al experienței”²².

Cu aceasta se deschide o nouă cale în înțelegerea *experienței* (de fapt, a cunoașterii), dar se conturează și marea dificultate a „cunoașterii transcendente”: potrivit „schimbării modului de gândire” instaurat prin *Critică*, cu facultatea de cunoaștere nu se pot depăși niciodată „limitele experienței posibile”²³.

Este de precizat că ceea ce rămâne „în sine” (an sich) este „faptul” (die Sache), nu „lucrul” (das Ding).

¹⁷ *Ibidem*, p. 484–485.

¹⁸ *Ibidem*, p. 486.

¹⁹ *Ibidem*, p. 487.

²⁰ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 561.

²¹ Idem, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, traducere de M. Flonta și Th. Kleininger, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 165.

²² *Ibidem*, p. 166.

²³ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 25 (Notă: B XIX).

De aici par a decurge dificultățile, căci „fapt” și „lucru” nu coincid: cunoașterea este „cunoaștere obiectuală” (Gegenstandserkenntnis) și numai astfel este „cunoaștere transcendentă”, definită astfel: „Numesc transcendentă orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu *modul nostru de cunoaștere a obiectelor* întrucât acesta este posibil *a priori*”²⁴. („Ich neme alle Erkenntnis transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt” – A 11–12).

Cunoaștere autentică este astfel „cunoașterea transcendentă”, pentru care „obiectul” (Gegenstand) nu există în afara cunoașterii (Erkennen, adică procesul de a cunoaște), dar e valabil independent de ea. „Obiectul” nu este „lucru”, vine ca „fapt” (Sache) dar nu se reduce la acesta.

În acest sens, Kant (mai târziu: 1796) a clarificat celebra definiție printr-o completare cu ajutorul a ceea ce numea „formal în cunoașterea noastră” (das Formale in unserer Erkenntnis): „Esența faptului (*Sache*) constă în *formă (forma dat esse rei*, se spunea la scolastici), în măsura în care aceasta (esența) este cunoscută prin rațiune (... sofern dieses durch Vernunft erkannt werden sole)”²⁵.

De observat că în raport cu *obiectul* (Gegenstand), care este determinat (în cunoaștere), fiind „obiect pentru ceva” (Gegenstand für etwas), *faptul* (Sache) e determinat ca „obiect al unei intuiții empirice”, ca „fenomen” (Erscheinung). Funcția raportării este (în ambele cazuri) esențială: „tot ceea ce intelectul scoate din el însuși, fără a-l împrumuta de la experiențe, nu-i poate servi totuși în alt scop decât exclusiv la folosirea experienței”²⁶.

5. Toate aceste dezvoltări capătă sens prin centrarea în *Idealismul transcendentă*: „Ceea ce eu am numit *idealism* – scrie Kant – nu se referă la existența lucrurilor (și tocmai punerea la îndoială a acestora este proprie idealismului în sensul obișnuit al cuvântului), întrucât nu mi-a trecut niciodată prin minte să mă îndoiesc de aceasta, ci privește doar reprezentarea sensibilă a lucrurilor de care țin în primul rând spațiul și timpul, iar despre acestea, așadar despre toate fenomenele în genere, am arătat numai că nu sunt lucruri și nici determinări care ar aparține lucrurilor în sine, ci doar simple feluri de reprezentare. Cât despre cuvântul *transcendentă*, care la mine nu desemnează niciodată o relație a cunoașterii noastre cu lucrurile, ci numai cu *facultatea noastră de cunoaștere*, el este menit să preîntâmpine această interpretare greșită. Înainte ca acest cuvânt să mai provoace din nou aceeași eroare, prefer să-l retrag și să numesc idealismul meu *critic*”²⁷.

Este de presupus că tocmai „lucrul în sine” (care, spunea Adickes, „îndeplinește rolul unei premise de nedovedit”) constituie temeiul unei astfel de

²⁴ *Ibidem*, p. 59.

²⁵ Imm. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, în: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1968, p. 404.

²⁶ Idem, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 244.

²⁷ Imm. Kant, *Prolegomene...*, ed. cit., p. 90. „Idealismul meu – precizează Kant (în nota la p. 183 din *op. cit.*) – își propune doar să înțeleagă cum este posibilă cunoașterea noastră *a priori* a obiectelor experienței...”

construcții a cunoașterii și odiseea în care apare (contextual) ca „obiect în genere” (Gegenstand überhaupt), „concept limitativ” (Grenzbegriff), Noumenon, „obiect de gândire” (Gedankending) ș.a. nu poate întrerupe firul tuturor posibilităților de prezență a lui decât dacă fixăm interpretarea la înțelesul de bază: *limită* (în raport cu diferitele planuri ale construcției critice, nu numai cu planul cunoașterii), fără să ajungem la o definiție.

De fapt, „lucrul în sine” (Das Ding an sich) se situează, dincolo de planul criticismului kantian, între „conceptele deschise” (cum spunea C. Noica) în istoria filosofiei. Și à propos de *limită*: criticismul „limitează cunoașterea omenească, spunând de la început că, în această cunoaștere, subiectul are o structură anumită și că lucrurile în sine există deci necesar, pentru a justifica transfigurația realității prin cunoaștere”.²⁸

Analiza gândirii kantiene „ne îndreptățește așadar, după părerea noastră, să privim sub un alt înțeles lucrul în sine kantian și să considerăm în el nu un punct oarecare din sistem, o consecință secundară a sistemului... ci un element central și constitutiv al ei. Lucrul în sine, pus ca existent și real, este una dintre temeliiile sistemului kantian”.²⁹

Punând problema „lucrului în sine” în raport cu subiectul – ceea ce constituie, de fapt, esențialul – să vedem câteva delimitări propuse de Kant: „Gândirea, într-adevăr, nu este în sine un produs al simțurilor și, ca atare, nu este nici limitată de ele, dar aceasta nu înseamnă că are o folosire proprie și pură fără ajutorul sensibilității, căci atunci ar fi fără obiect. Nici *noumenul* nu poate fi numit un astfel de obiect, căci *noumen* semnifică tocmai conceptul problematic despre un obiect pentru o cu totul altă intuiție și alt intelect decât este al nostru, și prin urmare este el însuși o problemă”.³⁰

Intelectul (Verstand) limitează sensibilitatea „fără a-și extinde prin aceasta câmpul lui propriu și avertizând-o să nu cuteze a se îndrepta spre lucrurile în sine, ci numai spre fenomene, el gândește un obiect în sine, dar numai ca *obiect transcendental*, care este cauza fenomenului (prin urmare el însuși nu este fenomen) și nu poate fi gândit nici ca cantitate, nici ca realitate, nici ca substanță etc. (fiindcă aceste fenomene reclamă totdeauna forme sensibile, în care determină un obiect); obiect despre care, deci, nu știm deloc dacă se găsește în noi sau în afară de noi... Suntem liberi, dacă vrem să numim acest obiect *noumen*, pentru că reprezentarea noastră despre el nu este sensibilă. Dar fiindcă nu-i putem aplica nici un concept al intelectului nostru, această reprezentare rămâne totuși vidă pentru noi

²⁸ Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, 1936, p. 112.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 276. „Conceptul de *noumenon* – continuă Kant – nu este deci conceptul unui obiect, ci o *problemă* legată de limitarea sensibilității noastre, anume de a ști dacă nu pot exista obiecte total independente de intuiția sensibilității, problemă care nu poate fi rezolvată decât în mod indeterminat”, căci „aceste obiecte nu pot fi negate în mod absolut, dar că, în lipsa unui concept determinat (pentru că nici o categorie nu este aptă pentru aceasta), nu pot fi nici afirmate ca obiecte pentru intelectul nostru” (*Ibidem*, p. 276–277).

și nu servește decât să desemneze limitele cunoașterii noastre sensibile și să lase un spațiu liber, pe care nu-l putem umple nici cu ajutorul experienței posibile, nici cu ajutorul intelectului pur”.³¹

Intelectul nu trebuie folosit „împotriva menirii lui transcendente”, anume de a gândi „un obiect în sine”, dar „numai ca obiect transcendent”, obiect care poate fi numit *noumen*, „pentru că reprezentarea despre el nu este sensibilă” și servește numai „să desemneze limitele cunoașterii noastre sensibile”.

Distingem astfel: „lucruri în sine”, „obiect transcendent” și *noumen*, prin total realizându-se un concept de cunoaștere bine definit (în sens kantian, bineînțeles!) în virtutea căruia „condiția folosirii obiective a tuturor conceptelor intelectului nostru este numai modul intuiției noastre sensibile, prin care ne sunt date obiecte, și dacă facem abstracție de acest mod, aceste concepte nu au nici un raport cu vreun obiect. Chiar dacă am admite un alt mod de intuire decât intuiția noastră sensibilă, totuși funcțiile noastre de a gândi nu ar avea nici o semnificație cu privire la această intuire”.³²

Este necesară astfel delimitarea prin care „nu putem extinde pozitiv câmpul obiectelor gândirii noastre dincolo de condițiile sensibilității noastre și nu putem admite, în afară de fenomene, *obiecte ale gândirii pure, adică noumena* (subl. n.), fiindcă aceste obiecte nu au nici un sens pozitiv care să poată fi indicat”.³³

6. Cu această amplă dezbateră despre necesitatea reflecției asupra lucrurilor ca *noumena*, Kant își consolidează concepția despre „limitarea”, restrângerea cunoașterii noastre la cunoașterea sensibilă. „În măsura în care teoria acestei restricții poate dobândi în genere un sens rațional, ea spune numai în altă formă același lucru ca și cea teorie după care lucrurile empirice (*die empirischen Dinge*) trebuie considerate «ca fenomene», întrebarea care se pune aici ar fi *de ce*, corespunzând ca atare necesității acestei considerări, lucrurile trebuie să fie privite și «în ele însele» (*an sich selbst*) sau «ca Noumena», adică de ce o dată cu cea «restricție» și conceptul «noumen»-ului este «inevitabil» și pentru reflecția filosofică asupra lucrurilor empirice”.³⁴

Este de observat că în textul lui Kant „se află mai multe locuri care lasă să se înțeleagă că el a avut în vedere, în această situație dificilă, faptul că este necesar să se examineze lucrurile în sine și în ele însele (*auch noch an sich selbst*), și să conchidă de aici că ele trebuie examinate și ca fenomene... Numai astfel se pot înțelege considerațiile repetate în diferite formulări că sensul termenului «fenomen»

³¹ *Ibidem*, p. 277. Această critică a „intelectului pur” nu îngăduie deci „să ne creăm un câmp nou de obiecte, în afară de acelea care i se tot prezentau ca fenomene, și să ne aventurăm în lumi inteligibile, nici măcar în conceptul lor” (*Ibidem*).

³² *Ibidem*, p. 275–276.

³³ *Ibidem*, p. 276.

³⁴ G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier Verlag, 1974, p. 91.

(Erscheinung) sau «fenomen» (Phaenomenon) închide deja sensul celui de «lucru în sine» sau «noumenon»³⁵.

Kant însuși scrie: „intelectul nu se poate folosi de toate principiile lui a priori, ba chiar de toate conceptele lui decât empiric, dar niciodată de una transcendentă... Folosirea transcendentă a unui concept într-un principiu oarecare este aceasta: că ea se raportează la obiecte *în genere* și *în sine*, în timp ce cea empirică se raportează numai la *fenomene*, adică la obiecte ale unei *experiențe* posibile”³⁶.

Mai explicit: „Manifestările sensibile (Erscheinungen), întrucât sunt gândite ca obiecte în conformitate cu *unitatea categoriilor*, se numesc *phaenomena*. Dacă admit însă lucruri care sunt numai obiecte ale intelectului și care totuși pot fi date, ca atare, unei intuiții, deși nu intuiții sensibile... astfel de lucruri ar trebui să se numească *noumena* (intelligibilia)”³⁷.

De fapt, textele kantiene angajează un complex de probleme ale *experienței-cunoaștere* prin interacțiunile dintre fenomen (Erscheinung), Noumenon, «obiect transcendentă» (transzendentaler Gegenstand) și «lucru în sine» (Ding an sich). Prin clarificarea acestor concepte (așa cum am văzut mai sus) se poate ajunge, într-un fel, la delimitarea sensurilor termenului «lucru în sine» (un concept ca atare, definibil în termeni exacti, rămânând problematic!).

Un punct de pornire semnificativ îl poate constitui următorul text kantian: „în ceea ce privește însă cauza pentru care, nemulțumiți încă de substratul sensibilității (das Substratum der Sinnlichkeit), s-au atribuit fenomenelor *noumene*, pe care numai intelectul le poate gândi, ea se bazează exclusiv pe următoarele: Sensibilitatea și domeniul ei, anume acela al fenomenelor, sunt limitate ele însele de intelect în sensul că *nu se raportează la lucruri în sine*, ci numai la modul cum lucrurile ne apar nouă în *virtutea constituției noastre subiective*” („daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen” – A 251)³⁸.

Acesta – continuă Kant – „a fost rezultatul întregii *Estetici transcendente*; și el rezultă și natural din conceptul unui fenomen în genere: că fenomenului trebuie să-i corespundă ceva care în sine nu este fenomen, fiindcă fenomenul nu

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Imm. Kant, *op. cit.*, p. 245. De amintit o precizare utilă privind „conceptele pure ale intelectului sau categorii”: „logica transcendentă ne învață nu cum să reducem reprezentările la concepte, ci sinteza *pură* a reprezentărilor. Primul lucru care trebuie să ne fie dat pentru ca cunoașterea a priori a tuturor obiectelor să devină posibilă este *diversul* intuiției pure; al doilea este sinteza acestui divers prin imaginație, dar ea nu dă încă nici o cunoștință. *Conceptele* care dau acestei sinteze pure *unitate* și constau din reprezentarea acestei unități sintetice necesare adaugă al treilea lucru la cunoașterea unui obiect care se prezintă: ele se întemeiază pe intelect... Aceeași funcție care dă diverselor reprezentări unitate *într-o judecată* dă unitate și simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiție*, unitate care, în general vorbind, se numește *concept pur al intelectului*... care se raportează a priori la obiecte”... (*Ibidem*, p. 109–110).

³⁷ *Ibidem*, p. 252.

³⁸ *Ibidem*, p. 256.

poate fi nimic pentru sine însuși și în afara modului nostru de reprezentare („daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nicht für sich selbst, und außer unserer Vorstellungsart sein kann” – A 251 – A 252)³⁹.

Aici se află, într-un anumit mod dificultatea. Interpretări de referință au atras atenția asupra acestui text: „Nu mai avem nevoie să ne angajăm într-o critică a acestei concluzii. Aceasta s-a petrecut deja. Cunoaștem și faptul că greșala fundamentală constă într-o ipostaziere a lui «An-sich» în lucru absolut (zum absoluten Ding), că i se poate conferi semnificație în sens funcțional de valabilitate”⁴⁰.

Intervine acum discuția despre „obiectul transcendent”, care este „obiectul la care eu raportează fenomenul în genere”, adică „ideea cu totul indeterminată despre ceva în genere. Acest obiect nu poate fi numit *noumen*, căci eu nu cunosc despre el ceea ce este în sine și nu e în niciun concept despre el decât numai pe acela despre obiectul unei intuiții sensibile în genere, care deci este identic pentru toate fenomenele. Eu nu-l pot gândi cu ajutorul niciunei categorii, căci acestea nu sunt valabile decât despre intuiția empirică, pentru a o aduce sub un concept despre obiectul în genere.”⁴¹

Prin ipoteza „intelectului pur”, ca „lege a obiectualității” (*Gesetz der Gegenständlichkeit*) se ajunge la următoarea clarificare: „dacă în noumen a fost indicat pentru «intelectul nostru» numai un loc gol, care s-a efectuat într-un intelect care este «el însuși» o problemă, în obiectul transcendent este dată pentru «intelectul nostru» asigurarea obiectivității, pe care ca «lege» o garantează «intelectul pur»”⁴².

7. Această dezbatere despre conceptele: noumen, «obiect transcendent» și «lucru în sine» este hotărâtoare pentru înțelegerea unității și deosebirii dintre „lucru în sine” și „fenomen” și, evident, pentru a desprinde sensul (sensurile) mult dispu-

³⁹ *Ibidem*, p. 257. Mecanismul este însă complex: „Gândirea este acțiunea de a raporta o intuiție dată la un obiect. Dacă natura acestei intuiții nu este dată în nici un fel, obiectul este numai transcendent, și conceptul intelectului nu are altă folosire decât una transcendentă, adică el nu exprimă decât unitatea gândirii unui divers în genere. Cu ajutorul unei categorii pure, în care se face abstracție de orice condiție a intuiției sensibile, ca singura care ne e posibilă, nu este determinat deci nici un obiect, ci este exprimată numai gândirea unui obiect în genere după diferitele moduri. Pentru folosirea unui concept mai este nevoie de o funcție a judecății, prin care un obiect îi este subsumat, prin urmare de condiția cel puțin formală sub care poate fi ceva dat în intuiție”... (*Ibidem*, p. 250).

⁴⁰ B. Bauch, *Immanuel Kant*, 2. Aufl., Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1921, p. 261. Aceasta nu este altceva decât „asigurarea obiectivității împotriva subiectivității sensibilității... Căci în materia cognitivă a sensibilității fenomenul este încă împovărat subiectiv”; „independența de subiectivitate este caracterizată ca «ne-fenomen», iar acesta e desemnat ca noumenon” (*Ibidem*, p. 262).

⁴¹ Imm. Kant, *op. cit.*, p. 258–259.

⁴² *Ibidem*. În notă la p. 261, se precizează: „În interpretările textului kantian sunt de multe ori amestecate unul cu altul conceptul de noumen, obiect transcendent și „lucru în sine” (mai pe larg aceste distincții în: B. Bauch, *Geschichte der Philosophie*, V: *Immanuel Kant*, 3. Aufl., Berlin und Leipzig, 1920, p. 102–112. Reținem: „Pentru Kant deosebirea dintre fenomen și lucru în sine, care nu coincide cu cea dintre fenomen și noumen este fundată în raportul dintre forma și materia cunoașterii. Noumenon și lucru în sine nu sunt nicicum același lucru. Noumenul nu are nici o relație la fenomen, ci exprimă numai ne-fenomenul. Lucrul în sine este și «ne-fenomen», dar nu simplu «ne-fenomen», ci el este numai întrucât este condiție a fenomenului” – *Ibidem*, p. 105).

tatului «Ding an sich» (sau «Ding an sich selbst», «Ding an sich selbst betrachtet»), adică „lucru considerat în sine însuși».

În acest din urmă sens, s-a subliniat importanța formulării din urmă: „Expresii precum «Ding an sich» (lucru în sine) sau «Ding an sich selbst» (lucru în sine însuși) nu sunt ca atare altceva decât prescurtări ale expresiei «Ding an sich selbst *betrachtet*» (lucru considerat în sine însuși). Exact de la acest «betrachtet» își dobândesc ele în genere sensul lor în întregime determinat»⁴³.

„Este totuși aici – spune Kant – o iluzie greu de evitat. Categoriile nu se întemeiază, în ce privește originea lor, pe sensibilitate, ca *formele intuiției*, spațiul și timpul; ele par deci să permită o aplicare care să se întindă dincolo de obiecte ale simțurilor. Dar, la rândul lor, ele nu sunt decât *forme ale gândirii*, care conțin numai facultatea logică de a uni a priori într-o cunoștință datul divers în intuiție, și de aceea, dacă le luăm intuiția, singura posibilă pentru noi, ele pot avea și mai puțină semnificație decât acele forme sensibile pure, prin care totuși cel puțin e dat un obiect»⁴⁴.

Așadar, «în sine» (an sich) nu se referă la *lucru* (Ding), ci la modul în care îl intuim (îl considerăm). Poate în acest sens și are relevanță referirea la *Metaphysica* lui Baumgarten (pe care Kant o întrebuințează în ale sale *Metaphysik-Vorlesungen*): că «Ding an sich» (și altele asemenea) constituie un corespondent în limba germană pentru expresiile latine: „res in se spectata” sau „res per se spectata”; vorbind de «lucruri în ele însele» (Dingen an sich selbst), Kant „vorbește cu aceasta tocmai despre lucruri (Dingen), asupra cărora el reflectează într-o manieră filosofică, care este marcată prin... «an sich selbst betrachtet»⁴⁵.

«Dinge an sich selbst betrachtet» înseamnă astfel «lucruri» (Dinge) în sens transcendental-filosofic, ceea ce presupune (așa cum am subliniat) înțelegerea idealismului „transcendental” (sau critic sau formal), ceea ce exprimă și formula „Dinge als Dinge an sich betrachtet”: în sensul kantian (transcendental-filosofic) lucrurile (Dinge) sunt „de considerat” (zu betrachten) „nu numai ca fenomene, ci și în sine însele (an sich selbst)”; sau altfel: de reflecția kantiană „asupra lucrurilor «ca fenomene» (Erscheingen) depinde și „sensul reflecției despre aceste lucruri «în ele însele» (an sich selbst)»⁴⁶.

⁴³ G. Prauss, *Kant und das Problem der Ding an sich*, p. 20: „Și dacă și Kant cel mai adesea omite acestea, sunt destule locurile în care el păstrează aceasta, pentru ca expresia «Ding an sich selbst betrachtet» să se dovedească ca inteligibilă și sensul său vizat să fie cel original și propriu”; „este adevărat că adesea în loc de «betrachtet» se află «ansehen», «denken»... (Ibidem).

⁴⁴ Imm. Kant, *op. cit.*, p. 251–252. Și în acest context revine teza: „Numai *unindu-se, intelectul și sensibilitatea* pot determina în noi obiecte. Dacă le separăm, avem intuiții fără concepte sau concepte fără intuiții, iar în ambele cazuri reprezentări pe care nu le putem raporta la nici un obiect determinat” (Ibidem, p. 259).

⁴⁵ G. Prauss, *op. cit.*, p. 21, 29. Este de reținut că, în contexte diferite, Kant folosește „an sich selbst betrachtet” nu numai pentru expresia *Ding*, ci și pentru expresiile: *Sache*, *Gegenstand*, *Objekt* (Ibidem, p. 30).

⁴⁶ Ibidem, p. 68, 69.

8. Incontestabil, „doctrina despre fenomen (Erscheinung) și corelatul său, *lucrul în sine* aparține în cea mai mare măsură celor mai contestate dintre învățăturile criticismului lui Kant”; „critica cunoașterii a lui Kant este construită pe o doctrină a realității, și aceia care au înțeles și au interpretat în mod subiectivist *Critica* nu au urmat calea lui Kant”⁴⁷.

În fond, determinările în raport cu *fenomenul*, cu *noumenul*, «obiectul *transcendental*» pun în lumină poziția-cheie a „lucrului în sine”, în ciuda, poate, a „contrazicerilor” care s-au semnalat (și a obiecțiilor care s-ar putea aduce).

Din contextul contestărilor din epocă (Schulze-Aenesidemus, S. Maimon, Jacobi, Feder) reținem obiecțiile lui Fr. H. Jacobi: „Trebuie să mărturisesc cu bună-credință că studiul filosofiei kantiene m-a reținut în așa măsură că mai mulți ani la rând a trebuit să încep mereu de la capăt *Critica rațiunii pure*, căci eram neconținut dezorientat de faptul că *fără* acea presupunere (*a afectării*) nu pot intra în sistem și cu acea presupunere nu aș putea rămâne în el”⁴⁸.

Încă de la apariția *Criticii rațiunii pure* s-au semnalat astfel dificultățile într-o construcție sistematică hotărâtoare pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei, în cazul de față a filosofiei cunoașterii. Numitele contraziceri, contradicții, obiecții ș.a. se situează în linii mari, constructiv chiar și atunci când resping punctul de vedere kantian în înțelegerea unei teme sau alta survenită în concepția despre cunoaștere.

Într-un alt context (al gândirii moderne) Hegel aduce câteva precizări importante: „Poziția filosofiei kantiene este că gândirea a ajuns cu reflexiile sale să se sesizeze pe sine în sine însăși ca absolută și concretă, cu fiecare, ca ceva ultim... această gândire concretă în sine a fost concepută ca ceva subiectiv... întrucât gândirea este subiectivă, i se contestă capacitatea de a cunoaște ceea ce este în sine și pentru sine”⁴⁹.

Este de observat terminologia, operarea cu „în sine”, „pentru sine” ș.a. și, mai ales, ideea că gândirea este concretă, dar, concepută subiectiv, nu ajunge la ceea ce este în sine. Aceasta nu constituie atât o obiecție, cât mai degrabă o delimitare a întinderii cunoașterii prin gândire.

Poziția facultății de cunoaștere și centrarea în subiect este asociată cu teza că pentru Kant „determinații ca acelea de universalitate și necesitate nu se află în percepție, așa cum a arătat Hume... ele au un alt izvor decât perceperea și acest izvor este subiectul, eul în conștiința de sine”⁵⁰.

⁴⁷ A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Band I, 3. Aufl., A. Kröner Verlag, Leipzig, 1924, p. 552.

⁴⁸ F. Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau, 1787, p. 222, *apud*: G. Prauss, *op. cit.*, p. 196. Este vorba de ideea „afectării” Eului, tratată apoi de E. Adickes: *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich* (Tübingen, 1929).

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, București, Editura Academiei R.P.R., 1964, p. 585.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 587.

Kant, subliniază Hegel, deosebește „ființa în sine, lucrul în sine” de această facultate de cunoaștere a omului”, cunoaștere în care „rațiunea nu este constitutivă, ci numai regulativă; ea este unitate și regulă pentru diversul sensibil. Dar această unitate pentru sine este necondiționatul, care, planând deasupra experienței, alunecă în contradicții. Rațiunea este constitutivă numai în sfera practicului”⁵¹.

Este relevantă astfel funcția delimitativă a cunoașterii, care „nu este cunoașterea lucrurilor”, pentru ca aceasta „să nu depășească experiența”, oprindu-se „înăuntrul subiectivității, pe când dincoace este ceva exterior, *lucrul în sine*.”⁵²

Și acum: „Conceptul pur despre un obiect transcendent (care, de fapt, în toate cunoașterile noastre este totdeauna identic = x) este ceea ce poate procura tuturor conceptelor noastre empirice, în genere, un raport cu un obiect, adică realitate obiectivă”⁵³.

Se are în vedere aici „independența de subiectivitate”, care „este caracterizată ca «ne-fenomen» și este desemnată numai ca noumen”; conceptul de noumen este astfel «un concept fără obiect» (Gegenstand), căci obiectul lui este «= Nimicul» (Nichts), întucât nu-i corespunde nicio intuiție prealabilă; de noumen este de deosebit «obiectul transcendent», care «nu poate fi numit noumen; conceptul de noumen pregătește „conceptul de obiect transcendent” numai întrucât ambele sunt „fenomene”»⁵⁴.

Dar pe când „conceptul de noumen rămâne numai de întrebuințare negativă”, conceptul de obiect transcendent „primește prin aceasta” semnificația sa pozitivă pentru fenomen: el rămâne „ne-fenomen”, dar este ca atare acel «ceva» universal, la care sunt raportate toate fenomenele”⁵⁵.

În terminologia *Criticii*: „Obiectul la care eu raportez fenomenul în genere este *obiectul transcendent*, adică ideea cu totul indeterminată despre ceva în genere. Acest obiect nu poate fi numit *noumen*, căci eu nu cunosc despre el ceea ce este *în sine*, și nu am nici un concept despre el decât numai pe acela despre obiectul unei intuiții sensibile în genere, care deci este identic pentru toate fenomenele”⁵⁶.

„Dar chiar dacă am putea spune sintetic ceva despre *lucru în sine* prin intelectul pur (ceea ce e totuși imposibil), aceasta nu ar putea fi raportat totuși nicidecum la fenomene, care nu reprezintă lucruri în sine... ceea ce pot fi lucrurile în sine nu știu și nici nu am nevoie să știu, fiindcă un lucru nu mi se poate prezenta niciodată altfel decât în fenomen”⁵⁷.

⁵¹ *Ibidem*, p. 591.

⁵² *Ibidem*, p. 591, 691.

⁵³ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 147.

⁵⁴ B. Bauch, *op. cit.*, p. 262, 263.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 263. Și încheierea: dacă *noumenul* ca «concept fără obiect» este numai «Neantul» (Nichts), *obiectul transcendent* este „un ceva = x”, dar nu este și *fenomen*, întrucât „fenomenul este raportat la el, și „cum nu este simplu fenomen, nu este «obiect al cunoașterii în sine»” (*Ibidem*).

⁵⁶ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 258–259.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 270.

Așadar, „lucru” care nu mi se poate prezenta decât în „fenomen”, presupune, prin prezența fenomenului, ceva în sine, cum am văzut mai sus unitatea „fenomen” (Erscheinung) – „lucru în sine” (Ding an sich).

9. Pe acest fond nici negarea („părăsirea”) „lucrului în sine”, nici determinarea lui, în idealismul german și la Schopenhauer („Voința”) nu ar fi permisă de „condițiile de posibilitate” puse de Kant. Fără a neglija refuzul înstrăinării ontologice (vădit la Kant) putem face un apel la „ontologia critică” a lui N. Hartmann, care, prin deosebirea între „transobiectiv inteligibil” și „transobiectiv transinteligibil” (pentru sfera a ceea ce rămâne mereu de cunoscut, limita oricărei cunoașteri) refuza o înțelegere pozitivă a „lucrului în sine” (deși folosea termenul, îl asocia cu „ireductibilul”).

Kantian vorbind, ar fi „fenomenul” și „corelatul său, lucrul în sine”, dar din punctul de vedere al unei singure lumi: lumea cunoașterii, care ne poate trimite totuși la soluția kantiană: nu două lumi (în sine), ci două cunoașteri, după modul în care, din poziția (centrală) a subiectului, „aceleași lucruri” sunt considerate „pe de o parte ca *fenomene*”, iar „pe de altă parte ca lucruri în sine” (Dinge an sich selbst betrachtet).

Într-o anumită măsură, deși mult mai îndepărtată de intențiile majore ale *Criticii*, Heidegger introduce un adevărat exercițiu (de gândire) sub „chestiunea privind «reitatea» (Dingheit) lucrului, prin care se poate vorbi de „acea determinare filosofică a reității lucrului, pe care a făurit-o Kant”, care conduce la „obiectualitatea obiectului” (die Gegenständlichkeit des Gegenstandes), constituind „centrul ei metafizic”⁵⁸.

Mult mai productivă rămâne sublinierea „orientării lui Kant către Sine (Selbst)”, care înseamnă „ruptura de vechea ontologie” și „orientarea către Subiect”, făcând din aceasta „un nume pentru corespondența activităților noastre umane în interiorul unei lumi a empiriei (a «multiplicității») cu „un obiect”⁵⁹.

Aceasta nu conduce însă către ontologie (nici în sensul clasic, nici în cel al lui Heidegger), ci mai mult către o „teorie a obiectului” (Gegenstandstheorie). Numai în acest sens se poate vorbi de deschidere ontologică la Kant, și nu în sensul cerut de „diferența ontologică” (în care construiește Heidegger), deși este de reținut că și Kant procedează prin diferență, dar ca „diferență epistemologică”.

Evident, multitudinea (diversitatea) interpretărilor „lucrului în sine” poate fi centrată (cum s-a arătat mai sus) de cele două sensuri ale acestui termen – epistemologic și ontologic – fără a favoriza o metafizică (nici în sens tradițional, nici în sens modern); studiu al „ființei ca fiind” (Sein als Seiendes).

Să nu uităm cuvintele lui Kant: „Idealismul meu își propune doar să înțeleagă cum este posibilă cunoașterea noastră *a priori* a obiectelor experienței”⁶⁰.

⁵⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, 2. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 1975, p. 39, 41, 42.

⁵⁹ A. Metzger, *Dämonie und Transzendenz*, Pfullingen, Neske, p. 169, 170.

⁶⁰ Imm. Kant, *Prolegomene...*, ed. cit., p. 183.

Întrucât *limita* „este ea însăși ceva pozitiv care aparține atât de ceea ce se află înăuntrul ei, cât și de spațiul care se află în afara unui ansamblu dat, ea este totuși o cunoaștere pozitivă reală pe care rațiunea o dobândește doar prin aceea că se întinde până la acea graniță, fără să încerce să treacă dincolo de ea, pentru că acolo va întâlni un spațiu gol în care poate gândi, ce-i drept, forma unor lucruri, dar nu lucruri în sine”.⁶¹

Purtând sensul de limită a cunoașterii într-o „teorie transcendențială”, lucrul în sine kantian pune idealismul însuși ca mod de a gândi, prin teme și analize „critice” și nu prin soluțiile unei „probleme fundamentale”.

În felul acesta devine cel puțin discutabilă și considerarea (pe multe planuri și încetățenită în interpretări diverse) criticismului kantian sub semnul agnosticismului. Prin ceea ce Kant însuși numea „alegoria limitei” se clarifică multe, și se impun deschiderile pe care criticismul le favorizează în reconstrucția filosofică modernă, asigurându-și astfel perenitatea în istoria gândirii.

⁶¹ *Ibidem*, p. 165.

CONCEPTUL DE „A PRIORI”, CA PUNTE ÎNTR-UN ÎNTELEPCIUNE ÎNTELEPCIUNE ȘI FILOSOFIA SA PRACTICĂ*

CLAUDIU BACIU

Abstract. Kant's philosophy revolves around the concept of *a priori*, a term meaning not only that something happens before any experience, but especially that some of our cognitions are necessary and universal. His fundamental question was in his first *Critique* how synthetic *a priori* judgments are possible. The *a priori* also plays an essential role in the second *Critique*, such an important role that the idea of the categorical imperative is impossible to be understood if one does not understand how the *a priori* is involved in Kant's practical philosophy.

Keywords: Kant, *a priori*, reason, categorical imperative, moral end.

Spre deosebire de cei vechi, Kant nu își fundamentează concepția cu privire la morală pe ideea de fericire sau de Bine suprem. El chiar evită să pornească de la presupuziția că există un asemenea Bine suprem în a cărui urmărire ar consta morala. Moralitatea nu este bazată în filosofia lui Kant pe înțelepciune, ca atitudine practică sau cunoaștere a mijloacelor care conduc la fericire, ci pe respectarea datoriei morale și a legii morale. Procedând în acest fel, de fapt Kant exprimă un mod de gândire creștin, pentru care fericirea nu poate fi găsită aici pe Pământ, ci doar în cer. Acesta este unul dintre motivele fundamentale pentru care nu are sens să căutăm conținutul fericirii (cerești), ci singurul țel este acela de a fi moral, ceea ce ne-ar face demni de fericire.

Însă ce fel de acțiune ne-ar putea face demni de fericire? În antichitate, înțelepciunea era o cunoaștere practică ce urmărea să descopere o formulă concretă care promitea să ofere fericirea mundană sau cel puțin o stare de bine mundană. Într-unul dintre dialogurile lui Cicero, unul dintre personaje formulează următorul punct de vedere stoic, care, în contextul discuției noastre poate fi considerat ca exprimând înțelegerea generală a antichității cu privire la înțelepciune: „Este foarte clar că dacă eliminăm ideea de alegere între ceea ce este în acord cu natura și ceea

* Acest text a apărut mai întâi în limba engleză în revista *Balkan Journal of Philosophy*, vol. 9, Issue 2, 2017.

ce este opus acesteia, atunci mult căutată și venerată virtute proprie rațiunii practice va fi anulată complet. Astfel se elimină pozițiile pe care le-am prezentat și altele asemenea lor. Ceea ce rămâne este faptul că Binele suprem constă în a trăi aplicând cunoașterea ordinii naturale, selectând ceea ce corespunde naturii și respingând ceea ce este contrar acesteia. Aceasta înseamnă să trăiești în armonie cu natura.”¹

De vreme ce pentru Kant, ca gânditor provenind dintr-o tradiție creștină, fericirea cerească este imposibil de conceput, noi nu putem realiza acțiuni care să conducă la ea. De aceea, acțiunea morală nu mai poate fi gândită ca o acțiune care conduce la fericirea cerească. Cel mult, noi am putea spera ca o asemenea acțiune să fie recompensată prin fericire, însă nu putem fi siguri. De aceea, acțiunea morală are nevoie de un alt criteriu care să ne permită căutarea fericirii. Dacă nu fericirea este motivul acțiunii morale, atunci care ar putea fi temeiul acesteia? În antichitate, așa cum am văzut, moralitatea era mijlocul atingerii fericirii mundane. A fi moral, se credea, ne-ar conduce spre fericire. Însă, întrucât la Kant un asemenea mod de gândire nu mai este posibil, acțiunea morală pare a-și fi pierdut criteriul și scopul. Ce ar trebui să urmărim prin acțiunile noastre morale dacă nu putem aspira prin ele să atingem nici măcar fericirea mundană? Kant spune că moralitatea este bazată pe ideea de datorie², respectiv pe ideea că eu trebuie să îndeplinesc datoria morală în mod necondiționat (aceasta înseamnă că eu nu trebuie să aștept nicio recompensă care să mă facă să mă bucur de fericire).

Datoria reclamă o acțiune care nu urmărește atingerea fericirii. Orice acțiune urmărește un anumit scop, însă în cazul acțiunii morale nu există un asemenea scop concret. Kant arată că o datorie este o acțiune care este lipsită de orice scop material și de orice interes personal. În ciuda absenței unei finalități materiale, maxima acestei acțiuni cere ca acțiunea să fie realizată ignorându-i consecințele și toate efectele negative pe care ea le-ar putea aduce persoanei care o realizează. Un alt pas în argumentarea kantiană este acela de a explica cum o asemenea cerință este posibilă, de unde apare o asemenea cerință. Iar răspunsul lui Kant este acela că ea este impusă de rațiune, care ignoră orice conținut sensibil, ca și când acțiunea ar fi realizată de o ființă pur rațională, lipsită de orice aspect sensibil. În acest sens, notează A. MacIntyre, „potrivit lui Kant, ființa rațională își enunță imperativul moral sie însăși. Ea nu ascultă decât de ea însăși. Ascultarea nu este automată, pentru că noi nu suntem ființe exclusiv raționale, ci suntem alcătuiți din rațiune și ceea ce Kant numește sensibilitate, în care este inclusă toată alcătuirea noastră fiziologică și psihologică.”³ Noi nu putem întemeia deciziile rațiunii – aceasta este cea mai importantă idee pe care trebuie s-o subliniem – iar Kant nu dorește să întemeieze imperativul categoric. De fapt, acest lucru este imposibil, pentru că el ar însemna să întemeiem ceva care aparține unui „noumen”, iar pentru că „noumen”-ul

¹ Cicero, *On Moral Ends*, edited by Julia Annas, translated by Raphael Woolf, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 75.

² Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere de N. Bagdasar, București, Editura IRI, 1999, p. 64.

³ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London, Routledge, 1998, p. 124.

este transcendent, aceasta ar contrazice întreaga concepție kantiană. Așa după cum în filosofia teoretică, unde Kant doar a descris acțiunile inconștiente ale gândirii care conduc la schemele intelectului, în filosofia morală Kant nu vrea să explice sau să justifice nimic din ceea ce aparține deciziilor rațiunii. El procedează în filosofia morală adoma unui fenomenolog, descriind doar deciziile pure ale rațiunii.

Am putea spune că Imm. Kant gândește moralitatea mai degrabă în termeni de relație, în sensul că el era interesat să prezinte modul în care trebuie să ne purtăm în raport cu o anumită existență, fie că e vorba despre existența unei alte persoane sau despre existența proprie considerată dintr-un punct de vedere diferit. În antichitate, o asemenea raportare nu era importantă, nu comportamentul unei persoane față de o altă fiind important, ci ceea ce simte cel care acționează, ceea ce aceasta gândește el cu privire la sinele propriu. Am putea generaliza această idee și cu privire la ideea de înțelepciune: în antichitate, înțelepciunea era mai degrabă gândită ca un mod de a fi al interiorității proprii, decât ca o relație față de ceva exterior. Această idee trebuie subliniată, având în vedere funcționalismul prezent în concepția kantiană a moralității: persoana umană este pentru Kant goliță de orice conținut individual, în timp ce ea dobândește o valoare formală, universală, valoarea faptului de a fi o persoană. Această condiție nu este una individuală, respectiv ea nu are nimic de-a face cu tot ceea ce individul face, gândește sau dorește, ea este o condiție care se adaugă din afară, ca să spunem așa, la conținuturile individuale. A fi o persoană nu adaugă nimic la modul meu individual de a fi, la tot ceea ce eu știu în mod concret despre mine. Faptul de a fi o persoană este o proprietate formală, nu un conținut concret pe care să-l pot găsi în interiorul minții sau al conștiinței mele. Dimpotrivă, înțelepciunea, în accepție antică, implică o activitate internă continuă de urmărire și de păstrare odată atinse a unui echilibru interior și a unei conștiințe de sine armonioase, un control asupra tuturor impulsurilor, doritelor și gândurilor mele, toate aceste conținuturi putând fi identificate și simțite ca atare în interiorul meu. Aceste conținuturi era însoțite, de asemenea, de o concepție generală despre lume și despre ființa umană care fundamenta activitatea de menținere a echilibrului interior și, de asemenea, îi corespundea.

Înțeleptul antic căuta un mod de a fi în armonie cu el însuși și, dacă se putea, de a fi în armonie cu societatea externă, precum și cu natura, această armonie fiind considerată supremul Bine sau scopul moral suprem. Tot ceea ce înțeleptul trebuia să controleze și să coordoneze în interiorul său era accesibil imediat și aproape tangibil. În schimb, concepția kantiană ignoră urmărirea unui echilibru intern, fiind întemeiată exclusiv pe conceptul de datorie, respectiv pe ideea de comportament moral. Dar acest comportament, spre deosebire de comportamentul moral al înțeleptului din antichitate, nu era coordonat de criteriul găsirii unei stări mentale și emoționale proprii ideale, ci de criteriul de a fi o persoană. Înțelepciunea antică urmărea atingerea Binelui suprem, respectiv a echilibrului și seninătății launtrice, în timp ce în concepția kantiană Binele suprem era criteriul care coordona deja comportamentul, pentru că Binele suprem era persoana umană care era deja dată, și nu un conținut care se urmărea a fi atins.

Modelul funcțional consta în filosofia teoretică a lui Kant în aducerea la un numitor comun a diversității de senzații, intuiții și reprezentări. Abordarea funcțională a moralității este, din acest punct de vedere, încercarea de a crea un acord între comportamentul propriu și ideea de umanitate, care este personalitatea noastră. Personalitatea, concepută ca fiind Binele suprem, sau mai degrabă ca valoarea supremă, ca supremul conținut ontologic, este astfel conceptul sub care toate comportamentele trebuie evaluate și conceptul care ar putea oferi întregii diversități a comportamentelor umane un mod de a fi reunite într-un unic concept, acela de moralitate. Orice comportament, indiferent de conținutul și de orientarea sa, trebuie adus sub un numitor comun și evaluat apoi în raport cu acel concept superior. Acțiunea de a minți, de pildă, ar putea fi evaluată ca fiind morală sau nu, pur și simplu raportând-o la ideea personalității proprii: dacă minciuna promovează personalitatea umană, fiind benefică pentru cel care minte și pentru cei care sunt mințiți, atunci minciuna este un comportament moral, dacă ea este dăunătoare pentru ei, atunci ea trebuie evitată ca o acțiune imorală. Putem cerceta din punct de vedere moral orice altă acțiune umană, chiar și cele care par să nu aibă nimic de-a face cu moralitatea. Astfel, de pildă, am putea întreba dacă a suna la telefon pe cineva este moral sau nu. Sau dacă a asculta muzică ori a găti sunt morale, și așa mai departe. În cele din urmă, orice acțiune umană poate fi evaluată din unghiul promovării sau al afectării personalității și, cel puțin dacă nu o afectează, ea poate fi acceptată ca fiind fie o acțiune neutră sau una morală.

Am putea obiecta că și în antichitate înțeleptul își evalua acțiunile din punctul de vedere al faptului de a fi utile sau nu pentru atingerea echilibrului interior considerat a fi înțelepciunea. Răspunsul la această obiecție este acela că în concepția kantiană acțiunile nu erau evaluate doar în raport cu subiectul lor, ci de asemenea – și poate chiar în primul rând – în raport cu obiectul lor, respectiv cu celelalte ființe umane: trebuie să respecti umanitatea și persoana în toți ceilalți oameni atunci când acționezi, nu doar propria personalitate. Spre deosebire de această perspectivă generală, înțeleptul antic era coordonat în deciziile sale mai ales de consecințele acțiunilor sale asupra echilibrului său interior, a felului său de a simți. Și chiar dacă am putea spune că afectarea celorlalți ar putea conduce la pierderea echilibrului interior și de aceea trebuind să fie evitată, aspectul fundamental se baza nu pe modul în care ceilalți erau priviți, ci pe modul în care cel care acționa s-ar fi simțit după o asemenea acțiune.

Am putea adăuga, de asemenea, că în antichitate înțeleptul trebuia să aibă și o anumită experiență de viață, el trebuia să cunoască ceea ce susținea sau ceea ce afecta corpul uman, ori sufletul sau mintea omului, lucru ce putea fi atins doar printr-o vastă experiență de viață. Spre deosebire de acest fapt, omul care își întemeia deciziile pe imperativul categoric kantian trebuia să facă doar o generalizare pentru a vedea astfel dacă o societate întemeiată pe o asemenea acțiune s-ar putea menține sau s-ar dezintegra.

În filosofia lui Kant, orice proces de gândire este întemeiat în cele din urmă în activitatea imaginației transcendente și a intelectului. De aceea, atunci când

Kant dorea să-și întemeieze moralitate pe gândire (respectiv pe rațiune), iar nu pe simțire, el trebuia să o întemeieze pe aceste două facultăți. Imaginația transcendentă are scheme care ordonează diversitatea senzațiilor și a impresiilor noastre, ba chiar reprezentările care par a-și avea originea în afara minții noastre. Aceste scheme ne permit să avem o cunoaștere teoretică. Însă în cazul acțiunii morale nu există nimic care să provină din afară, dimpotrivă, acțiunea noastră trebuie să fie realizată în lumea exterioară, astfel că individul uman trebuie să aibă o direcție, un scop spre care el să își orienteze acțiunea. Un asemenea scop este dat sau ales de rațiune, și el este sau a posteriori, adică noi alegem să facem ceva, să realizăm ceva pentru că știm din experiența trecută că această realizare va fi însoțită de un sentiment plăcut. Sau scopul nostru poate fi unul a priori, cu alte cuvinte noi trebuie să știm dinainte care sunt acțiunile bune și rele și ce anume „trebuie” făcut. Pare paradoxal să putem anticipa ceea ce se va întâmpla înainte de a avea experiența acelei acțiuni. De altfel, acesta este sensul termenului de a priori. Însă la Kant, de fapt, termenul de a priori se referă mai ales la cunoștințele universale și necesare, și numai pentru că o judecată este înzestrată cu aceste două atribute poate ea fi considerată ca depășind experiența. Toate cunoștințele științifice (mai ales cele aparținând științei matematice a naturii) sunt considerate de Kant ca fiind cunoștințe a priori. Ele depășesc experiența posibilă întrucât implică un tip de universalitate și necesitate care nu poate fi întemeiat în nicio experiență trecută, care ne-ar oferi numai o cunoaștere relativă, limitată. Noi nu am putea spune niciodată că un proces „este” efectiv așa cum ni-l prezintă cunoașterea noastră, ci doar că, pe baza experienței noastre trecute, noi putem spune că procesul evoluează în acel mod. Universalitatea și necesitatea sunt pentru Kant criteriile certe pentru orice cunoștință a priori. Pe de altă parte însă, într-un fel, toate cunoștințele a priori sunt pentru Kant generalizări, și nici nu se poate altfel, de vreme ce, așa cum spune el la începutul *Introducerii* la prima sa *Critică*, întreaga noastră cunoaștere începe cu experiența⁴, cu alte cuvinte noi nu putem avea nicio cunoștință care să nu aibă o relație oarecare cu experiența. Kant a răspuns în prima sa *Critică* la întrebarea care este temeiul care ne permite să depășim experiența trecută și să obținem cunoștințe a priori. Ideea lui era aceea că „informația” pe care o receptăm din exterior este trecută prin formele pure ale sensibilității, apoi ordonată prin activitatea sintetică a imaginației transcendente și adusă la concept (respectiv la înțelesul conceptual) prin intelectul nostru. Acesta este motivul pentru care lumea exterioară nu există în felul în care o percepem, ci este un produs al acelor trei niveluri de organizare a „informației” și deopotrivă nu este un „lucru în sine”, ci doar un fenomen sau o totalitate de fenomene numită „natură”. Știința reprezintă activitatea umană de descoperire a structurilor formale prin care în mod inconștient este procesată această informație și care stau la baza fenomenelor. Pe de altă parte, întrucât știința

⁴ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 41.

este activitatea de cunoaștere nu a lucrurilor în sine, ci a acestor procese de sinteză inconștiente, știința poate fi considerată ca fiind singurul depozitar al adevărului, adevărul fiind conceput acum drept corespondența dintre cunoașterea științifică și modul în care au loc acele procese de sinteză inconștiente. De aceea, orice cunoaștere adevărată trebuie să fie o cunoaștere științifică, ceea ce înseamnă că ea trebuie să fie alcătuită din enunțuri *a priori*. Acesta este motivul pentru care Kant urmărește să întemeieze și concepția sa morală tot pe enunțuri *a priori*, adevărul exprimându-se doar prin enunțuri universale și necesare.

Însă în cazul moralității, nu există un divers prealabil care să fie sintetizat în mod inconștient pentru a obține o acțiune morală, respectiv una realizată din datorie. Însă știința matematică a naturii ne poate oferi un instrument prin care noi am putea descoperi care acțiuni sunt morale și care nu, iar acest instrument îl constituie modelul *a priori*. Acesta este motivul pentru care Kant spune că, pentru a descoperi un temei al moralității, trebuie să luăm ca model știința naturii, adică acel aspect care aparține spontaneității noastre sau gândirii noastre, adică schemele imaginației transcendente, acele scheme care se află la baza relației noastre cu natura.

Schemele imaginației transcendente sunt elaborate de Kant ca axiome și principii ale modului în care înțelegem și percepem natura. Ca axiome și principii, toate acele enunțuri au un caracter universal, ele sunt formulate ca enunțuri universale. Ca urmare, atunci când imităm natura în domeniul moral, trebuie să încercăm să înțelegem sau, mai degrabă, să ne imaginăm acțiunea proprie ca și când toți ceilalți oameni ar face aceeași acțiune și să vedem care este rezultatul unei asemenea generalizări. Dacă imaginea cu caracter universal astfel obținută este benefică pentru imperiul uman al scopurilor în sine (adică al persoanelor umane), atunci imaginea și acțiunea pot fi gândite ca fiind permise și acceptabile. Dacă rezultatul ar conduce la o vătămare a acelui imperiu, acțiunea trebuie negată și cenzurată. De exemplu, întrebându-ne dacă minciuna este o acțiune morală posibilă, ar trebui să ne imaginăm că minciuna este comportamentul uzual al tuturor oamenilor, în același mod în care axiomele și principiile științei naturii sunt valabile pentru toate fenomenele naturale, sau în cazul schemei cauzalității principiul potrivit căruia orice fenomen trebuie să aibă o cauză. În acest din urmă caz, nu putem gândi un fenomen, oricare ar fi el, fără a-l concepe ca fiind cauzat de un alt fenomen situat anterior pe linia imaginărilor a timpului. Suntem constrânși de însăși gândirea noastră să concepem fenomenele în acest mod. Noi avem o înțelegere sau o perspectivă universală atunci când considerăm fenomenele ca având o cauză. Această cauzalitate este o lege universală a naturii sau o structură universală dinamică a naturii, o structură care se repetă în cazul fiecărui fenomen. Niciun fenomen nu se poate sustrage acestui principiu. Și pentru fiecare fenomen noi aplicăm această grilă universală. Atunci când percepem fenomenul concret, noi aplicăm asupra lui grila gândirii noastre cauzale, presupunând că acesta este modul în care stau lucrurile în realitate și că ele nu pot fi diferite. Noi nu putem avea o experiență diferită a lor, noi nu putem concepe niciun fenomen ca apărând fără vreo cauză, din senin.

Această constrângere este rezultatul gândirii noastre, al intelectului nostru. În această constrângere se manifestă puterea imaginației noastre transcendente, care sintetizează și unifică câmpul experienței, unificând toate fenomenele conform schemelor sale transcendente. Există astfel o necesitate de gândire implicată în modul în care ne raportăm la natură, o necesitate care emerge din activitatea noastră de gândire (bazată pe sinteza imaginației transcendente).

În acest mod necesar de a interacționa cu natura, noi avem schema ordonatoare a imaginației transcendente, care operează în mod spontan, adeseori chiar fără implicarea noastră conștientă. După cum am văzut, la Kant rolul științei este acela de a ridica la nivelul conștiinței modul în care imaginația transcendentală unifică diversul sensibil, conștientizare ce poate fi socotită cunoașterea noastră. În acest sens, enunțul: toate fenomenele sunt determinate cauzal de alte fenomene situate anterior pe axa timpului, exprimă cunoașterea conștientă a actului inconștient (realizat de imaginația transcendentală) de a uni toate fenomenele percepute. Un asemenea enunț are un caracter a priori, cu alte cuvinte el este valabil pentru toate fenomenele (universalitate) și nu există niciun fenomen care ar putea fi gândit ca sustrăgându-se acestui principiu (necesitate).

Kant distinge între sensul negativ al libertății și cel pozitiv⁵. Sensul negativ al libertății constă în capacitatea unei ființe raționale de a nu fi determinată cauzal de o altă ființă. Sensul pozitiv, pe de altă parte, constă în capacitatea ei de a acționa, respectiv de a iniția prin ea însăși o acțiune și astfel de a fi singura cauză a acelei acțiuni. În acest sens, Ernst Cassirer notează că libertatea, în sens pozitiv, nu este doar o acțiune care pornește de la sine, dar și o acțiune care își are scopul în ea însăși⁶.

Adeseori libertatea este înțeleasă în mod eronat în sensul de a nu fi determinat sau influențat să faci ceva de o altă persoană sau instituție. O asemenea explicație, deși elimină determinațiile externe, nu poate fi o explicație adecvată a libertății, pentru că ignoră determinațiile interne. Această interpretare nu explică libertatea, ci ceea ce Kant numește „liberul arbitru” (*Willkür*), cu alte cuvinte capacitatea noastră de a alege ceva fără a fi constrânși de ceva din afară. Dar a alege, în general, este întotdeauna determinată lăuntric de înclinațiile noastre, de impulsurile sau de dorințele noastre. De aceea, liberul arbitru nu poate însemna libertatea autentică, pentru că el implică o cauzalitate ce nu aparține gândirii sau rațiunii. Eroarea identificării libertății cu liberul arbitru constă deci în credința că întemeind o acțiune pe o cauzalitate „internă” este suficient pentru a ne face liberi. Însă (cel puțin la Kant) termenul de „intern” are un dublu sens: pe de o parte, el se referă la natura noastră sensibilă, la sensibilitate (în sens kantian) ca o capacitate de a dori și, pe de altă parte, el se referă la natura noastră intelectuală, la capacitatea noastră de a gândi și de a raționa. Din punct de vedere kantian, doar ultimul sens implică cu adevărat libertate, pentru că doar gândirea este „spontană”, în timp ce

⁵ Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, ed. cit., p. 255.

⁶ E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, Bruno Cassirer, 1918, p. 227.

sensibilitatea este prin definiție „receptivă”, respectiv ea este capacitatea noastră de a recepta influențe exterioare. Astfel, ori de câte ori noi exercităm liberul arbitru întemeiat pe sensibilitate, de fapt noi reacționăm la o influență exterioară, la un obiect extern pe care dorim să-l posedăm pentru că posesia lui este însoțită de un sentiment plăcut pe care l-am dori permanent sau dorim să dureze cât mai mult posibil. Reacționând, noi suntem mereu dependenți de obiectele externe care ne impulsionează să acționăm. Dacă asemenea obiecte ar dispărea (respectiv dacă nu am mai fi conștienți de prezența lor), reacția noastră ar dispărea și ea. Această dependență Kant o numește *heteronomie*. Cum ar arăta o acțiune atunci când orice asemenea dependență ar dispărea complet, respectiv dacă noi nu am mai fi impulsionați să acționăm de obiecte externe (și astfel de reacția emoțională în raport cu acel obiect extern)? În neurologie, se știe că persoanele ale căror centri neuronali sunt sever afectați și care nu au capacitatea de a simți vreo emoție sunt de asemenea incapabile de a acționa. Dacă unei asemenea persoane i se cere să aleagă între două lucruri, ea nu este capabilă să o facă. Este clar, prin urmare, că pentru liberul arbitru absența emoției înseamnă absența acțiunii. Însă Kant nu se referă la această situație atunci când el cere ca acțiunea morală să fie liberă și realizată fără nicio influență emoțională. El are în vedere oameni reali, obișnuiți, a căror capacitate de alegere nu este afectată și care nu suferă de nicio boală mintală. Dar atunci cum ar putea o asemenea persoană reală să acționeze fără a fi impulsionată să o facă de vreo emoție și astfel să acționeze fără a se baza pe liberul arbitru? Ce fel de acțiune ar fi aceasta? Absența oricărei influențe emoționale împreună cu absența oricărei determinări externe reprezintă sensul negativ a libertății. Ceea ce rămâne dacă eliminăm aceste condiții este rațiunea (respectiv gândirea în general) ca singură instanță inițiatore a acțiunii.

Desigur, nu putem spune că acțiunea noastră este determinată de un alt fenomen, dacă vrem ca acțiunea noastră să fie considerată o acțiune morală (desigur, putem, de asemenea, explica o acțiune ca fiind determinată de un alt fenomen, însă în acest caz acea acțiune ar fi doar un efect al fenomenului anterior, și ar rezulta inevitabil din acea cauză, caz în care nu o mai putem defini ca morală). De aceea, necesitatea sa nu poate consta în relația sa cu o cauză anterioară. Pe de altă parte, acțiunile noastre trebuie gândite ca fiind determinate, ele nu apar din senin. Ce fel de cauză are o acțiune morală, deci liberă? Răspunsul kantian este acela că acțiunea morală este cauzată de rațiune, mai specific de enunțul a priori pe care rațiunea îl stabilește în raport cu o acțiune posibilă, imaginând-o ca o acțiune universală.

Putem spune că Imm. Kant întemeiază moralitatea pe gândire, respectiv pe rațiune pentru că întemeierea pe sentiment nu ar fi una necesară și universală: o asemenea întemeiere ar conduce la situația în care cineva ar putea simți o acțiune ca fiind morală în timp ce altcineva ar simți aceeași acțiune ca fiind imorală. De aceea, Kant afirmă că trebuie găsit un criteriu diferit care să ne scoată din incertitudinea sensibilității. Acest criteriu superior implică întemeierea acțiunii morale pe gândire. Însă problema care apare astfel este aceea că nu putem cunoaște imediat dacă o acțiune este morală sau imorală. De aceea, trebuie să recurgem la

abordarea teoretică a filosofiei transcendente, unde rațiunea (gândirea, în general) este explicată ca întemeindu-se pe schemele imaginației transcendente. Cum putem întemeia deci o acțiune pe rațiune? Mai întâi, o putem întemeia pe rațiune luând în considerare scopul pe care-l urmărim prin acea acțiune și cumpănind dacă această acțiune ne conduce la acel scop, fiind astfel utilă sau nu. Dacă este utilă, vom putea alege să o realizăm. Însă raționând în acest fel acțiunile noastră vor fi legate doar de utilitate, respectiv de conceperea lor ca instrumente pentru atingerea unor scopuri exterioare. Însă toate aceste scopuri pot deveni la rândul lor mijloace pentru alte scopuri, solicitând alte acțiuni care să fie cumpănite în același mod. Kant susține că există și alte tipuri de scopuri, care nu pot deveni niciodată mijloace pentru alte scopuri. Doar acțiunile care sunt orientate spre aceste scopuri pot fi luate în considerare atunci când reflectăm cu privire la acțiunea morală. Ei bine, știm care sunt scopurile în sine, ele sunt persoanele umane. De aceea, numai acțiunile orientate spre ființele umane pot fi cercetate pentru a decide dacă ele sunt morale sau nu. Desigur, există nenumărate tipuri de asemenea acțiuni, de aceea e nevoie de un criteriu prin care putem distinge între acțiunile morale și cele imorale. Simțirea nu poate fi luată în considerare pentru că este oscilantă și nu are un caracter universal. Trebuie descoperit ceva care aparține rațiunii, trebuie descoperit un criteriu de a evalua o acțiune ca fiind morală care aparține numai gândirii. Calea pentru a descoperi care este acest criteriu este să ne întrebăm ce anume este de fapt gândirea, și mai ales ce este gândirea a priori, pentru că evaluând calitatea morală a unei acțiuni, trebuie să știm *a priori*, respectiv anterior realizării sale, dacă o acțiune este morală și dacă ea trebuie realizată sau dimpotrivă anulată. Prin relaționarea raționării, în cazul acțiunii umane, cu raționarea teoretică a priori, vedem că aceasta din urmă se bazează pe schemele imaginației transcendente. Toate aceste scheme sunt atât universale cât și necesare, cu alte cuvinte noi nu putem înțelege niciun fenomen fără a le aplica asupra acestuia. De aceea, trebuie să preluăm aceste criterii ale necesității și universalității din domeniul teoretic și să le aplicăm în domeniul moral. Necesitatea rezultă din faptul că o acțiune este realizată de un subiect uman liber, respectiv este realizată potrivit principiului cauzalității. Universalitatea, în schimb, rezultă prin adoptarea naturii ca model, întrucât modul în care este structurată natura este, de fapt, rezultatul activității de sinteză a aceleiași rațiuni. Prin urmare, trebuie să concepem acțiunea viitoare ca și când ar fi un fenomen natural care urmează să se înscrie într-o rețea universală de fenomene identice, așa cum se întâmplă cu toate fenomenele reale din natură care sunt sintetizate conform acelorași scheme ale imaginației transcendente. De aceea cere Kant ca pentru a putea numi o acțiune ca fiind morală ea să fie imaginată ca fiind realizată de toate persoanele umane, ca și când ea ar fi un mod de a fi natural, respectiv o lege a naturii și să vedem dacă natura sau societatea s-ar putea menține ca urmare a unei asemenea universalizări a acțiunii. Dacă răspunsul este pozitiv, atunci acțiunea este morală, dacă nu, ea este imorală.

KANT'S MORAL ARGUMENT AGAINST ACTIVE POLITICAL RESISTANCE

RADU NECULAU

Abstract. This paper claims that Kant's moral argument against active political resistance is in fact a defense of the ethical value of an attitude of political obedience. The paper presents the supporting evidence for this claim and then examines its implications for a renewed understanding of the connection between Kantian morality and liberal politics.

Keywords: Kant, revolution, reform, obedience, education, ethical attitudes, the highest good.

1. INTRODUCTION

Is it morally permissible to actively resist and therefore, perhaps unavoidably, to violently oppose infringements on human rights by state authorities, whether in one's own country or abroad? Are maxims of rebellion, or maxims of forceful intervention in the affairs of an unjust state not only ethically expedient, but also morally justified in the strong sense of a Kantian conception of morality? In Kant's view, all forms of active resistance are illegal means to effect transformations in the political organization of society and this holds even under the most severe circumstances of political oppression. The prohibition against active resistance includes rebellion, revolutions, mutinies, uprisings, revolts, insurgencies, or acts of sedition that involve the use of force against the government and its agents.¹ Citizens, Kant claims, can disobey any laws or executive commands if they have strong reasons to believe that they are either unjust or immoral.² They may even have a duty to assist the government in reforming itself and offer advice on reform.³

¹ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, tr. Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 463–4 (6:320).

² Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, in *Practical Philosophy*, p. 163 (5:30).

³ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p. 462 (6:139). Immanuel Kant, *On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, But It Is of No Use in Practice*, in *Practical Philosophy*, p. 302 (8:304).

However, they cannot actively, that is, forcefully, resist the state representatives under any conceivable circumstances, not even when these representatives are in clear violation of legal rights, or when the consequence of inaction is harm to others and a demonstrable increase in injustice.⁴

This paper attempts to explain Kant's counterintuitive position by means of a new interpretation that is both charitable to Kant as well as supportive of a more nuanced account of the connection between Kantian morality and liberal politics. Scholars agree that the legal component of Kant's argument against active political resistance is not particularly controversial.⁵ The argument states that all constitutions must be internally coherent if they are to be normatively efficient and therefore that no constitution can include provisions for revolutionary changes without at the same time undermining its own juridical foundations.⁶ However, what they find truly objectionable in Kant's argument is his denial of a right to resist even unjust and harmful rulers.⁷ And, given that this claim is neither immediately derivable from the legal argument, nor fully compatible with Kant's idea that protecting human freedom is the only legitimate source of coercive authority in a state, they seem justified to infer that, if the claim is valid, it must have been based in some deeper layer of Kant's moral theory, and if it is not, then we are dealing with an unresolved conflict within Kant's practical philosophy between his legal theory and his ethics.

If Kant has a moral argument against active resistance, what kind of an argument is it? The best known efforts to reconstruct it have focused on applications of the categorical imperative to maxims of rebellion or political violence⁸ and the

⁴ *Ibidem*, p. 298–9 (9:299–300).

⁵ Different versions of this interpretation can be found in Lewis White Beck, *Kant and the right of revolution*, in *Journal of the History of Ideas* 32, 1, 1971, p. 411–22; Thomas Seebohm, *Kant's theory of revolution*, in *Social Research* 48, 1981, p. 331–87; R. F. Atkinson, *Kant's moral and political rigorism*, in Howard Lloyd Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, tr. Marshall Farrier, Albany, SUNY Press, 1994; Thomas E. Hill, Jr., *A Kantian perspective on political violence*, in *The Journal of Ethics* 1, 1997, p. 105–40, and *Questions about Kant's opposition to revolution*, in *Journal of Value Inquiry* 36, 2002, p. 283–98; Christine Korsgaard, *Taking the law into our own hands*, in Andrews Reath, Barbara Herman, and Christine Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 297–328; Ernst-Jan C. Witt, *Kant and the limits of civil obedience*, in *Kant-Studien* 90, 1999, p. 290–4; Paul Guyer, *Kant*, New York, Routledge, 2003; Katrin Flikschuh, *Reason, right, and revolution: Kant and Locke*, in *Philosophy and Public Affairs* 36, 4, 2008, p. 375–404; Paul Formosa, “All politics must bend its knee before right”: *Kant on the relation of morals to politics*, in *Social Theory and Practice* 34, 2, 2008, p. 157–81; Radu Neculau, *Does Kant's rejection of the right to resist make him a legal rigorist? Instantiation and interpretation in the “Rechtslehre”*, in *Kantian Review* 13, 2, 2008, p. 105–38.

⁶ Immanuel Kant, *On the Common Saying*, p. 291–8 (8:291–9); Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, p. 462–3 (6:319–20).

⁷ *Ibidem*, p. 391–2 (6:235); Kant, *On the Common Saying*, p. 290, 301 (8:289, 303).

⁸ Cf. Peter Nicholson, *Kant on the duty never to resist*, in *Ethics* 86, 1976, p. 214–30, and Thomas E. Hill, Jr., *A Kantian perspective on political violence*.

relative strength of the various duties it generates.⁹ The assumption behind these reconstructions seems to have been that Kant's legal argument and his moral argument are sufficiently similar from a formal point of view such that verifying that maxims are universalizable without contradiction, as demanded by the various formulas of the categorical imperative, would be the equivalent of verifying that actions comply with the state's monopoly over legal coercion, as required by the universal principle of right. Yet as I show below, this type of approach is for the most part inconclusive. The categorical imperative cannot fully and satisfactorily account for the tremendous variety of empirical conditions under which active resistance may be warranted. We cannot ignore this variety by applying the principle to absurdly simplified maxims of action under idealized conditions of social interaction just as we cannot undermine the heuristic functions of the categorical imperative by generating a plethora of morally correct propositions that are too case specific to do the work of a more general policy on active resistance. As a result, given the general epistemic indeterminacy about what exactly can or should be tested that is not already implied in our existing moral preferences or intuitions, and considering the suspicion that adjusting the maxims to fit what we take to be the morally relevant facts may constitute an instance of bad casuistry or "maxim-fiddling"¹⁰, it seems safe to conclude that Kant's moral argument against active resistance cannot be successfully reconstructed in terms of the categorical imperative and therefore should be abandoned to its contradictions.

The likely source of this reconstructive failure lies in the very interpretive assumption that Kant's moral argument must be based on the formal analysis of some specific maxim of active resistance. This paper takes a different approach. The suggestion here is that the key to understanding Kant's moral argument against active political resistance lies not in the formal analysis of maxims but in the investigation of the subjective conditions under which maxims are produced and evaluated. Shifting the focus in this manner from the content of determinate judgments to the underlying dispositions of the agents who engage in moral reasoning allows us to interpret Kant's moral argument against active political resistance as the endorsement in politics of an ethical attitude of self-restraint or moral discipline.¹¹ Whereas the rush to violent action is the attribute of an immature mind and undisciplined temper, the choice of political obedience over rebellion signals the presence of an ethical attitude that is normative in all the jurisdictions of practical reason – a willingness to resist the power of the

⁹ Cf. Korsgaard, *Taking the law into our own hands* and Hill, Jr., *Questions about Kant's opposition to revolution*.

¹⁰ A. Sneddon, *A new Kantian response to maxim-fiddling*, in *Kantian Review* 16, 1, 2011, p. 67–88.

¹¹ This is a single ethical attitude that can be described in two different ways: negatively, it is an attitude of resistance to the power of the inclinations; positively, it is a disposition to lawfulness that is necessary for moral self-determination. To my knowledge, Kant in his writings assumes both descriptions as descriptions of the same attitude. In this paper, I do the same.

inclinations in order to give the principle of morality “executive authority” over the faculty of desire.¹² And this, it is argued, has intrinsic moral worth.

The interpretive point of this paper is therefore that, in addition to his well-known legal arguments, Kant also has a distinct moral argument against active resistance that is based on the important role in politics of ethical attitudes of self-restraint or moral discipline. The two arguments are often made in the same context of argumentation, sometimes even in the same paragraphs or phrases, and the interpretive task of this paper is to uncover the latter through a careful examination of Kant's ideas in these contexts of argumentation. There is, however, something deeply unsettling about this moral argument, which fuels the suspicion that Kant indirectly promotes a policy of mindless acquiescence to power or a clean hands policy of prudence. Against this conclusion, I will argue that an ethically motivated attitude of political obedience has a positive, ethico-political meaning in Kant that goes beyond the negative end of moral discipline. This positive meaning is supplied by the regulative idea of the highest good in the form of a duty to realize “the highest end of a morally determined will.”¹³ This “final end of creation”¹⁴ is an ideal social order, an ethical community of autonomous moral agents who collectively strive to overcome their evil propensity by cultivating their moral character and interacting with each other based on principles of virtue.¹⁵ Using political violence to achieve justice may or may not secure the external component of this social order, or the legal framework that guarantees individuals the freedom to engage in moral co-legislation. But it surely cannot effect the “revolution in disposition” that is essential for developing one's moral character.¹⁶ However, an ethical attitude of self-restraint can, and so, given that the ethical community is the ultimate end of morality, and considering that an ethical attitude of moral discipline in the political domain is perforce one of obedience, it necessarily follows that an ethical attitude of political obedience will have the ultimate end of morality as its own, positive end.

The paper proceeds as follows: In the first section I show why the application of the categorical imperative to maxims of resistance is inconclusive. In the next two sections I present the evidence for interpreting political obedience as an ethical attitude and explain how this negative end is a positive ethico-political end. In the last section I try to further articulate the wider theoretical and practical significance of this interpretation by examining the several areas in which ethical attitudes have a demonstrable political function.

¹² Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, tr. Peter Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 138 (27:361).

¹³ Kant, *Critique of Practical Reason*, p. 232 (5:115).

¹⁴ Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*, tr. Werner S. Pluhar, Indianapolis, Hackett, 1987, p. 319–20 (5:432).

¹⁵ Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, tr. Allen Wood and George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 105–7 (6:94–6).

¹⁶ *Ibidem*, p. 67–8 (6:47).

2. APPLYING THE CATEGORICAL IMPERATIVE: MAXIMS OF REBELLION AND MAXIMS OF POLITICAL VIOLENCE

Kant's insistence that active resistance is an evil and a crime that cannot be tolerated¹⁷ has led commentators to assume that Kant's opposition to revolutionary acts must be in fact grounded in his general moral theory and its "first principle of duty." As Paul Guyer says, when dealing with a truly malicious regime, we might even think "that the subjects have a moral right or even a moral duty to overthrow it even at the risk of anarchy, although of course they cannot legally do that through the regime's own constitution."¹⁸ But what kind of a moral duty is this? Guyer identifies the following candidate: "Kant's deepest objection to a right of rebellion... is not an argument within constitutional law at all, but a moral objection based on the premise that the overthrow of an existing state, even if in the hope of greater justice and not merely greater happiness, can never be an immediate transition to a better-constituted state, but is always a reversion to a condition of lawlessness... In Kant's view, rebellion is both an unlawful but also an immoral act, from which a condition of civil right and moral law may or may not emerge..."¹⁹ If it is a moral duty to leave the state of nature and enter the civil condition, it surely must be a moral duty not to destroy the civil condition and thereby plunge a human community back into the state of lawlessness and anarchy which is the state of nature.²⁰ And, since revolutions almost always destroy the civil condition, albeit only temporarily, it must be a moral duty not to rebel.

This would make for a very persuasive argument if it weren't based on the dubious empirical claim that revolutions always lead us back to the state of nature. Kant himself must have had reservations about it given his enthusiastic endorsement of the political goals of the French revolutionaries²¹ and his repeated claim that the coercive authority of any revolutionary government is as binding as that of the government it forcibly replaced.²² But even if we didn't doubt the evidentiary basis for this claim, we still must reject it because the realization or non-realization of a just civil condition is not an end in itself that could justify the choice of a maxim of obedience over one of active resistance to oppressive state authorities. (This restriction will not apply to the maxim of an ethical attitude of political obedience whose object is a negative end of humanity.) If this type of evaluation were morally legitimate, it could equally justify rebellion in all the

¹⁷ Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 464–5n (6:321n); Kant, *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, p. 348 (8:382); Kant, *On the Common Saying*, p. 299–300 (8:301).

¹⁸ Guyer, *op. cit.*, p. 288.

¹⁹ *Ibidem*, p. 287–8.

²⁰ Kant, *On the Common Saying*, p. 299–300 (8:301).

²¹ Kant, *The Contest of Faculties*, in *Political Writings*, tr. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (1971), p. 182 (7:85).

²² Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 456–6 (6:323).

situations where the resultant regime is more just than the one it replaces. The standard for ascertaining the immorality of acts of rebellion must be determined independently of their stated political ends and Kant does not explicitly provide us with this determination. It is likely for this reason that Guyer considers Kant's argument weak and therefore defeasible under some specific reconstructions of the humanity formula of the categorical imperative.

The easiest way out of this difficulty would be to claim that the duty not to rebel is a legal duty and, given that all legal duties according to Kant are also ethical duties,²³ to infer from this that legal obedience is indirectly an ethical duty. But, clearly, drawing such an inference requires more by way of probation than blindly invoking Kant's classification of duties from the introduction to the *Metaphysics of Morals*. Furthermore, as Thomas E. Hill, Jr. notes, "it is far less plausible to assume that the indirectly ethical duty must take the same form as the legal duty so that every unqualified legal duty to do something under a set of conditions automatically generates an unconditional moral obligation to do it under the conditions."²⁴ If this were not the case, then breaking traffic rules through either inattention or incompetence would be counted as a breach of ethical duties on a par with killing for revenge. On this interpretation, every positive system of laws could claim moral stature, which would logically extend even to those political regimes that systematically undermine the ends of morality by cultivating maxims that invert the moral order of the incentives.

A more promising approach is to ignore Kant's classification of duties and bypass other controversial elements of his theory of right in order to use the categorical imperative, as Peter Nicholson does, to directly establish the morality of maxims of rebellious acts.²⁵ After all, most rebels believe that the government is in a state of nature in relation to its subjects, which means that, as far as they know, regular legal duties no longer apply. Nicholson tries to make sense of Kant's injunction against rebellion by analogy with the prohibition against lying.²⁶ Just as one cannot universalize the maxim of lying, he argues, so one cannot universalize the maxim of active resistance to the sovereign. Such a maxim would always be self-contradictory, if not when considered independently, then surely when adopted by all. It would take the following form: "It is willed that there be justice (by ending the sovereign's unjust actions) and simultaneously that there be no justice (by denying the sovereign the authority which is the necessary condition of justice)."²⁷ The same kind of inconsistency arguably affects the maxim under any other formula. Just as lying involves using others as means and not as ends, coercion of the sovereign's will necessarily entails treating it as a means to one's particular

²³ *Ibidem*, p. 375 (6:214).

²⁴ Hill, Jr., *Questions*, p. 291.

²⁵ Nicholson, *op. cit.*, p. 221.

²⁶ Atkinson, *op. cit.*, and Formosa, *op. cit.*, adopt a similar strategy but reach very different conclusions.

²⁷ Nicholson, *op. cit.*, p. 222.

political ends. And just as the maxim of lying could never be conceived without contradiction as a law in the universal kingdom of ends, no maxim of active resistance could be included in a rightful constitution, or the legal counterpart of the kingdom of ends.

One objection to Nicholson's analogy between maxims of lying and maxims of rebellion is that it merely reasserts the universality of the universal principle of right (UPR) – the supreme principle of justice in Kant's philosophy and "a restricted version of the categorical imperative" – and thereby its external consistency with the categorical imperative.²⁸ This would establish the moral necessity of a system of right based on UPR as the legal equivalent of the categorical imperative, but not that rebellion as such is morally unjustified. Another, perhaps more substantial objection, is that the application of the categorical imperative to maxims of resistance ends up lumping together cases where it is morally necessary to disobey unjust laws and cases where it is morally permissible to actively oppose such laws.²⁹ As we know, disobedience for Kant is always required when morality appears to conflict with the positive laws of a state.³⁰ However, this does not extend to cases of occasional active resistance, which seems to further indicate that the categorical imperative is too blunt of an instrument to consistently apply to a wider range of cases that may warrant active resistance to (as opposed to the mere non-compliance with) the sovereign in situations of moral conflict. As Thomas E. Hill, Jr. shows, this shortcoming becomes apparent as soon as the test is applied, not to maxims of resistance to the sovereign, but to maxims of political violence.

The shift from testing maxims of resistance to testing maxims of political violence is relevant because revolutions and rebellions, the empirical forms in which active resistance usually becomes manifest, by definition entail violence against persons. Yet the results are inconclusive even in such cases. As Hill, Jr. argues, the categorical imperative in the universality formula (FU) could not uphold a maxim of complete obedience and prohibit all maxims of political violence under any circumstances, and it also could not consistently endorse the maxim of always using violence in order to achieve some beneficial results.³¹ Nevertheless, these two extremes appear to exhaust the entire field of possible maxims to which the imperative in this formula could legitimately apply. Were FU used to test maxims that permit the occasional use of political violence in very specific circumstances and with the guarantee that their immediate consequences could not outweigh the consequences of not acting, the test would stop working. To make the test function in such instances, the maxim would have to include various conditionals, which would then conflict with a conception of the categorical

²⁸ Onora O'Neill, *Kant and the social contract tradition*, in Francois Duchesneau, Guy Lafrance, Claude Piché (eds.), *Kant actuel: hommage à Pierre Laberge*, Montréal and Paris, Bellarmin and Vrin, 2000, p. 197.

²⁹ Allen D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1993, p. 151.

³⁰ Kant, *On the Common Saying*, p. 299n (8:300n), *Critique of Practical Reason*, p. 163 (5:30).

³¹ Hill, Jr., *A Kantian perspective*, p. 122–3.

imperative as providing more general guidelines of action.³² It would also suspend the requirement that the authors of the maxims be unencumbered with excessive standards of information gathering about the specifics of their plan of action. To be morally foolproof, the maxim would have to be one of “reasonable willing,” as Hill, Jr. calls it, and this could not be achieved without importing into it all kinds of considerations: prudential, ethical, of empirical relevance, or of applicability in preexisting institutional contexts, which would have to be validated by both agent and community. However, narrowing the maxim to such an extent, and subjecting it to additional determinations of its meaning, would make FU either methodologically insufficient or normatively inefficient.

When the humanity formula (FH) of the categorical imperative is applied, similar problems come to the surface. If the criterion used to verify the validity of maxims were respect for human dignity, for instance, the test could either prohibit or endorse maxims of action that preserve and deny human dignity at the same time. Using quantitative criteria or criteria of qualitative distinction to determine whose dignity is worth defending more defeats the whole purpose of FH. And revolutionary changes are by definition the kind of political events that generate such dilemmas. Only the kingdom of ends formula of the categorical imperative (FKE) holds some promise given that it is the only one that underscores the need for the kind of collective rational deliberation of autonomous citizens that is intrinsic to what Hill, Jr. calls reasonable willing. As Hill, Jr. argues, FKE reflects the demand to take into account what “all, under presumed conditions of autonomous deliberation, can find justifiable to all.”³³ And yet deliberating from the adopted standpoint of the kingdom of ends could either authorize the use of political violence in some very specific and carefully defined circumstances, or prohibit it. Perhaps the categorical imperative in this formula could be sufficiently tweaked in order for it to apply without contradiction to conditions of deliberation that would indirectly permit the occasional rebellious act against profoundly unjust authorities. However, even in this modified form, it could neither reject policies of political resistance nor provide a blanket authorization for such policies. The maxims of such policies would take the form “always/never use political violence in response to instances of profound injustice in order to achieve some beneficial results.” It seems uncontroversial, then, that the categorical imperative, even in this formula, cannot provide a full justification for Kant’s rejection of policies of active resistance or for any general policy of occasional violence.³⁴ The same conclusion

³² This, of course, assumes a view of the maxim of actions (type, not token) that is not shared by all Kant scholars.

³³ *Ibidem*, p. 123.

³⁴ This claim only applies to policies of resistance or violence. It does not apply to individual maxims that satisfy Hill’s conditions of reasonable willing. In some situations, acts of political violence may be unavoidable, which is consistent with Kant’s prohibition of active resistance as a matter of policy without, at the same time, foreclosing the possibility that moral and law-abiding individuals might have no choice but to use violence in some extraordinary circumstances.

holds when we examine cases of potential conflicts between the duties that are generated by the application of the categorical imperative to maxims of political violence.³⁵ As long as active resistance is construed as involving some form of coercion or violence to another, almost all individual acts of resistance will generate more than one instance of an unconditional duty to the other. The only cases that might resist such proliferation of duties would never qualify as the maxims of more general legal policies, not even were these policies to include built-in exceptions to the general rule. The most that this application of the categorical imperative can give us is the normatively weak acknowledgment that “moral life can contain moments when responsibility is so deep that even a justification is denied us... At such moments the virtuous person may find that he must take morality itself under his own protection, and so take even the moral law into his own hands.”³⁶

Yet Hill, Jr.’s analysis of what it means to deliberate collectively under conditions of personal autonomy shows that in such deliberations neither the outcome nor the specific action that is authorized under a certified policy or maxim (which in turn varies with the data used to generate policies or maxims of action) is as important as the “attitude [one] should try to maintain when legislating and... foster ‘in the real world’.”³⁷ This shift from testing maxims of action to preserving the right kind of attitude when deliberating gives us an unexpected clue as to the kind of argument Kant might be pursuing in those fragments where he discusses rebellion. The relevant attitude is the spirit of moral lawfulness or law-abidingness that characterizes rational individuals who deliberate under conditions of autonomy. In this context, recommending political obedience could mean not undermining, or not preventing the emergence of this ethical attitude in the individual and in the social group.

3. POLITICAL OBEDIENCE AS AN ETHICAL ATTITUDE

We have seen that active political resistance can be neither fully endorsed nor completely rejected based on applications of the categorical imperative to maxims of rebellion or political violence. Now we should consider the status of political obedience as an ethical attitude of self-mastery and moral discipline. To count as an ethical attitude, the motivation of a maxim of political obedience must be one of

³⁵ Kant, *Toward Perpetual Peace*, p. 350–1 (8:385), *Critique of Practical Reason*, p. 163, 187 (5:30, 159).

³⁶ Korsgaard, *op. cit.*, p. 322. Also see Katrin Flikschuh’s *Sidestepping morality: Korsgaard on Kant’s no-right to revolution*, in *Jahrbuch für Recht und Ethik* 15, 2008, p. 127–145, for an insightful critical response to Korsgaard’s argument that is also consistent with the argument that is pursued in sections 4 and 5 of this paper.

³⁷ Hill, Jr., *op. cit.*, p. 132–3.

respect for the moral law in the form of the duty to preserve one's own humanity as an end in itself, or the capacity to freely choose ends.³⁸ Not every maxim of obedience is the contradictory of a maxim of active political resistance just as not every maxim of self-mastery mandates the adoption of an attitude of political obedience. A maxim of obedience could be one of narrow-minded legalism and bureaucratic disposition.³⁹ The maxim could also be motivated by prudence or by an opportunistic calculation of some kind. It may be the maxim of someone whose temperament is conservative or someone who adopts the maxim simply because he is indifferent to social suffering and sees no reason to change things for the better. But it could also be the maxim of a virtuous and reflective individual who wishes to develop her character by doing what she knows to be right out of moral righteousness or benevolence, an individual who is suspicious of her inclinations and therefore unsure of her actual motivations, someone unable to draw moral guidance from the categorical imperative because the situation is too complex to be dealt with using the kind of maxims of political action that are made available by the political culture of the place she inhabits or by her own political instincts and education. Only the last candidate, or others like these, will give the maxim of obedience its ethical worth and make its content ethical, that is, the content of an attitude of moral discipline and self-mastery.

It is not very difficult to justify this idea in the wider context of Kant's practical philosophy. It is fairly easy to see that, unlike its (positive) contraries or contradictories, a (negative) maxim of self-mastery will always pass the test of universalization. Kant also regards the cultivation of self-mastery as the most important ethical duty to ourselves and therefore as the subjectively necessary condition for the performance of all our other duties, to ourselves and to others.⁴⁰ The cultivation of attitudes of self-mastery or moral discipline is an important component of Kant's theory of virtue. One cannot achieve moral self-perfection, Kant argues, unless one learns how to control one's inclinations and non-rational desires.⁴¹ This allows the individual to determine her will solely in terms of the moral law and develop her judgment in ways that facilitate her self-determination as an autonomous moral being.⁴² The idea is present in many of Kant's writings on morality, politics, history, and religion. The notion of discipline of mind, which involves control of one's passions and the ability to not deviate from certain rules, receives special attention in the first *Critique*⁴³ as well as figuring prominently in

³⁸ Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 518–9 (6:387), Guyer, *op. cit.*, p. 165.

³⁹ This seems to have been the attitude of some of Kant's students who were also state functionaries and who developed what they thought to be a Kantian version of the unitary executive doctrine. For details, see Alexander Gurwitch, *Immanuel Kant und die Aufklärung*. In Zwi Batscha (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1976, p. 338–42.

⁴⁰ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 137–8 (27:360).

⁴¹ Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 535–6 (6:408–9).

⁴² *Ibidem*, p. 566–7 (6:446).

⁴³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 628–9 (A709–10/ B737–8).

the second *Critique* where Kant speaks of developing moral catechism in preparation for full moral self-determination.⁴⁴ The earlier *Lectures on Ethics* identifies the principle of self-mastery as the “subjective condition for performing duties to oneself,”⁴⁵ which is also the core idea behind Kant’s notion of moral progress: “[Mankind] is compelled by its own nature to discipline itself, and thus, by enforced art, to develop completely the germs which nature implanted.”⁴⁶ In the *Lectures on Pedagogy* Kant similarly presents discipline as an essential preliminary stage of moral education: “Savagery is independence from laws. Through discipline the human being is submitted to the laws of humanity and is first made to feel that constraint.... He who is uncultured is raw; he who is undisciplined is savage. Omission of discipline is a greater evil than omission of culture, for the latter can be made up for later in life; but savagery cannot be taken away, and negligence in discipline can never be made good... In his education the human being must therefore... be disciplined. To discipline means to seek to prevent animality from doing damage to humanity, both in the individual and in society.”⁴⁷ For, as we read in the *Anthropology*, “[w]e live in a time of disciplinary training, culture, and civilization but not by any means in a time of moralization.”⁴⁸

But is there any evidence that Kant thought of political obedience as a form of self-mastery or moral discipline and as a prerequisite for developing virtuous character? As it turns out, there is quite a lot. When Kant refers to rebellion and revolution he almost always frames the discussion in terms of two related ideas: happiness and knowledge. In his ethics, Kant typically represents happiness, both our own and the satisfaction we derive from the happiness of others, as the main culprit for the advent of moral heteronomy in the life of the individual and a source of moral mistakes in both action and judgment.⁴⁹ Politics (or public morality) is no different in this respect.⁵⁰ Happiness becomes a source of evil when it displaces right as the principle of government such that rulers who govern to make people happy become despots while subjects unhappy with their governance turn into rebels.⁵¹ Kant believes that people often rush to engage in acts of political violence such as rebellions or revolutions for reasons of political self-gratification, such as enjoying the rewards of one’s actions (political hedonism) or experiencing the

⁴⁴ Kant, *Critique of Practical Reason*, p. 261–3 (5:152–5).

⁴⁵ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 113–4 (27:330).

⁴⁶ Kant, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, in *Political Writings*, p. 46 (8:23).

⁴⁷ Immanuel Kant, *Lectures on Pedagogy*, in *Anthropology, History, and Education*, ed. Günter Zöllner and Robert B. Louden, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 437–45 (9:442–51).

⁴⁸ Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, in *Anthropology, History, and Education*, p. 428 (7:333).

⁴⁹ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, p. 90–1 (4:442), *Critique of Practical Reason*, p. 158–9, 166–9 (5:25, 33–6).

⁵⁰ Kant, *On the Common Saying*, p. 297 (8:298).

⁵¹ *Ibidem*, p. 300–1 (8:302).

gratitude of others (political narcissism).⁵² Inclination based on self-love or love for others takes the place of duty and the result is a condition in which the ultimate end of humanity is replaced by the arbitrariness of contingent private ends.⁵³ As Kant argues, “[it] is obvious what evil the principle of happiness...gives rise to in the right of a state, just as it does in morals, despite the best intentions of those who teach it. The sovereign wants to make the people happy in accordance with his concepts and becomes a despot, the people are not willing to give up their universal human claim to their own happiness and become rebels.”⁵⁴

On the other hand, many kinds of knowledge are invoked in political decisions, but only institutional knowledge is legitimate, which is not only legally valid, and therefore authoritative as a basis for political coercion, but also more comprehensive and objective than any individual's point of view. It is the type of knowledge that speaks with the universal voice of the sovereign will, as verified by the principle of publicity.⁵⁵ Any other kind of knowledge is either partial, reflecting the limited institutional and life experiences of individual citizens or groups, or subjective, the knowledge of agents whose maxims have not been validated by public deliberation.⁵⁶ This type of partial and subjective knowledge cannot have any institutional authority despite the fact that it may be correct in representing the morally relevant facts. Unfortunately, Kant suggests, people are often unwilling or incapable of discerning real oppression from a partial and subjective estimation of what constitutes injustice, which is why engaging in acts of resistance is always epistemically under-determined. In *Theory and Practice* Kant presents the idea of partial knowledge as follows: “[E]ven if that power or its agent, the head of state, has gone so far as to violate the original contract and has thereby, *according to the subjects' concept*, forfeited the right to be legislator inasmuch as he has empowered the government to proceed quite violently (tyrannically), a subject is still not permitted any resistance by way of counteracting force.”⁵⁷ In the *Metaphysics of Morals* Kant addresses the other limiting condition, subjective knowledge, in a lengthier discussion of how rebelling people often think that they suffer from tyranny even though they cannot conclusively prove this claim.⁵⁸

We find evidence of Kant's suspicion of subjective legal knowledge, knowledge guided by personal inclinations, in almost all the passages where he rejects the right to rebel. The issue for him is not only that there can be no

⁵² This also indirectly shows us (a) what Kant considered to be an unjustified ground for rebellion and (b) that his representation of what constitutes injustice (taxation, requisitions, forced conscription) is substantially different from what our experience with the various social and political evils of the past centuries tells us that injustice is.

⁵³ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 126 (27:345).

⁵⁴ Kant, *On the Common Saying*, p. 300 (8:302).

⁵⁵ Kant, *Toward Perpetual Peace*, p. 347 (8:381).

⁵⁶ Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 562 (6:441), *Lectures on Ethics*, p. 128 (27: 348).

⁵⁷ Kant, *On the Common Saying*, p. 299 (8:300), my emphasis.

⁵⁸ Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 463 (6:320).

institutional grounds for a private person's "counter-representations" of what justice is and what it entails, but also that the subjects' "concepts" are, more often than not, rooted in egotistic representations of justice that are in turn based on expectations of personal and collective happiness.⁵⁹ It is in this context that the importance of self-knowledge becomes apparent. Self-knowledge is what helps reason identify the sources of heteronomy in order to evaluate the moral worth of one's motivation. This type of knowledge is necessary in politics just as it is needed in ethics. Without understanding one's true motives we are likely to get confused about what justice demands of us. Subjective knowledge will often lead one to replace a maxim of duty with one of happiness or high-minded political self-gratification. The attitude of obedience that is based on reliable self-knowledge is the antidote to such maxim reversal because it puts citizens in a position where they can publicly articulate and collectively evaluate the normative rightness of their maxims of political action provided, of course, that they enjoy freedom of the pen and a robust scene for intellectual debate, as explained in *What Is Enlightenment?* and elsewhere.

But there is also additional rhetorical evidence that Kant views political obedience as analogous to, or as a species of self-mastery and moral discipline. Kant often discusses self-mastery in political terms and, conversely, he also occasionally justifies the need for an authoritarian government in the language of his moral pedagogy. With respect to the second point, Kant argues in *Perpetual Peace* that a despotic ruling power is an acceptable compromise "until the people gradually become susceptible to the influence of the mere idea of the authority of law... and thus is found fit to legislate for itself."⁶⁰ In the same text, Kant links this gradualism to the notion of moral self-perfection: "[B]y checking out the outbreak of unlawful inclinations, the development of the moral predisposition [of the individual] to immediate respect for right is greatly facilitated...; thereby a great step is taken toward morality (though it is not yet a moral step), toward being attached to this concept of duty... for its own sake."⁶¹ Elsewhere he says that people are "intransigent and inclined to rebellion, and regrettable consequences ensue if discipline is relaxed in the slightest,"⁶² while in *Idea for a Universal History* he argues that "man is an animal who needs a master... to break his self-will," an external ruler that could compensate for his "self-seeking animal inclinations"; for "nothing straight can be constructed from such warped wood as that which man is made of."⁶³

With respect to framing the virtue of self-mastery in terms of political images, Kant says, "There is in man a certain rabble element which must be subject

⁵⁹ Kant, *On the Common Saying*, p. 301 (8:302), *Anthropology*, p. 426–7 (7:331).

⁶⁰ Kant, *Toward Perpetual Peace*, p. 340 (8:372).

⁶¹ *Ibidem*, p. 343n (8:376n).

⁶² Kant, *Contest of Faculties*, p. 178 (7:80).

⁶³ Kant, *Idea*, p. 46 (8:23).

to control, and which a vigilant government must keep under regulation, and where there must even be force to compel this rabble under the rule in accordance with ordinance and regulation.”⁶⁴ In *Religion*, “rebellious attitude” is used to describe the evil person who subordinates the moral law to non-moral incentives while the diabolical being is said to “elevate resistance to the law [as such] to [an] incentive.”⁶⁵ *What Is Enlightenment?* and parts of *The Contest of Faculties* are also premised on the notion that achieving maturity through the free exercise of reason is not possible without first cultivating an attitude of political passivity that permits individuals to focus on their moral and intellectual development.⁶⁶ Finally, when Kant writes approvingly of revolutions, he seems to refer to a “revolution in inner disposition,”⁶⁷ or to the up-building effects of revolutionary ideas on the moral consciousness of the “spectators who are not themselves caught up in [the revolution].”⁶⁸ And in *Idea for a Universal History* he expresses the same view negatively: “All good enterprises which are not grafted on to a morally good attitude of mind are nothing but an illusion and outwardly glittering misery.”⁶⁹

All this indicates with some degree of certainty that Kant conceived of political obedience as an ethical disposition, a temporary condition of moral development through self-mastery that is necessary to maintain and cultivate until individuals achieve the autonomy and maturity to interact based on principles of right.⁷⁰ But does this negative end also have a positive ethico-political meaning, as asserted in the introduction?

4. ETHICAL ATTITUDES AND POSITIVE ENDS

According to Kant, all morally permissible ends can be synthesized or “unified” in a higher-ranking end, a “special point of reference” that is “introduced by the moral law itself”: the universal (or political) highest good, or the

⁶⁴ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 137–8 (27:360–1).

⁶⁵ Kant, *Religion*, p. 58–9 (6:35–6).

⁶⁶ Immanuel Kant, *What is Enlightenment?*, in *Practical Philosophy*, p. 18–22 (8:37–42); *Contest*, p. 186–8 (7:91–3).

⁶⁷ Kant, *Religion*, p. 67–8 (6:47).

⁶⁸ Kant, *Contest*, p. 182 (7:85).

⁶⁹ Kant, *Idea*, p. 49 (8:26).

⁷⁰ Based on a different interpretation, according to which Kant only prohibited revolutions against legitimate regimes and not all forms of active resistance against illegitimate ones, Kenneth R. Westphal makes a similar suggestion about the role of obedience in the constitution of moral character, in Kant's *qualified principle of obedience to authority in the “Metaphysical Elements of Justice”*, in Gerhard Funke (ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Band II.2., Bonn and Berlin, Bouvier Verlag, 1991, p. 366. Seebohm (*op. cit.*) and Ripstein (*op. cit.*) defend slightly different versions of this interpretation without however making the connection to moral education.

“instantiated kingdom of ends.”⁷¹ Realizing this end is a duty for all the individuals who take an interest in the development of the ultimate ends of morality.⁷² It is also “a duty *sui generis*, not of human beings toward human beings but of the human race toward itself,”⁷³ the normative content of which is specified by the individual duties to oneself and others. Now, for this duty to also confer positive ethico-political meaning upon the negative end of political obedience (as self-mastery), it must be possible to show, first, that the highest good as the ultimate end of morality is an ethico-political end, and, second, that obedience is the subjectively necessary condition for the realization of this end.

Kant’s understanding of the highest good changes from his earlier, so-called theological formulation in the first two *Critiques*, where the highest good is defined as individual happiness in proportion to moral desert, to a broader, political (or secular) conception of the universal highest good in the third *Critique* and *Religion*, where private happiness is replaced by the idea of a “self-rewarding system of morality” that must be realized in the world of nature through the cooperative efforts of all morally developed citizens.⁷⁴ As Kant says, “the highest moral good will not be brought about solely through the striving of one individual person for his own moral perfection but requires rather a union of such persons into a whole toward that very end.”⁷⁵ The highest good is therefore the realized kingdom of ends, a “synthesis of the ideal and the real.”⁷⁶

The ideal is the standpoint of collective moral judging that defines a rational union of autonomous agents who co-legislate in and for the kingdom of ends, the idea of an “association of human beings merely under the laws of virtue.”⁷⁷ Conversely, the real is the system of institutions, norms of action, and actual inter-subjective attitudes that make up what Kant calls the ethical community. The real also includes the external component of this community, or the legal framework of enforceable norms and the institutions that help implement these norms in accord with universal principles of right – in other words, the political community. Now, the normative force of the ethical community comes from the “ideal”, or the

⁷¹ Allen Wood, *Unsociable sociability: the anthropological basis of Kantian ethics*, in *Philosophical Topics* 19, 1, 1991, p. 342; Barbara Herman, *A cosmopolitan kingdom of ends*, in Andrews Reath, Barbara Herman, and Christine Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 197–205.

⁷² Kant, *Religion*, p. 34–5n (6:5–6n).

⁷³ *Ibidem*, p. 108 (6:97).

⁷⁴ Cf. Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980; Andrews Reath, *Two conceptions of the highest good in Kant*, in *Journal of the History of Philosophy* 26, 1988, p. 593–619; Wood, *op. cit.*; Paul Guyer, *Beauty, systematicity, and the highest good: Eckart Förster’s “Kant’s Final Synthesis”*, in *Inquiry* 40, 2003.

⁷⁵ Kant, *Religion*, p. 108–9 (6:97–8).

⁷⁶ Yirmiahu, Yovel, *The interests of reason: from metaphysics to moral history*, in Y. Yovel (ed.), *Kant’s Practical Philosophy Reconsidered*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 135–6.

⁷⁷ Kant, *Religion*, p. 105–6 (6:94).

internal component, that is, the motivating power of the representation of the moral law as binding.⁷⁸ The political community on the other hand is governed by the authorization to use coercion to defend the rights of all the citizens. Coercion does not extend to the ethical community just as motivation is not a factor in the performance of legal duties. Nevertheless, Kant says that the ethical community exists within the political community. This means that the emergence of the ethical community will be facilitated by the existence of coercive laws of freedom that allow individuals to develop as autonomous moral legislators. But it also means that the ethical community will gradually take over the political community and replace the legislation based on force with a legislation based on virtue. When the transformation is complete, the ethical community will still have the external form of a liberal political community, but its normative force will come exclusively from the moral law. Politically, the realization of the highest good will amount to a republican constitution. Ethically, however, this constitution will be animated by the virtuous dispositions of its subjects.

Is an ethical attitude of political obedience essential in order to achieve these two types of community? Kant says that political obedience is an essential component of the process of moral education toward the highest good.⁷⁹ This process has two deeply interconnected as well as mutually determinative components: the education of the individual (*Bildung*) and the education of the species (*Erziehung*).⁸⁰ The latter has two conceptually contiguous but temporally and partially overlapping stages. One stage is political: it is the realization of justice, or cosmopolitan civil society, which is the “halfway mark” on the path to the final end of morality.⁸¹ The other stage is ethical: the institution of the ethical community, or the empirical instantiation of the kingdom of ends. Now, the capacity to obey laws of one’s own creation is the product of what Kant calls the “culture of discipline” (*Zucht* or *Disziplin*). This is the first step of *Bildung* and a prerequisite for the development of reason as the sole principle of moral self-

⁷⁸ The power of idealization and utopian thinking that is stored in the regulative idea of the highest good will also create unity around a shared moral end that can synthesize an ethical community out of the contingent ethical orientations of existing individuals and social groups.

⁷⁹ Kant, *Lectures on Pedagogy*, p. 443–5 (9:449–50); Reath, *op. cit.*, p. 617.

⁸⁰ Kant, *op. cit.*, p. 437, 439–40 (9:441, 444–5). Although Kant occasionally uses *Bildung* and *Erziehung* interchangeably, these terms have distinct meanings. *Erziehung* (education, upbringing) is the wider concept, referring to both the complete process of individual education, as well as the social and historical dimensions of education, or the education of the human species. *Bildung*, on the other hand, has a narrower meaning that can be rendered by the English word “formation”. Formation may be regarded as a specific stage in the moral development of the individual (but also, occasionally, of a collective subject such as a nation) that presupposes as its preliminary stages discipline, culture, and civilization. For a more detailed discussion of how Kant uses these two notions, see Felicitas G. Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1999, p. 274–96, and Robert B. Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2000.

⁸¹ Kant, *Critique of Judgment*, p. 319–20 (5:432).

determination. (The other stage is the “culture of skill,” or *Geschicklichkeit*.⁸² Here discipline refers to what Kant, in other contexts, calls “ethical ascetics.”⁸³ Its object is “how to put into practice and *cultivate* the capacity for as well as the will to virtue.”⁸⁴ By curbing the inclinations, discipline will make room for the development of our humanity and, at the same time, facilitate “our education for our highest vocation,” or morality.⁸⁵ Although it cannot produce individual morality by itself, discipline “makes us civilized (*gesittet*) enough for life in society.”⁸⁶ If political obedience is an ethical attitude of self-discipline, it is also the subjectively necessary condition for *Bildung*.

On the other hand, *Erziehung* accounts for the gradual improvement of the political and ethical condition of humankind. As we learn from *Idea for a Universal History*, the first stage, or justice, is the work of nature, a product of our “social unsociability” that does not require morally educated individuals but only rational agents who will pursue their interests under conditions of mutual restriction of their free choice. The other stage is the gradual emergence of inter-subjective ethical attitudes, social norms, and public institutions that reflect the virtues of private morality in the ethical community, and this is exclusively the work of the moral individuals. In *Idea* and *Conjectures on the Beginning of Human History*, Kant presents political society as a necessary condition for the emergence of the ethical commonwealth because only guaranteed freedom of consciousness can secure the development of morality. In *Perpetual Peace* and *Theory and Practice*, Kant says that civil society can be realized through both political violence as well as reform by moral politicians and sufficiently educated (*gesittet*) citizens.⁸⁷ He makes it very clear, however, that an ethical society can only be built by virtuous individuals, through *Bildung*. And, if an ethical attitude of political obedience is the necessary subjective condition for the development of individual morality (*Bildung*), one can safely infer that it must also be the subjectively necessary condition for the achievement of both civil society (under at least one of the two possible scenarios of *Erziehung* as presented above) and ethical society (under either scenario). Thus, the ethical attitude of political obedience is the subjectively necessary condition for the realization of the highest good through both *Bildung* and *Erziehung*.

We have seen that the highest good is an ethico-political end and that the ethical attitude of obedience is the subjective condition for attaining it. Awareness of the highest good as a duty will therefore include this end in the maxim of an ethical attitude of political obedience as its own ethico-political end. But the regulative idea of a final end of creation will also inform our knowledge of the

⁸² Kant, *Lectures on Pedagogy*, p. 446–7 (9:452–3).

⁸³ Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 596–8 (6:484).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 539 (6:412).

⁸⁵ Kant, *Critique of Judgment*, p. 319–20 (5:432).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 320–1 (5:433).

⁸⁷ Kant, *Toward Perpetual Peace*, p. 350–1 (8:385–6), *On the Common Saying*, p. 306 (8:309).

specific circumstances that may warrant disobedience and perhaps even active resistance. It will allow us to engage in a kind of rationally reflective (yet not prudential) calculation of the odds of moral progress under determinate socio-political conditions of human development. This calculation should not be construed as a precise test that applies to (maxims of) actions in concrete, empirical circumstances, as in determining whether action type *x* or *y* is better suited than attitude *z* to realize some particular component of the highest good. Rather, it is a rough formula for determining whether the actions of a political regime systematically prevent the realization of the ultimate moral ends of a society by, for instance, reversing the moral order of the incentives to give preference to ideological, ethnic, racial, etc. principles. A regime that undermines those ends in any recognizable way will count not only as unjust but also as evil. In such cases, the attitude of political obedience will lose its ethical status and those who adopt it will directly contribute to the process of moral unlearning in both the individual and the species. In these cases, rebellion may be the only option to restore morality, and the only remaining challenge would be to figure out a reliable criterion for deciding that the laws of a political regime and the actions of its agents make the unjust regime evil.

Given Kant's restrictions on what may count as valid legal knowledge, this criterion can only be publicity, the practice of freely evaluating the contents of maxims and the laws and institutions that make this practice possible.⁸⁸ The presence of a robust institutional space for public deliberation is the major structural guarantee against the social corruption of the ground of one's maxims. It is not by chance that Kant defends the ethical attitude of political obedience most passionately in *What is Enlightenment?* in the context of an account of the will-formative functions of freedom of expression and public reasoning. It is also telling that Kant introduces the political principle of publicity in *Perpetual Peace* as a test for verifying the legal validity of the revolutionaries' maxims. Whatever maxim is consistent with the principle of right will necessarily pass the test of publicity, including maxims of universal, that is, non-discriminatory political oppression by the state authorities. In a society that is encouraged to openly debate the actions of a sovereign and their consequences,⁸⁹ there is always hope that publicly articulated reasons will prevail so governing policies can improve. The public sphere of unrestricted communication is where maxims of virtue can be universalized. Through this process, rational but self-interested agents gradually develop into autonomous selves and social practices and institutions receive a rational normative

⁸⁸ Many scholars interpret Kant's argument that revolutionary action is incompatible with publicity as a part of his wider legal argument against active political resistance. To my knowledge, Katrin Flikschuh (who may be developing an earlier Habermas intuition) is the only one who systematically analyzes Kant's argument from publicity in terms of what she calls the public morality of right (Flikschuh, *op. cit.*). My own, moral-teleological interpretation of Kant's position is compatible with Flikschuh's even though the notion of publicity plays a less central role in it.

⁸⁹ Kant, *On the Common Saying*, p. 302 (8:304), *What Is Enlightenment?*, p. 21–2 (8:41).

content. No such thing is possible in totalitarian societies, where the public use of reason is systematically undermined by restrictive and punitive practices that prioritize non-moral interests and where political obedience plays no will-forming role.⁹⁰ Publicity prevents the emergence of those conditions under which citizens mutually corrupt each other and for which the ethical community is needed as a counterbalancing ethical force. Kant may have objected to rebellion against an authoritarian regime or a madman but he would have had no grounds, principled or prudential, to recommend acquiescence to an evil rule. Kant's defense of political obedience as an ethical attitude therefore exempts evil regimes.

5. ETHICAL ATTITUDES IN POLITICS

This prepares the ground for a more general claim about the importance of ethical attitudes in politics that is rooted in Kant's philosophy but goes well beyond it. For a long time, and based on the textual evidence provided by such texts as *What is Enlightenment?* and *Idea for a Universal History*, scholars have assumed that Kantian justice is a condition for the development of private morality but that private morality plays no essential role in its institution and maintenance.⁹¹ Recent work on Kant's politics has contributed to a more nuanced understanding of the bi-univocal relationship between Kantian morality and politics. On this revised view, both the cultivation of personal virtue as well as the institutional development of the system of right are essential for reinforcing the authority of both right and virtue in their distinct legislative domains.⁹² This, however, tends to reinforce the belief that Kant's conception of political justice is either the work of a hopeless idealist or that of a beautiful soul who is more concerned with preserving purity of motivation than effecting real political change.⁹³ The present analysis of

⁹⁰ Kant obviously doesn't discuss totalitarian societies in his work. However, he may have an equivalent concept, namely "barbarism" (Kant, *Lectures on Anthropology*, p. 421–2/ 7:330). This concept seems to capture the essence of totalitarian regimes, that is, political regimes that dehumanize their citizens by using against them "force without freedom or law". Interestingly, in the same context Kant also mentions "revolutionary barbarism" (staatsumwälzende Barbarei) (*Ibidem*, p. 425–6/ 7:326), which seems to further reinforce the interpretation presupposed in this paper that Kant may not reject the use of violence if its object is an evil or barbaric regime. For a more developed account of this idea, see Ripstein, *op. cit.*, p. 339.

⁹¹ C. Suprenant, *Cultivating virtue: moral progress and the Kantian state*, in *Kantian Review* 12, 2006, p. 90–112. Proponents of the so-called independence thesis make the more radical argument that Kant's conception of justice is necessary for his moral theory but not the other way around. For details on this, see Thomas Pogge, *Is Kant's "Rechtslehre" a comprehensive liberalism?*, in Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

⁹² Cf. Formosa, *op. cit.*

⁹³ Thomas E. Hill, Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 66–75.

political obedience as an ethical attitude challenges this assumption in several ways, each showing that Kant's moral idealism is in fact consistent with a more robust form of political realism.

First, much of contemporary liberal theory assumes as normative the anthropological figure of the rationally choosing but ethically neutral political agent. As a result, many liberal conceptions of justice are set up in a way that guarantees and maximizes the exercise of choice rationality as the only enforceable form of political rationality. Kant's own legal theory appears to be the perfect expression of choice rationality. Even a nation of devils, Kant says, could comply with the universal principle of right if they were endowed with reason.⁹⁴ However, the type of rational agency for which this system was built is not the same as the one that can either institute it or maintain it against external challenges. Both the historical record as well as the more recent efforts at nation-building in politically inhospitable climates show us that no system of justice that is based exclusively on norms of mutual restriction will endure if the power of choice is not stabilized by individual ethical attitudes of self-restraint. And the political agent who can moderate the power of her inclinations for the sake of a higher objective must already have the psychological make up of a Kantian moral agent. Ethical self-restraint cannot be legislated but it is politically necessary all the same.

Second, and related to this point, Kant also shows us that an ethical community based on shared attitudes of self-restraint can become a stabilizing force for political society if it can close the normative gap between legal norms and evaluative contents and between political institutions and cultural traditions. This mediating capacity is most evident, again, in the case of failing political societies where the authority of the laws and the efficacy of political institutions are systematically undermined by lack of support from an indifferent population. These failed societies soon revert to a form of political organization of social life whose operating principle is the cultural solidarity of the group. The function of cultural solidarity is to convert the evaluative practices of the group into effective social norms. Kant's ethical community is no different in this respect. The ethical community has the explicit function of morally educating the citizens and in the process turning their ethical attitudes and dispositions into enforceable legal norms. However, it also has the function of communicatively rationalizing the evaluative practices of all the cultural groups in accord with universal principles of morality.⁹⁵ And, synthesizing a universal ethical community out of the existing cultural groups is impossible in the absence of ethical attitudes of self-restraint. Thus, an ethical community based on shared attitudes of self-restraint is essential both for instituting political society out of existing cultural groups and for preventing its fragmentation into cultural groups.

⁹⁴ Kant, *Toward Perpetual Peace*, p. 335 (8:366).

⁹⁵ Jürgen Habermas, *Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant)*, in Zwi Batscha (ed.), *Materialien zu Kant's Rechtsphilosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1976, p. 176.

Lastly, Kant's insistence on the formative dimension of ethical attitudes of political obedience is also a reminder of the implicit moral commitments of all liberal conceptions of justice, no matter how formalized or procedural they have become. This is particularly relevant in a political culture in which legal proceduralism provides cover for all kinds of deficits in political deliberation and representation. Carl Schmitt famously argued long ago that the procedures of parliamentary debate in liberal democracies are a hollowed out, formal substitute for the public assessment of the normative potential of narrow social interests.⁹⁶ Writing from a different political platform decades later, Max Horkheimer agreed that proceduralism is the functionalist substitute for a repressed form of social rationality whose transformative potential is both feared and envied.⁹⁷ It is perhaps too dangerous now, in an era of radical value pluralism, to compensate for such political deficits with an ethically thicker form of social rationality. However, generating maxims of reasonable willing out of preexisting ethical attitudes of self-restraint should provide a superior alternative to both legal proceduralism and cultural solidarity.

6. CONCLUSION

In this paper I argued that Kant's moral argument against active political resistance is in fact an argument in favor of a specific ethical attitude of political restraint. I also argued that the negative end of moral self-perfection, which an ethical attitude of restraint helps to achieve, receives a positive, ethic-political meaning through teleological reflection on the regulative idea of the highest good. Finally, I concluded with a brief discussion of the role of ethical attitudes in developing politically more robust conceptions of political agency, community, and practice.

⁹⁶ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, tr. Ellen Kennedy, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 6.

⁹⁷ Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, Continuum, 1974, p. 16.

SPAȚIU ȘI TIMP – FORME INTUITIVE ȘI CUANTE INFINITE ÎN *OPUS POSTUMUM*

PREZENTARE ȘI TRADUCERE DE RODICA CROITORU

Vom prezenta în paginile ce urmează un decupaj din ultima lucrare a lui Imm. Kant, ce cuprinde notațiile sale din preajma anului 1796, reunite sub titlul *Opus postumum*. Acest mic decupaj reprezintă paginile 3 și 4 ale Fasciculului VII, coala I. Ele fac parte din volumul al II-lea al lucrării, respectiv volumul XXII al *Operei în manuscris*, ceea ce reiese din notațiile laterale ale paginii textului în limba română. Este de menționat faptul că deși versiunea românească a textului kantian pare nefinisată, ea redă stadiul de provizorat al originalului, nepregătit încă pentru publicare; drept care cititorul va întâlni între paranteze drepte cazurile în care autorul și-a întrerupt șirul ideilor sau a făcut notații în afara spațiului principal de lucru (respectiv fie la stânga sau la dreapta sa, fie deasupra sau dedesubtul său); punctuația urmează, de asemenea, firul ideilor, ceea ce solicită în plus atenția cititorului; lui i se cere să nu se raporteze la normele de punctuație valabile pentru limba română actuală, ci să admită că licențele de punctuație ale autorului fac parte din stilul său, autor care a ales să își pună în valoare ideile în acest fel. Acestui stadiu de provizorat i se adaugă un alt gen de provizorat, rezultat din stadiul „în lucru” al acestor rânduri, la fel ca textul publicat în numărul anterior al *Studiilor de epistemologie și de teorie a valorilor*¹. Dar, în pofida acestor neajunsuri, cititorul va putea beneficia de o expunere a problematicii spațiului și timpului pe baza dezvoltărilor din *Critica rațiunii pure* (Estetica și Analitica transcendentă), dar considerate aici nu numai din punct de vedere filosofic, ca intuiții *a priori*, ci și din punctul de vedere al fizicii teoretice, drept „cuante infinite”, pentru că scopul general al *Opusului* îl constituie tranziția de la principiile metafizice fundamentale ale științei naturii la fizică². Considerate în această dublă ipostază, spațiul și timpul sunt puse în relație cu materia și cu forțele de atracție și de respingere ale acesteia, întrucât experiența și posibilitatea ei întregesc perspectiva asupra spațiului și

¹ Imm. Kant, „*Opus Postumum*: Despre cantitatea materiei”, Clarificare, scurt istoric și traducere de Rodica Croitoru, în: *Studii de epistemologie și de teorie a valorilor*, Vol. II, M.A. Drăghici, G. Nagăț (coord.), București, Edit. Academiei Române, 2016, p. 151–158.

² A se vedea pentru completarea informației: Rodica Croitoru, „Categorii de tranziție în *Opus postumum*”, în: *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XXV, în curs de apariție.

timpului. Și nu într-o măsură mai mică, cititorul se va confrunta, pentru prima dată în opera kantiană, cu problematica eterului, ca liant al elementelor cosmice.

Rodica Croitoru

IMMANUEL KANT, *OPUS POSTUMUM*

XXII 8

Fasciculul VII, coala I, pagina 3.

Spațiu și timp nu sunt obiecte ale simțurilor ci forme specific diferite ale intuiției sensibile înseși în care obiectele simțurilor (externe ca și interne) ne sunt *date* mai întâi în intuiție cu care intelectul prin unitatea sintetică a diversului acestor intuiții *a priori* gândită în compunerea aceluiași... [întrerupere]³

Subiectivul formei acestor obiecte ca fenomene este o totalitate (*complexus*) este Formalul acestei intuiții iar compunerea unitatea sintetică a aceluiași este un progres către infinit adică spațiul și timpul sunt nelimitate Materialul⁴ este agregatul percepțiilor (al reprezentărilor empirice cu conștiință) care se află sub un principiu al posibilității experienței și acesta este deci un sistem (nu doar agregat) al reprezentării obiectelor simțurilor.

Experiența este totalitatea tuturor percepțiilor⁵ posibile în unitatea absolută a totalității diversului lor care constituie determinarea *generală* a aceluiași adică este numai *O* experiență care poate fi avută cu toate că multe percepții (prin observație și experiment) sunt cerute pentru întemeierea acestui titlu.

Este absurd să se vorbească despre *experiențe* ci întotdeauna se poate spune numai „experiența ne învață aceasta” dar această formulă pronunțată atât de apodictic este în fapt doar o pretenție exagerată și poate exista numai o *apropiere* de acea determinare *generală* care este îndreptățită la titlul de experiență și se poate spune: aceasta se știe din experiență

XXII 9

Nu este deci o propoziție a experienței să se spună că dacă un corp este împins de două forțe care formează un unghi atunci el se mișcă / pe diagonala unui paralelogram, ș.a. căci aceasta poate fi demonstrată matematic (sintetic *a priori*) cu toate că ea ar putea fi de asemenea confirmată de experiență sau cel mult

³ În acest context nou se reiau idei din *Critica rațiunii pure*, Deducția conceptelor pure ale intelectului, A 95/ B 116 (n. tr.).

⁴ Complexul obiectelor care parvin subiectului cunoscător ca fenomene dispune de o latură formală, care constă din cadrul formal al intuițiilor; și totodată dispune de o latură materială, care constă din agregatul percepțiilor, care face posibilă experiența; unde prima, ca formatoare este mai importantă decât a doua, care se lasă formată. Totuși, Kant ține să ne atragă atenția asupra amândurora, drept care ortografierea lor este făcută cu majusculă (n. tr.).

⁵ *Erfahrung ist der Inbegriff aller möglichen Wahrnehmungen...* Ceea ce în versiunea românească pare a fi o tautologie rezultată dintr-o scăpare stilistică este, în fapt, redarea modului kantian de gândire, care utilizează adesea astfel de procedee de maximalizare (n. tr.).

reprezentată doar printr-un exemplu care⁶ este cu totul superfluă (adesea doar copilărească). Dar că apa de var când prin ea se trece aer încărcat cu acid carbonic suferă o precipitare se poate demonstra prin percepții suficient de numeroase fără ca acolo să se poată vorbi despre dovezi ale experienței: căci nu se poate spune cu deplină certitudine că deși până acum aceasta s-a petrecut întotdeauna astfel posibil pentru că proprietatea aerului acționa întru aceasta se va comporta întotdeauna în același fel cu un alt aer sau în experimentul cu același⁷

[Pe margine sus]

Orice fluid este elastic după cum este și fără orice frecare.

Forța de *coeziune* nu poate fi produsă de suprafețele corpului greu care aderă; căci atunci forța de atracție (momentul său) a frunzuliței ar trebui să fie infinită. Ci mișcarea de oscilație a eterului este cea care a acționat mai întâi materiile fluide

Spațiu și timp nu sunt concepte care ca principii pun drept temei propoziții sintetice *a priori* căci acestea sunt numai posibile ceea ce nu poate fi prezentat decât prin exemplul spațiului și timpului ca intuiții *a priori* (care nu pot avea origine empirică)

Ele nu sunt deci obiecte ale intuiției (căci atunci ele ar fi empirice) ci intuițiile însele a căror determinare ca obiecte întemeiază *axiome*, de ex.: 1^{mo} Atât spațiul cât și timpul constituie fiecare un întreg absolut prin urmare lor le revine infinitatea 2. spațiul conține în reprezentarea sa trei dimensiuni, timpul Una 3. obiectul extern al simțurilor în măsura în care subiectul ce acționează asupra lui la distanță exercită forțe ale mișcării. – / Axiomele intuiției sunt matematice: dar în măsura în care obiectele acelorași se raportează de asemenea unele la altele drept cauze și efecte ele sunt de asemenea filosofice și tratează d. n.⁸

Sistemului *dinamic* nu trebuie să i se opună cel atomist ci cel *mecanic*. Căci chiar și pentru posibilitatea unei mașini de ex. scripetele se cere dinamica coeziunii. Ele sunt forțele de atracție și de respingere

Spațiul nu este un *obiect* al intuiției în afare mea nici un obiect al *percepției* (reprezentare empirică cu conștiință) nici un agregat de percepții ci însăși intuiția obiectului simțurilor în măsura în care subiectul este afectat de el și este dat deci doar ca fenomen conform Formalului

Despre forța de *coeziune*, maleabilă, ductilă și atrăgând fără deplasare de ex. un bloc de marmură – *Friabilis* Suprafața transversală poate fi deplasată fără frecare (în fluid). Originar întreaga materie a fost fluidă și chiar în același timp și spațiul cosmic era umplut cu ea. – Prin atracția originară totul a fost transpus prin intermediul atracției și respingerii ca forță de oscilație într-o forță motrice *nelocomotivă*⁹ ci *interne motive* și această mișcare a fost divizată în *material* prin

⁶ Care experiență este cu totul superfluă (n. tr.).

⁷ Sau în experimentul cu același aer (n. tr.).

⁸ Și tratează doctrina naturii (n. tr.).

⁹ Într-o forță motrice fără schimbare de loc, ci printr-o mișcare internă (n. tr.).

atracția gravitațională adică în părți elementare specific//diferite dintre care fiecare răspândită ca un întreg continuu în spațiul cosmic este penetrată de fiecare altă și fiecare material este radical. Aceasta nu este o ipoteză ci se află identic în concept în reprezentarea spațiului în genere ca obiect al intuiției sensibile empirice în genere în măsura în care spațiul este *mijlocit* un obiect sensibil; căci fără de aceasta el este doar un obiect al gândirii și nu poate deveni un obiect al percepției. – Noi nu trebuie să plecăm deci de la concepte statutare (ipoteze) ci originar și categoric determinante adică aici de la prima forță motrice care penetrează totul și care mișcă astfel mediat¹⁰ ponderabilul

XXII 11

Fasciculul VII, coala I, pagina 4.

Prima gândire de la care pleacă facultatea de reprezentare este intuiția de sine însăși și categoria de unitate sintetică a diversului în fenomen adică reprezentarea pură (neempirică) care precedă orice percepție prin principiul *a priori* cum sunt posibile propozițiile sintetice *a priori* ? Răspunsul la ea este: ele sunt identic conținute în unitatea necondiționată a spațiului și timpului ca intuiții pure a căror calitate constă în aceea că subiectul se pune el însuși ca dat (*dabile*) dar cantitatea ei că actul compunerii ca nelimitat în progresie (*cogitabile*) conține ca un întreg gândibil intuiția unui întreg de o infinitate infinită. – subiectiv Ceea ce progresează *in indefinitum*¹¹ este reprezentat aici ca un dat *in infinitum*. Spațiu și timp sunt cuante infinite

Ceea ce este progresiv la infinit este reprezentat ca un Dat infinit (spațiu și timp) după predicatele matematice ale intuiției (3 dimensiuni ale spațiului și Una a timpului) ca și cum ele ar fi locuri reale în care vin lucrurile sau schimbările lor. De aici și atracția după raportul invers al distanțelor. – Aceste forme se află *a priori* în facultatea de reprezentare și sunt în realitate realul în subiect numai plecând de la care poate rezulta cunoașterea obiectului (*Forma dat Esse rei*)¹² Posibilitatea unui sistem de percepții ca aparținător unității experienței este totodată temeiul coexistenței aceluiași¹³ și al succesiunii fenomenelor care le pot produce pe acestea și au deja locul lor *a priori* în intelect. – Că formele în sinteza intuiției și în principiile unității aceleiași¹⁴ conțin totodată *construcția* acestor concepte ca în matematică – este o propoziție analitică după principiul identității. Niciun Theaetet¹⁵ niciun *Scepticus* nu se poate ridica contra acesteia.

¹⁰ Care pune în mișcare în mod mediat materia, care este ponderabilă (n. tr.).

¹¹ Ceea ce progresează la infinit este reprezentat aici ca dat infinit; după cum se va vedea în propoziția următoare, fără ajutorul termenilor latini (n. tr.).

¹² „Forma dă ființa lucrului”; Kant a ortografiat expresia latină *forma dat esse rei* cu o trăsătură germanică (n. tr.).

¹³ Este totodată temeiul existenței aceluiași percepții (n. tr.).

¹⁴ În principiile unității intuiției (n. tr.).

¹⁵ Theaetet a fost un matematician grec (417–368), a cărui contribuție o constituie lungimile iraționale, inclusă în Cartea X-a a *Elementelor* lui Euclid. El este personajul principal al unui dialog al lui Platon asupra naturii cunoașterii, scris în jurul anului 369 î.Ch. (n. tr.).

XXII 12 Spațiul nu este un obiect existent în intuiția sensibilă nici ceva care există în afara mea și la fel de puțin timpul în mine în care diversul percepțiilor este determinabil după locul său (*iuxta et post se invicem ponendo*)¹⁶ ci intuițiile însele date *a priori* care conțin în sine *sintetic a priori* principiul formal al compunerii diversului în fenomen și întru aceasta conțin după mărimea lor extensivă o unitate nelimitată și necondiționată prin urmare infinitatea (există numai Un spațiu și numai Un timp) reprezentare prin care toate obiectele reprezentării empirice sunt puse în conexiune într-un întreg absolut – reprezentări pure prin care subiectul se constituie el însuși după posibilitatea sa prin prop. S. *a priori*.¹⁷

Spațiu și timp nu sunt obiecte ale intuiției căci atunci ceva ar trebui dat dinainte care întemeiază cunoașterea sintetică a diversului reprezentărilor ci intuiția pură însăși ca Subiectiv al formei adică al receptivității să fie afectată printr-un obiect al simțurilor adică prin obiecte după cum îmi apar mie și ele sunt un întreg infinit dat al diversului ca bază a tuturor percepțiilor nu ca agregat ci într-un sistem în favoarea posibilității experienței (axiome ale intuiției, anticipări ale percepției etc.)¹⁸ Intellectul se constituie acolo el însuși filosofic prin concepte și matematic prin construcția conceptelor.

Spațiul și timpul nu sunt *concepte* (*conceptus*) ci intuiție sensibilă pură (*intuitus*) dintre care fiecare conține unitatea absolută în compunerea diversului reprezentărilor iar ca Formal al diversului acestei intuiții merge către infinit. – Nu spațiul ca obiect este intuit ci el este sinteza diversului în însuși subiectul de reprezentat. În acest mod de reprezentare prin care se constituie subiectul însuși [întrerupere]

[Pe margine sus]

XXII 13 Spațiul este un quantum care trebuie să fie întotdeauna reprezentat ca o parte a unui quantum mai mare și astfel ca Infinit și ca atare *Dat*. Progresul în acest quantum nu este de considerat ca dat ci pe deplin în progresare

[Pe margine stânga]

Materia ca *genus* (concept al genului) se deosebește de *materiale* care sunt gândite ca părți *calitativ*// indivizibile ale materiei¹⁹

¹⁶ *Juxta est post se invicem ponendo*: „punerea unul după altul și unul alături de altul”. După cum se poate vedea atât de aici, cât și din cazul anterior, Kant are preferințele sale în redarea termenilor latini (n. tr.).

¹⁷ Subiectul se constituie el însuși după posibilitatea sa prin propoziții sintetice *a priori* (n. tr.).

¹⁸ Aluzie la precondițiile cunoașterii expuse pe larg în *Critică* A 163/ B 203, ca și la distincția între cunoașterea regulativă filosofică și cunoașterea constitutivă matematică, A 180/ B 223. Pe primele le va invoca de mai multe ori pe parcursul *Opusului* cu semnificația dată în *Critică*, în timp ce a doua problemă va fi reexaminată în *Opus* în contextul tranziției de la principiile metafizice fundamentale ale științei naturii la fizică (n. tr.).

¹⁹ Kant face distincția între „materie” (*die Materie*) drept concept generic al datului perceptibil și „material” (*die Stoff*), care desemnează părțile materiei. Totodată el distinge Materialul (*das Materiale*) care alcătuiește totalitatea percepțiilor de Formalul (*das Formale*) dator de seamă asupra cadrului intuitiv al cunoașterii, după cum am menționat anterior (n. tr.).

Putem să le explicăm numai prin forțele lor specific/ motrice deci numai prin raportul *dinamic* al acelorași cu materia fără să o facem nemijlocit comprehensibilă de ex. baza acidului clorhidric este numai acel Ceva necunoscut în sine care se află drept temei al forțelor acidului clorhidric ca substrat al efectelor lor (*causa efficiens*)²⁰

Spațiul și timpul nu sunt obiecte ale intuiției ca reprezentări sensibile după cum este afectat subiectul de ele căci pentru aceasta s-ar cere percepții adică reprezentări empirice cu conștiință ca Material al cunoașterii căci Formalul determinării subiectului în măsura în care acesta se determină el însuși într-o cunoaștere sintetică *a priori* în fenomen nu are niciun obiect

A întemeia o propoziție universală, de ex. că febra rece se tratează cu China²¹ asupra experienței nu dă nicio certitudine cunoașterii căci întrucât aceasta este doar o propoziție empirică ea nu aduce atunci cu sine nicio universalitate și nicio certitudine apodictică.

Spațiul și timpul nu sunt obiecte existente ale intuiției care sunt date pentru percepții posibile; căci atunci ele ar fi reprezentări empirice cu conștiință și ar necesita ele însele să fie Date mai întâi întru acestea ci înseși intuiții pure care pot întemeia propoziții sintetice *a priori* de ex. spațiul are 3 dimensiuni, timpul Una. Ambele sunt infinite pentru că ele conțin o unitate absolută (și *vic. vers.*)²²

Calitatea spațiului și timpului de ex. că primul are 3 dimensiuni al Doilea numai Una că *mișcarea de revoluție* se reglează *prin pătratului distanțelor* sunt principii care [întrerupere]

XXII 14

Planeta noastră terestră poate fi în întregul masei sale un *corp magnetic*: astfel, în vârful cel mai înalt din Pirinei ca și în văi direcția busolei a indicat jocul său liber Nu este totuși un magnet pentru că ea nu are doi poli care se atrag respingându-se reciproc cu simpatie sau ostilitate

Or există un satelit al Pământului de o astfel de natură încât el întoarce către Pământ (în rotația sa) întotdeauna una și aceeași față Luna, care este magnetizată de către Pământ dar întoarce totuși totul uniform cu toate că excentric etc.

Acolo unde firul se mișcă el însuși în jurul planetei se rupe de sine însuși prin propria sa greutate ceea ce se poate produce numai atunci când în mișcarea sa în jurul planetei el nu se menține paralel cu sine însuși ci trebuie să fie întotdeauna direcționat către centru, el trebuind să aibă o deschidere determinată și de asemenea o excentricitate determinată pentru a se învârti în rotația sa periodică cu punctualitate după propriile sale revoluții în jurul unui ax perpendicular pe suprafața satelitului

²⁰ „Cauza eficientă” (n. tr.).

²¹ Kant se referă la planta numită *Smilax China*, provenită din Extremul Orient și aparținătoare familiei liliaceelor. Rizomul său are efecte depurative (n. tr.).

²² *Et vice versa* se referă la reciprocitatea formelor intuitive, care sunt spațiul și timpul (n. tr.).

Atracție în contact întrucât corpurile 1) rezistă în părțile lor separării dar nu deplasării 2) se opun de asemenea deplasării (corpuri rigide). Ultimele se mai lasă *dilatate*, întinse (*ductilia*) cele de-al doilea sunt fragile (*fragilia*). Acestea se pun adesea în mișcare și în fragmente în toate părțile lor (*lacrima vitrea*)²³ când o parte se sparge. – În strălucirea lor ele descompun lumina²⁴. *Vibrațiile* ondulatorii cu diverse culori care strălucesc ca în ochi nu sunt doar în mișcare ondulatorie ca un instrument de sunat nici ca unul de suflat. Sunt metale (șlefuite) și aripi de insecte de culoarea Aurie sau a Oțelului

²³ „Lacrimă de sticlă” (n. tr.).

²⁴ În aceste considerații asupra luminii, Kant valorifică idei ale lui Euler, la fel ca în alte lucrări ale sale pe teme de științele naturii. Ceea ce adaugă el aici este strălucirea provenită nu numai dintr-un reflex luminos, ci din emanații ale corpului însuși, prin eliberarea caloricului. A se vedea E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, II, 200–202 (n. tr.).

„NATURA UMANĂ” ȘI REVOLUȚIA BIOTEHNOLOGICĂ

GABRIEL NAGÂȚ

Abstract. Contemporary philosophical discussions about human nature aimed at identifying the correct relationship between the biological and cultural factors in defining humanity. As a result of advances in biotechnology, in recent years the concept of human nature has been more and more analysed in terms of its relationship with bioethics and human rights. While bio-conservative thinkers use the normative and institutional framework of human rights in their argument against genetic modification of human beings, most advocates of genetic enhancement believe that the ethical issues generated by biotechnology can't be addressed using human rights concepts. Nevertheless, they attempt to apply insights from bioethics to discuss the problems of human rights (and even to „take the *human* out of human rights” – John Harris). In this article I try to identify the main positions in all these disputes, and I suggest that the next important step will be the presentation of genetic enhancement as a human right.

Keywords: human nature, human rights, biotechnology, bioethics, enhancement.

1. Întrebarea „Was ist der Mensch?” era considerată de Immanuel Kant drept una dintre cele patru chestiuni fundamentale pe care filosofia este datoră să le lămurească.¹ Prevenind, parcă, asupra riscurilor implicate de generalizările filosofice pripite, în finalul uneia dintre scrierile sale de tinerețe el făcea însă observația că simțurile și conștiința nu ne pot învăța „nici măcar ce este *acum* ființa umană”, fiind așadar cu atât mai puțin în stare „să ghicească ce va trebui ea *să devină într-o zi*”, oricât de mare ne-ar fi dorința de „a face oarece lumină în asemenea neiluminate chestiuni”². Cu alte cuvinte, Kant pare să atenționeze aici asupra prudenței cu care

¹ Kant pune această chestiune în sarcina antropologiei, dar adaugă imediat că și primele trei întrebări – „Ce pot să știu?”, „Ce trebuie să fac?” și „Ce pot spera?” – ar ține tot de domeniul acesteia, fiind parcă tentat să procedeze la o veritabilă identificare a filosofiei cu antropologia: „La prima întrebare răspunde *metafizica*, la a doua *morală*, la a treia *religia*, iar la ultima *antropologia*. Dar, în fond, toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima” (Imm. Kant, *Logica generală*, trad. de Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 78).

² Imm. Kant, *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, transl. by Ian Johnston, Arlington, Richer Resources Publications, 2008 (1755), p. 159 – subl. mele G.N.

trebuie să ne cântărim aserțiunile referitoare la coordonatele evoluției umanității și, implicit, opiniile despre ceea ce ar putea fi privit ca „esențialul uman”.

Constatând cât de tensionată a (re)devenit relația dintre considerațiile științifice asupra omului și reflecțiile mai mult ori mai puțin filosofice asupra aceluiași subiect, Daniel Dennett identifica drept principal motiv opinia că știința contemporană „promite – sau amenință – să înlocuiască absoluturile tradiționale referitoare la condiția umană cu o cohortă de complicații relativiste și cu o negare a oricărei granițe clare de care să legăm tradiția”.³ Chiar și admitând că ar exista un asemenea risc, în virtutea idealurilor iluministe cred că ar trebui prevenită și exclusă orice formă de control al progresului cunoașterii care s-ar manifesta ca interdicție aplicată cercetării într-un anumit domeniu, oricât de îngrijorătoare ar părea implicațiile potențiale și oricât ar contraveni ele ideii tradiționale de „ființă umană”.⁴ De altfel, mi se pare de mare actualitate acel foarte clar avertisment formulat cândva tot de Immanuel Kant: „O epocă dată nu poate hotărî și nu se poate lega prin jurământ să pună epoca ce-i urmează într-o stare în care ar trebui să-i fie imposibil de a-și lărgi cunoștințele [...], de a le curăța de erori și, în genere, de a păși mai departe în luminare. Aceasta ar fi *crimă împotriva naturii umane*, a cărei menire originară constă chiar în această înaintare”.⁵ În plus, chiar dacă unui om i-ar fi îngăduit să renunțe, doar vremelnic și numai în ceea ce-l privește, la „luminarea în ceea ce este obligat să știe”, renunțarea completă la luminarea de sine și a urmașilor ar însemna o încălcare a „drepturilor sacre ale omenirii”.⁶

În *Prefața* la ediția din 2004 a lucrării *On Human Nature* celebrul biolog Edward Wilson, creatorul controversatei „sociobiologii”, se întreba și el, retoric, dacă ar putea fi imaginat un subiect de cercetare mai important decât natura umană. Spre deosebire de Kant el avea însă în vedere faptul că mult mai stringentă este astăzi *clarificarea fundamentelor biologice* ale ființei umane.⁷ În pofida tuturor strădaniilor, credea Wilson, abordările socio-umaniste nu au putut să explice în mod convingător „de ce avem natura noastră specială și nu vreo alta”, dintre multele pe care ni le-am putea imagina. Dar asta înseamnă că studiile socio-umaniste nu au reușit să dea seama de „înțelesul existenței speciei noastre”. Odată cu focalizarea asupra acelor „trăsături majore ale originilor biologice ale speciei noastre” și cu clarificările obținute în acest domeniu s-ar contura deci și „un contact mai rodnic între știință și domeniul umanist”.

³ D. Dennett, *How to Protect Human Dignity from Science*, în B. Lanigan (ed.), *Human Dignity and Bioethics*, New York, Nova Science, 2008, p. 30.

⁴ Referindu-se la cercetarea biomedicală, John Harris consideră că ea ar trebui chiar privită ca o datorie morală (J. Harris, *Scientific Research Is a Moral Duty*, *Journal of Medical Ethics* 31, 2005: 242–248).

⁵ Imm. Kant, *Ce este Luminarea? și alte scrieri*, trad. de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Ed. Grinta, 2010, p. 35.

⁶ *Ibidem*, p. 37.

⁷ E. O. Wilson, *On Human Nature; with a New Preface*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004 (1974).

În abordarea filosofică tradițională, atunci când a fost evaluat în dimensiunea lui culturală omul a fost privit ca o entitate ne-finalizată, „deschisă” și poate veșnic perfectibilă, dar atunci când a fost examinat exclusiv în dimensiunea lui biologică, adică prin simpla apartenență la specie, omul pare să fi fost conceput (chiar și după impunerea evoluționismului) ca o ființă deja finalizată, „închisă”, sub aspectul caracteristicilor naturale și al potențialului său biologic.

Dacă natura biologic-umană și, într-un anumit sens, „condiția umană” au fost multă vreme privite ca imuabile, revoluția contemporană a biotehnologiilor subminează constant această imagine, promițând „eliberarea oamenilor de povara determinării lor biologice, neurologice și psihologice” prin exercitarea unui anumit control asupra „lotei naturii”.⁸ Judecând, așadar, după sumedenia știrilor privitoare la evoluția tehnicilor de intervenție asupra genomului uman, acea zi mai bună ori mai proastă pe care o anticipa Kant, ziua în care necesitatea discutării căilor și limitelor evoluției ființei umane inclusiv în dimensiunea ei biologică, pare să fi venit deja. Preluând o remarcă pusă pe seama unui celebru autor de literatură *science fiction*, William Gibson, nu ar fi deloc exagerat să spunem că astăzi avem o sumedenie de motive care ne îndreptățesc să spunem că „viitorul este deja aici, doar că e distribuit neuniform”.

Progresele din știința și tehnologia contemporană, dar în special avansul foarte rapid al ramurilor biologiei în ultimele două-trei decenii, incluzând aici și succesul în cartografierea genomului uman, au luat prin surprindere nu doar lumea filosofică, ci și comunitatea științifică însăși.⁹ Chiar dacă invenția uneltelor și folosirea tehnologiei pentru modelarea naturii a fost dintotdeauna un element intrinsec al manifestării umanității, noile rezultate din genetică și biotehnologie deschid pentru prima dată și calea către o veritabilă „reconfigurare” a omului, către o „amplificare” sau „augmentare”¹⁰ biologică și cognitivă a lui, către un tip de

⁸ T. Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, Dordrecht, Springer, 2014, p. 2.

⁹ Referindu-se la sentimentul de noutate copleșitoare pe care îl determină progresul biotehnologiilor, Timar Sharon observă că acesta vine dintr-un „unprecedented degree of intervention into matter, life processes and nature that they offer, and the implications this has for notions like biological determinism, authenticity and even fate”. La asta se adaugă și depășirea unor granițe conceptuale tradiționale, considerate stabile și credibile, fenomen ce a implicat până și unele dintre acele „traditional categories of thought, like those between humans and machines, between nature and technology, between treatment and enhancement, between the born and the made” (*Ibidem*, p. 1).

¹⁰ Termenul *augmentare* cred că surprinde ceva mai bine decât alții înțelesul cuvântului *enhancement* folosit în literatura de limbă engleză. Apelând la o clarificare terminologică propusă de Allen Buchanan (*Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 5), o *augmentare* trebuie să fie înțeleasă ca o intervenție de orice tip care „îmbunătățește o anume capacitate (sau caracteristică) pe care o au în mod obișnuit ființele umane normale” – sau, într-o interpretare mai radicală, *augmentarea* ar însemna chiar producerea unei noi caracteristici. O *augmentare cognitivă* ar fi atunci o amplificare a unei capacități cognitive normale, iar *augmentarea biomedicală* ar însemna „folosirea biotehnologiei pentru a determina o îmbunătățire a unei capacități existente prin acțiunea directă asupra corpului (inclusiv asupra creierului)”. Sintagma „*augmentare genetică*” desemnează orice „modificări genetice care îmbunătățesc funcția unui sistem” (J. Savulescu, *Genetic Enhancement*, în H. Kuhse, P. Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, 2nd ed., Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 222.

remodelare care, finalmente, ar putea să impună o redefinire „adaptativă” a însuși conceptului de „natură umană”. Așadar, într-un fel sau altul, progresul tehnologic contemporan¹¹ împinge inevitabil reflecția filosofică spre teritorii care i-au fost străine, amintind cumva de situația apărută la începutul secolului al XX-lea, odată cu elaborarea celor două teorii științifice revoluționare – teoria relativității și mecanica cuantică – ale căror concepte și abordări puneau sub semnul întrebării imaginea clasică despre lume.

Discuția în jurul ideii de natură umană printr-o raportare explicită la efectele progresului științific și tehnologic, cu o aplecare specială asupra biotehnologiilor, este polarizată astăzi de două mari categorii de protagoniști. Există, pe de-o parte, adepții viziunii *transumaniste* sau *post-umaniste*, care consideră că evoluția cercetărilor din domeniul geneticii și biotehnologiilor trebuie lăsată să-și urmeze cursul propriu, iar rezultatele acestor cercetări trebuie valorificate fără opreliști motivate de valori desuete, astfel încât oamenii să aibă libertatea de a-și amplifica, pe cale artificială, oricare dintre caracteristicile biologice, inclusiv capacitățile intelectuale.¹² De altfel, transumanismul nu ar fi altceva decât forma contemporană de urmărire a ideilor și idealurilor iluministe: „raționalitatea și metoda științifică, drepturile individuale, posibilitatea și dezirabilitatea progresului, înfrângerea superstiției și autoritarismului /.../, dar prin revizuirea și rafinarea lor în lumina noii cunoașteri”¹³. Epoca actuală ar trebui așadar să fie înțeleasă ca un punct de cotitură în istoria umanității, marcând ceea ce s-ar putea numi „zorii eliberării biologice și genetice”.¹⁴

Cei care susțin ideea augmentării neîngrădite a ființei umane vor să promoveze *teza libertății morfologice*, înțeleasă ca o extindere a dreptului de-a dispune de propriul corp chiar până la punctul de a-l modifica astfel încât să corespundă propriilor dorințe, inclusiv dorința de conformare la anumite standarde culturale asimilate.¹⁵

¹¹ Atunci când se face trimitere la progresele din domeniul bioștiințelor sau la cunoștințe provenind din alte arii de cercetare, dar cu efecte directe asupra ființei umane, sunt avute în vedere rezultate recente obținute în domenii precum nanotehnologia, biotehnologia, genetica, tehnologia informației, științele cognitive, robotica și inteligența artificială (S. Wilson, N. Haslam, *Is the Future More or Less Human? Differing Views of Humanness in the Posthumanism Debate*, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 39, 2, 2009: 247–266 – p. 249).

¹² În exprimarea lui Nick Bostrom, crezul transumanismului este acela că natura umană actuală „is improvable through the use of applied science and other rational methods, which may make it possible to increase human health-span, extend our intellectual and physical capacities, and give us increased control over our own mental states and moods” (N. Bostrom, *In Defense of Posthuman Dignity*, *Bioethics* 19, 3, 2005, p. 202).

¹³ M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, în M. More, N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013, p. 10.

¹⁴ Savulescu, *op.cit.*, p. 232.

¹⁵ Se consideră că libertatea morfologică decurge dintr-o înlănțuire de alte drepturi care au un caracter fundamental indiscutabil, și în primul rând din însuși dreptul natural fundamental, dreptul la viață. Dar în virtutea dreptului la viață putem invoca și un drept la o viață mai bună (fără a-i afecta negativ pe ceilalți) și dreptul la căutarea fericirii, iar dacă asta presupune și dreptul de-a dispune de propriul corp așa cum găsim de cuviință, atunci ajungem la dreptul la bio-augmentare.

Ea ar putea fi interpretată ca o continuare a unei îndelungate tradiții de integrare a feluritelor artefacte atât în mediul nostru de viață cât și în corpurile noastre însele (implanturile, protezarea, medicația automatizată – diabet, dereglări hormonale, Parkinson –, transplanturile de organe, stimulatoarele cardiace etc.), diferențele fiind, cel puțin până la un punct, doar unele de grad, vizând cuprinderea și profunzimea intervențiilor.

Maniera negativă de raportare la ideea augmentării tehnologice a ființei umane este caracteristica poziției *bio-conservatoare*.¹⁶ Principala îngrijorare a bio-conservatorilor este aceea că folosirea tehnologiei pentru alterarea într-un fel sau altul a naturii umane așa cum o știm acum ar conduce la *dezumanizare*, drept pentru care s-ar impune interzicerea folosirii mijloacelor tehnologice care ar presupune un asemenea risc. Cu alte cuvinte, aceștia consideră că orice formă de alterare a naturii umane ar fi invariabil un lucru rău, iar „protejarea existenței noastre ca specie înseamnă protejarea trăsăturilor biologice care ne definesc specia actualmente”¹⁷. Însă așa cum remarcă John Harris, raportarea negativă la ideea augmentării prin mijloace tehnologice conduce spre o inconsistență: dacă este permis ca scopuri precum îmbunătățirea stării de sănătate sau amplificarea inteligenței să fie atinse pe calea educației, de ce nu ar fi permis ca aceleași scopuri să fie atinse prin mijloace tehnologice? Dacă ele pot funcționa ca „scopuri legitime ale educației”, cum ar putea să fie totodată „scopuri ilegitime ale medicinei sau științelor vieții”?¹⁸ Pe de altă parte, de vreme ce toate marile realizări culturale din istoria umanității (revoluția agrară, domesticirea animalelor, circulația rapidă și migrația, apariția noilor modele de interacțiune umană etc.) au indus mutații genetice, nu este simplu de diferențiat augmentarea bio-tehnologică de cea culturală și nici nu se poate susține că orice modificare genetică ar fi din principiu dezavantajoasă.¹⁹

Mulți dintre gânditorii ale căror idei stau la temelia „modernității” au fost preocupați de direcția evoluției omului și de posibilitățile îmbunătățirii condiției umane. De la tradiția iluministă și până la răzvrătirea anti-modernă atât de prezentă în opera lui Nietzsche, culminând cu celebrul său concept de „supraom”, educația a fost considerată principalul instrument al acestei evoluții. Atât omul „luminat” al iluminiștilor cât și „supraomul” nietzschean erau, în ultimă instanță, creații ale educației, manifestările desăvârșite ale unui proces educațional dus la desăvârșire. Pe de altă parte, deși tehnologia a constituit dintotdeauna un element intrinsec al umanității, până de curând ea nu a fost văzută ca un mijloc de influențare decisivă și de perfecționare nemijlocită a ființei umane, considerată îndeosebi în dimensiunea ei cognitivă și morală.

¹⁶ Printre personalitățile cele mai reprezentative pentru această poziție se numără Leon Kass, Francis Fukuyama, George Annas și Jürgen Habermas.

¹⁷ E. Fenton, *Genetic Enhancement – A Threat to Human Rights?*, Bioethics 22, 1, 2008: 1–7, p. 3.

¹⁸ J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

¹⁹ A. Buchanan, *op. cit.*, 2011, p. 18.

Toate aceste discuții sunt dovada de netăgăduit că întrebarea kantiană rămâne la fel de actuală ca și în epoca de glorie a Iluminismului, dar a ajuns să fie mult mai presantă pentru umanitatea noului mileniu. De altfel, așa cum voi arăta mai departe, una dintre problemele de care sunt preocupați cei care se apleacă mai atent asupra acestor aspecte privește tocmai *măsura* în care umanitatea viitoare va mai păstra acea mulțime de trăsături asociate prin tradiție cu ideea de ființă umană, adică măsura în care viitorul științei și tehnologiei ne-ar putea conduce spre o eventuală *supra-umanizare* a omului printr-o anume *de-umanizare* a lui. Evident, evaluarea oricăror asemenea schimbări reclamă și o clarificare a conceptelor de „umanitate” și de „specie umană”.²⁰

O precizare fundamentală în orice analiză a ideii de „natură umană” este că atât această sintagmă cât și altele din aceeași arie semantică, precum „ființă umană” sau „umanitate”, pot fi înțelese în două sensuri care nu se exclud reciproc și pe care le-am putea numi *esențialist* și *naturalist*. În sensul esențialist „natura umană” trimite la ceea ce se consideră că ar trebui privit ca definitoriu sau esențial pentru om, trăsătura sau setul de trăsături care îl deosebesc de toate celelalte creaturi și lucruri. Privită din perspectivă naturalistă această sintagmă este înțeleasă înainte de orice ca o raportare la genul proxim al tuturor lucrurilor existente în natură, animate sau nu.²¹

Voi examina în continuare câteva dintre abordările mai recente ale conceptului de natură umană, insistând asupra felului cum este tratată această chestiune în disputa dintre adepții poziției conservatoare și cei care consideră că problema naturii umane ar trebui abordată dintr-o perspectivă mai deschisă la sugestiile și totodată la provocările pe care ni le scoate în față evoluția contemporană a științei și tehnologiei. Accentul analizei pe care mi-o propun aici va cădea pe cercetarea relațiilor care s-ar putea stabili între problematica biotehnologiilor și bioeticii (înțeleasă ca studiu al problemelor etice ridicate de avansul geneticii și medicinei, sau al biologiei și biotehnologiilor în general) și ideea drepturilor fundamentale ale omului (privite ca sistem al tuturor drepturilor cu caracter de norme legale menționate în reglementările internaționale relevante).

2. Deși a avut o prezență constantă în discursul filosofic, juridic și social-politic post-iluminist, sintagma „natură umană” este expresia aproximativă a unui concept ce se dovedește prea vag pentru a lumina recente controversate legate de

²⁰ Samuel Wilson și Nick Haslam (*op. cit.*, p. 247) remarcă mulțimea de confuzii care apar atunci când, pe fondul dezvoltării unor instrumente tehnologice capabile să modifice ființa biologică a omului, se vorbește despre umanitate ca *proprietate de-a fi uman (humanness)* și, respectiv, ca *gen natural (humankind)*: „The precise meaning of humanness advanced by advocates and opponents of modification is rarely or vaguely articulated and the relationship between humanness beliefs and the ascription of human, posthuman, superhuman or dehumanized status is often unclear”.

²¹ Caracterul vag al expresiei „natură umană” reflectă faptul că, pe lângă o dimensiune evaluativă, normativă, ea vizează totodată și surprinderea anumitor aspecte cu un caracter descriptiv mai mult ori mai puțin contingent.

acceptarea noilor tehnologii. Ambiguitatea care o înconjoară devine, deci, tot mai stânjenitoare pe măsură ce omenirea înaintază într-o contemporaneitate în care multe dintre ideile şi valorile tradiţionale – privite, de multe ori, ca intangibile – se dovedesc tot mai dificil de asimilat. Tendinţa irepresibilă a ultimelor decenii pare să fie totuşi aceea de separare radicală a valorilor şi scopurilor specifice tehnologiei de valorile şi scopurile moral-umaniste, ştiinţa şi tehnologia fiind percepute de practicienii lor ca nişte domenii valoric-neutre. În acelaşi sens se poate spune că graniţa dintre artefactual şi natural (inclusiv natural-uman) se estompează pe zi ce trece, fără ca această situaţie să fie privită în mod serios ca o ameninţare majoră la adresa umanităţii. Astăzi nu mai pare chiar o extravaganta nesăbuită să te gândeşti la o societate viitoare care, aşa cum specifică *Declaraţia Transumanistă*, ar putea să includă „oameni, animale non-umane şi orice viitoare intelcte artificiale, forme de viaţă modificate sau alte inteligenţe pe care le-ar putea genera avansul ştiinţific şi tehnologic”.²²

Simplificând puţin lucrurile, probabil că în controversile contemporane pe marginea conceptului de natură umană şi în multiplele încercări de clarificare a acestuia ar putea fi identificate trei mari impulsuri. Primul mi se pare că a fost marcat prin eforturile ce au dus treptat la conturarea actualului sistem legal internaţional al drepturilor omului,²³ eforturi la originea cărora a stat voinţa comunităţii internaţionale de a preîntâmpina orori de felul celor petrecute în prima jumătate a secolului trecut (inclusiv tortura şi tratamentele inumane deghizate în experimente presupus ştiinţifice) şi de a reconfigura ordinea mondială postbelică ghidând-se, în măsura posibilităţilor, după vechiul ideal iluminist întruchipat în *Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului* (1789).

Disputa pe marginea raportului natură-cultură în determinarea umanului poate fi privită ca al doilea val important în discuţiile contemporane pe marginea ideii de natură umană, indiferent dacă acestea s-au purtat într-un context preponderent ştiinţific (biologia evoluţionistă, sociobiologia, antropologia culturală) sau într-unul preponderent filosofic.

²² *The Transhumanist Declaration*, în M. More, N. Vita-More (eds.), *op. cit.*, 2013, p. 54. În acelaşi spirit aş aminti că în 1999 Ray Kurzweil, un celebru computerist (pionier al recunoaşterii optice a caracterelor, al sintezei vocale şi al tehnologiei de recunoaştere a vorbirii) şi totodată un foarte îndrăzneţ viitorolog (*The Age of Intelligent Machines*, 1992; *The Age of Spiritual Machines*, 1999; *The Singularity Is Near*, 2006), actualmente Director of Engineering la Google, prognoza că secolul al XXI-lea va marca intrarea în „epoca maşinilor dotate cu spirit”, o epocă în care „fiinţele umane nu vor mai fi cel mai inteligent şi cel mai capabil tip de entitate de pe planetă” (dacă nu cumva până atunci nu se va fi redefinit însuşi conceptul fiinţei umane).

²³ Potrivit lui Allen Buchanan (*The Heart of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 6–7), documentele care conturează sistemul legal internaţional al drepturilor omului ar include cel puţin *The Universal Declaration of Human Rights*, *The International Covenant on Civil and Political Rights*, *The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights*, *The Genocide Convention*, *The Statute of the International Criminal Court* şi *The European Convention on Human Rights*.

În fine, mi se pare că al treilea mare val în seria tentativelor de reexaminare și de reconceptualizare a problemei naturii umane este urmarea cât se poate de firească a numeroaselor și spectaculoaselor tentative de înțelegere și de asimilare filosofică sau general culturală a evoluțiilor tehnologice din ultimele trei decenii. Cred că aceste eforturi de clarificare au căpătat deja o amploare semnificativ mai mare decât cele pe care le reclamaseră documentele în care se legifera internațional chestiunea drepturilor omului, pur și simplu pentru că miza lor este percepută ca una mult mai importantă pentru felul cum va evolua umanitatea într-un viitor mai apropiat decât s-ar fi crezut. Prin implicațiile lor profunde și nu de puține ori dificil de imaginat, evoluțiile tehnologice creează premisele unor intervenții asupra omului pe cât de spectaculoase, pe atât de provocatoare, sub aspectul interpretărilor filosofice pe care le-ar putea prilejui. Mă voi concentra în continuare pe examinarea tematicii specifice tocmai acestui ultim tip de demers, cu atât mai mult cu cât problematica abordată aici implică, într-un fel sau altul, și rezultatele cercetărilor desfășurate pe celelalte două direcții.

Prevenind asupra unor confuzii cu consecințe teoretice și practice greu de remediat, Allen Buchanan atrage atenția asupra faptului că atunci când vorbim despre *drepturile omului reglementate internațional* (*international legal human rights*) nu trebuie să considerăm că ele ar fi neapărat „materializările legale ale unui subset de drepturi morale ale omului”. Acestea trebuie înțelese mai degrabă ca nefiind nici mai mult nici mai puțin decât ceea ce sunt, adică *drepturi legale*, ceea ce înseamnă că „drepturile legale nu trebuie să fie materializări ale unor drepturi morale corespondente” și nici nu trebuie private ca și cum ar fi justificabile prin apelul la niște posibile drepturi morale corespondente.²⁴

Alimentat în bună măsură și de apriga dispută ideologică sub semnul căreia a stat, fără de voie, gândirea filosofică în a doua jumătate a secolului al XX-lea, acest prim „val” s-a concretizat într-o serie de demersuri având ca finalitate examinarea mai atentă a ideii de „drept al omului” înțeles ca drept fundamental, natural, izvorât din însăși apartenența unei ființe la specia umană. Așa cum sublinia însă Buchanan, de multe ori concepția filosofică despre drepturile omului în spiritul căreia se efectuau asemenea analize a fost influențată negativ de „viziunea oglindirii”, adică tocmai de supoziția amintită mai sus, aceea că în spatele oricărui drept legal particular (*legal human right*) inclus în sistemul legal, și antecedent acestuia, s-ar afla de fiecare dată un drept moral corespondent (*moral human right*).²⁵

²⁴ „Legal rights, as instrumental human creations, can serve a number of different purposes and can be justified by appeal to a number of different kinds of moral considerations, of which moral rights are only one” (*Ibidem*, p. 11). Dar dacă nu este necesară justificarea prin apel la un drept moral corespondent, cum se poate totuși întemeia un drept internațional legal? „To justify a particular international legal human right could mean to show that it is not impermissible (not wrong) to enact it – that is, to include it in a system of international legal human rights – or that there is sufficient reason to include it, all things considered, or that it is morally obligatory to enact it”.

²⁵ Buchanan consideră că unele teorii asupra drepturilor omului au avut la bază tocmai acea „viziune a oglindirii” (*mirroring view*), în măsura în care lasă impresia că au pornit de la o supoziție neîntemeiată privind „what is typically necessary for justifying the inclusion of a particular right in the system of international legal human rights, namely, that there must be a corresponding, antecedently existing moral human right” (*Ibidem*, p. 14).

Mulți dintre cei care au examinat cu atenție documentele importante pentru definirea drepturilor universale ale omului au semnalat faptul că aceste drepturi au fost asociate invariabil cu un concept și mai neclar, acela de „demnitate umană”. Spre exemplu, în preambulul la *Declarația Universală a Drepturilor Omului* (1948) se menționează că „The recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world”, iar în *Convenția Internațională privind Drepturile Civile și Politice* (1966) apare enunțul „Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person”. Numai că tentativa de-a explicita conceptul de drept al omului apelând la conceptul de demnitate umană fie privindu-le ca și cum ar avea valoare egală, fie considerând că drepturile ar deriva cumva din „demnitatea inerentă a persoanei umane”, nu duce la o veritabilă clarificare, pentru că ideea „demnității inerente” și cea a „drepturilor inalienabile” ale persoanelor funcționează în acele texte ca un fel de axiome, adică se presupune că s-ar justifica de la sine. Trecând peste faptul că în literatura filosofică se face distincție între două tipuri de demnitate („demnitatea inviolabilă” și „demnitatea aspirațională”), ajungem inevitabil la constatarea că mult invocatul concept al „demnității umane” pare să facă parte dintre acelea a căror putere constă tocmai în caracterul lor vag²⁶.

Se conturează tot mai clar părerea că deși în documentele fundamentale pentru definirea drepturilor omului ideea demnității joacă rolul unei „valori supreme despre care se spune că depind toate drepturile și îndatoririle omului”, aceste instrumente juridice internaționale „nu precizează niciodată explicit înțelesul, conținutul și fundamentele demnității umane”²⁷. Toate declarațiile privitoare la demnitatea umană reflectă, de fapt, un „consens politic care se poate să fi avut opinii destul de diferite despre ce înseamnă demnitatea umană, de unde vine ea și ce anume implică”. Cu alte cuvinte, expresia „demnitate umană” funcționează acolo pur și simplu ca un fel de semn menit a ține locul pentru „whatever it is about human beings that entitles them to basic human rights and freedoms”. Ceea ce se urmărea în epoca imediat postbelică nu era neapărat un consens teoretic, ci configurarea unui instrument juridic cu valoare și aplicabilitate practică.²⁸

Sub aspectul poziției față de ideea modificării naturii umane, ideea demnității umane îi împarte pe cei care o studiază în două tabere: într-una dintre ele se află cei care consideră că ea ar trebui ocrotită și păstrată în dimensiunile ei tradiționale (deși, cum am văzut, nu e tocmai clar ce-ar însemna asta), iar în cealaltă se află aceia care, dimpotrivă, sunt de părere că ea ar putea fi într-un fel sau altul alterată,

²⁶ D. Schroeder, *Human Rights and Human Dignity. An Appeal to Separate the Conjoined Twins*, *Ethical Theory and Moral Practice* 15, 2012: 323–335, p. 326.

²⁷ A. Schulman, *Bioethics and the Question of Human Dignity*, în B. Lanigan (ed.), *op. cit.*, 2008, p. 9.

²⁸ *Ibidem*.

fie în sensul ameliorării, fie în sensul minimalizării sau eliminării conceptului însuși, ca unul lipsit de relevanță.²⁹

Nick Bostrom, unul dintre principalii promotori ai ideilor transumaniste, face parte din tabăra celor care sunt de părere că demnitatea umană nu ar fi nicicum subminată prin implementarea biotehnologiilor ci, dimpotrivă, ea ar putea fi chiar augmentată pe cale tehnologică. Preluând sugestia lui Aurel Kolnai³⁰ de interpretare a demnității ca o calitate („a kind of excellence admitting of degrees and applicable to entities both within and without the human realm”), Bostrom consideră că în această accepțiune demnitatea nu ar intra în contradicție cu evoluția tehnologică, putând chiar interacționa de o manieră complexă cu fenomenele aferente diverselor tehnici de augmentare a ființelor umane.³¹

Bostrom încearcă astfel să răspundă acelor autori care, de pe poziții bio-conservatoare, se opun cu vehemență implementării biotehnologiilor pentru că, în opinia lor, prin acțiunea directă asupra unor aspecte asociate cu ideea de natură umană s-ar ajunge tocmai la periclitarea demnității umane. În orice caz, gânditorii conservatori au folosit conceptul demnității umane fie și pentru a mai tempera entuziasmul promotorilor transumanismului, animați de „fantasticele lor speranțe și viziuni asupra viitorului”³². În măsura în care „concep demnitatea umană ca pe-o neîncetată autodepășire”, transumanismul expun un „viitor incomprehensibil al umanității”, iar în acest fel refuză termenului „demnitate” orice înțeles moral suficient determinat³³.

Situându-se pe o poziție bio-conservatoare, Charles Rubin este de părere că întrebarea de la care pleacă transumanismul privește modalitățile în care ființele umane s-ar putea angaja în procese de auto-depășire (*self-overcoming*) atât la nivel individual cât și ca specie. Această întrebare trădează însă faptul că noțiunea de demnitate la care se face apel implică „o negare a tot ce este în prezent în numele unui viitor nespecificabil”³⁴. La rândul lui, George Annas consideră că aparentul exces pe care l-ar manifesta gânditorii transumanismului poate fi cumva temperat în măsura în care ar recunoaște faptul că granițele dintre bioetică, legislația din domeniul

²⁹ Spre exemplu, Steven Pinker este de părere că ideea demnității umane nu poate funcționa ca un fundament al bioeticii, în primul rând pentru că este relativă, dar și pentru că uneori poate deveni de-a dreptul dăunătoare („totalitarianism is often the imposition of a leader's conception of dignity on a population”). Chiar dacă ea poate fi într-adevăr privită ca un important fenomen al percepției umane, iar această caracteristică îi asigură o anumită semnificație morală, în ultimă instanță ea se dovedește a fi o idee aproape inutilă (S. Pinker, *The Stupidity of Dignity*, The New Republic, May 28, 2008).

³⁰ A. Kolnai, *Dignity*, Philosophy 51, 1976: 251–271.

³¹ N. Bostrom, *Dignity and Enhancement*, în B. Lanigan (ed.), *op. cit.*, 2008, p. 123. Interpretată în acest sens demnitatea „interacts with enhancement in complex ways which bring to light some fundamental issues in value theory”, iar efectele fiecărui tip de augmentare trebuie evaluate în contextul empiric potrivit. Augmentarea ar putea totuși să ne facă mai apti de-a aprecia și păstra „many forms of dignity that are overlooked or missing under current conditions” (*Ibidem*).

³² C. Rubin, *Human Dignity and the Future of Man*, în B. Lanigan (ed.), *op. cit.*, 2009, p. 112.

³³ *Ibidem*, p. 114.

³⁴ *Ibidem*, p. 118.

sănătății și drepturile omului sunt permeabile, cu frecvente treceri dintr-o parte în alta, ele fiind de fapt „părți simbiotice integrale ale unui întreg organic”³⁵.

3. După cum am amintit, relația dintre bioetică și drepturile omului a fost abordată și examinată, cu accente și concluzii diferite, atât din perspectiva bio-conservatoare cât și din perspectiva transumanistă.

Unul dintre cei mai activi promotori ai viziunii bio-conservatoare, George Annas, insistă asupra permeabilității granițelor dintre bioetică, legislația privind sănătatea și drepturile omului și consideră că abordarea problemelor contemporane ale sănătății reclamă armonizarea celor trei discipline, ceea ce înseamnă că bioetica s-ar putea redefini doar în măsura în care își asumă și agenda drepturilor omului.³⁶ Referindu-se la proceduri precum clonarea și ingineria genetică, dar și la ideea hibridizării om-mașină (*cyborgs*), Annas consideră că ele ar trebui tratate pur și simplu ca o nouă categorie de crime împotriva umanității.³⁷ Prin urmare, avem aici de-a face cu o manieră foarte clară de argumentare împotriva biotehnologiilor prin invocarea limbajului drepturilor omului.

Dacă autorii reprezentativi pentru bio-conservatorism invocă limbajul drepturilor omului pentru a reglementa și a impune constrângeri asupra anumitor biotehnologii, un cu totul alt tip de raportare la ideea drepturilor omului ne propun susținătorii viziunii transumaniste. Referindu-se la ideile expuse de Annas, Elizabeth Fenton constată că principalul lui argument este acela că „natura umană, descrisă în termenii unor trăsături biologice fixe care definesc apartenența la specia *Homo sapiens*, ar reprezenta fundamentul drepturilor omului”³⁸. Dar dacă natura umană este amenințată de tehnologia genetică, urmează că această tehnologie reprezintă o amenințare și pentru drepturile fundamentale ale omului.³⁹

³⁵ G. Annas, *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 159. Annas consideră că abordarea mai temperată a problemelor care preocupă gândirea transumanistă poate fi sprijinită insistându-se asupra faptului că „we can more effectively address the major health issues of our day if we harmonize all three disciplines; and American bioethics can be reborn as a global force by accepting its Nuremberg roots and actively engaging in a health and human rights agenda”.

³⁶ G. Annas, *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 159.

³⁷ *Ibidem*, p. 40. Evident, Annas admite că susținătorii biotehnologiilor nu sunt neapărat animați de intenții malefice, iar scopul lor, crearea unei ființe umane mai bune, este laudabil. Chiar și în aceste condiții se pune totuși o întrebare: „Are good intentions combined with ‘pragmatic optimism’ all that is required to put the species at risk?” (G. Annas, *Human Rights and American Bioethics: Resistance Is Futile*, Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics 19, 1, 2010: 133–141, p. 140).

³⁸ Fenton, *op. cit.*, p. 3. Într-o altă exprimare s-ar putea spune că, potrivit lui Annas, drepturile omului ar avea un singur fundament, demnitatea umană, care ar fi întemeiată pe natura umană definită biologic (J. Arras, E. Fenton, *Bioethics and Human Rights: Access to Health-Related Goods*, Hastings Center Report 39, 5, 2009: 27–38, p. 130).

³⁹ Fenton (*Ibidem*, p. 7) consideră că argumentul lui Annas nu reprezintă altceva decât „an example of human rights language being deployed as a trump card, an ultimate and unarguable reason to oppose the technology”.

Fenton consideră că indiferent care ar fi tipul de relație între natura umană și drepturile omului, apelul la conceptualizarea specifică acestui tip de drepturi nu aduce suficiente clarificări în problematica etică legată de biotehnologii.⁴⁰ Vorbind și el despre tentația relaționării prea superficiale a trăsăturilor biologice ale speciei cu ideea drepturilor fundamentale ale omului, David Hull sublinia că nu poate fi evidențiată vreo legătură nemijlocită între apartenența biologică la specia umană și conceptul drepturilor omului, pur și simplu pentru că îndreptățirea respectivă nu trebuie concepută ca depinzând în vreun fel de similitudini biologice.⁴¹

John Harris este de părere că omenirea ar fi pe cale să intre într-o fază în care procesul schimbării evolutive va înlocui selecția naturală cu *selecția deliberată*, iar locul cunoscutei evoluții de tip darwinist va fi luat de *evoluția augmentată*.⁴² El consideră chiar că, în virtutea acestei schimbări, este timpul să procedăm la o reconsiderare a rolului pe care îl are ideea de *om* în sintagma *drepturile omului*, ba chiar și la o reevaluare a ideii de *umanitate* cu care operăm atunci când ne elaborăm concepția despre noi înșine, dar și atunci când ne gândim la locul și la viitorul nostru în univers.⁴³ Pentru Harris, augmentarea nu doar că trebuie acceptată, ci trebuie considerată o veritabilă *îndatorire morală*.

Ducând mai departe sugestia lui Harris, poate că se apropie ziua în care augmentarea bio-tehnologică ar putea fi considerată ea însăși un drept al omului, în continuarea cumva firească a dreptului la un cât mai înalt standard de sănătate fizică și mentală⁴⁴, dar și ca manifestare deplină a libertății morfologice.⁴⁵

Conștient de potențialul geneticii dar și de riscurile asociate dezvoltării ei, Edward Wilson remarcă încă din anii 1970 că „ultima dilemă spirituală” cu care s-ar putea confrunta omenirea ar fi legată tocmai de progresele acestei discipline, care vor face posibilă o mai bună înțelegere a „fundamentelor biologice ale comportamentului social” și vor favoriza apariția unor tehnici de modificare genetică. În acel moment omenirea va trebui să ia o decizie: va alege să accepte

⁴⁰ „Human rights form only a part of morality, and so should form only a part of bioethics” (Fenton, *Ibidem*).

⁴¹ Hull subliniază că nu i se pare câtuși de puțin vizibilă acea „close connection which everyone else sees between character distributions, admission to the human species, and such things as human rights”. [...] „Why must we all be essentially the same in order to have rights? Why cannot people who are essentially different nevertheless have the same rights? Until this question is answered, I remain suspicious of continued claims about the existence and importance of human nature” (D. Hull, *On Human Nature*, PSA 1986, vol. 2, 1987, p. 12).

⁴² J. Harris, *op. cit.*, p. 4.

⁴³ J. Harris, *Taking the “Human” Out of Human Rights*, Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics 20, 2011: 9–20, p. 10.

⁴⁴ „Enjoyment of the highest attainable standard of physical and mental health” (Convenția Internațională a Drepturilor Economice, Sociale și Culturale, Art. 12).

⁴⁵ Pentru o analiză detaliată a felului cum a fost tratată în anii din urmă relația dintre bioetică și drepturile omului, a se vedea A. Cochrane, *Evaluating “Bioethical Approaches” to Human Rights*, Ethical Theory and Moral Practice 15, 2012: 309–322.

schimbarea propriei naturi, implicând o mai mare inteligență și creativitate, sau va prefera să-și păstreze natura nemodificată, inclusiv acele adaptări inutile moștenite din epoca de piatră?⁴⁶. Fiind însă vorba despre ceva atât de important precum „veritabila esență a omenirii”, adăuga Wilson, „poate că deja există în natura noastră ceva care ne va împiedica să facem vreodată asemenea schimbări” și, în orice caz, cu o asemenea dilemă se vor confrunta doar generațiile viitoare. Se pare însă că acele „generații viitoare” nu sunt tocmai departe – dacă nu cumva ne-am pomenit deja într-una dintre ele.

⁴⁶ E. Wilson, *op. cit.*, 2004, p. 208.

ÎNȚELEGERE FĂRĂ EXPLICAȚIE. CAZUL MODELELOR ABM (AGENT-BASED MODELS)

RICHARD DAVID-RUS

Astract. This paper discusses the sort of understanding that is provided through a certain type of model – the ABM model. I argue that it is more plausible to approach this sort of understanding as a non-explanatory form, i.e. not delivered through a scientific explanation. I will recall in this sense some suggestions made by Peter Lipton on non-explanatory understanding. In the second part, I will discuss and reject some critiques that were raised against such non-explanatory forms by K. Khalifa and M. Stevens. I will end by sketching some further possible directions for investigation that could make for a further working agenda.

Keywords: scientific understanding, scientific explanation, agent-based models.

Contribuția de față își propune să argumenteze în favoarea pertinentei unei anumite forme de înțelegere științifică. Acest lucru se va face cu referire la un anumit tip de modele științifice – modelele ABM (agent-based models) ce formează o clasă specială de modele computaționale. Demersul de față se va situa în acest fel pe o anumită poziție în dezbaterile asupra temei înțelegerii științifice. Modul în care argumentația va fi articulată va include și o parte defensivă, care va discuta și dezamorsa criticile aduse de anumiți autori adepți ai poziției adverse.

1. TEMATICA ÎNȚELEGERII ȘTIINȚIFICE

Tema înțelegerii științifice a fost una tabu în peisajul filosofiei științei de factură analitică. Acest lucru se datorează unei atitudini moștenite ce își are originea în perspectiva neopozitivistă asupra cunoașterii științifice. În fapt această concepție a inaugurat și tematica explicației științifice ce a devenit atât de influentă pe agenda filosofiei științei în a doua parte a secolului trecut. Pentru Hempel, inițiatorul influentului model deductiv-nomologic al explicației, înțelegerea livrată prin explicații ținea de regimul pragmaticii și nu făcea astfel obiectul investigației logico-filosofice.

Importanța înțelegerii științifice pentru demersul științific, și implicit analiza filosofică a acestuia, a fost însă recunoscută chiar de filosofi influențați direct de perspectiva neopozitivistă. Așa se face că abordarea explicației ca unificare promovată de Friedman și Kitcher recuperează poziția înțelegerii din perspectiva unei teorii a explicației¹. O asemenea teorie trebuie să ne spună și în ce mod o explicație ne oferă înțelegere; însă orice analiză a înțelegerii e în fond una a explicației, o abordare independentă a înțelegerii fiind respinsă de Friedman și considerată a fi un demers neîntemeiat. Această atitudine are reverberații și în dezbaterile actuale asupra înțelegerii științifice.

În fond apariția recentă pe agenda filosofică a temei înțelegerii științifice (invitat pe fundalul unei epuizări temporare, la sfârșitul secolului trecut, a subiectului explicației științifice) a reținut în bună parte și nuanța aceasta de sfidare a canonului impus. În același timp propuneri paralele din zona cercetărilor de epistemologie au influențat și ele reconsiderarea subiectului înțelegerii. Orientarea *virtue epistemology* este în mare parte responsabilă pentru recuperarea înțelegerii, ea pledând pentru recentrarea demersului epistemologic pe conceptul de înțelegere, pe valoarea acestuia și demersul cognitiv. Autori precum Kvanvig, Zagzebski, Riggs sau Grimm și Elgin mai recent sunt reprezentativi pentru această orientare.²

Atitudinea aceasta de eliberare se reflectă în modul în care teoriile actuale ale înțelegerii din filosofia științei se articulează ca un demers autonom față de o teoretizare a explicației. Putem distinge astfel două poziții opuse ce s-au coagulat în ultima vreme în această dezbatere: cea care susține autonomia față de tema explicației și pledează pentru valorizarea unei analize filosofice directe a înțelegerii și cea care neagă acest lucru și propune o situație a abordării în registrul epistemologiei cunoașterii explicative ce implică raportarea la teoriile despre explicația științifică. O astfel de poziție reductivistă precum cea a lui Khalifa afirmă în mod direct că „Any philosophically relevant ideas about scientific understanding can be captured by philosophical ideas about the epistemology of scientific explanation without loss.”³

În privința poziției și rolului pe care le au modelele științifice în această dezbatere se poate afirma ca nici una din tabere nu a ignorat cunoașterea și înțelegerea livrată prin aceste constructe științifice, mai ales că ele ocupă un loc

¹ M. Friedman, *Explanation and Scientific Understanding*, Journal of Phil. 71, 1, 5–19 (1974); P. Kitcher, *Explanation, conjunction, and unification*, Journal of Philosophy 73, 8, 207–212 (1976).

² De exemplu în J. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, New York, Cambridge University Press, 2003; W. Riggs, *Understanding ‘Virtue’ and the Virtue of Understanding*, in *Intellectual Virtue*, edited by Michael DePaul and Linda Zagzebski, 203–26. Oxford, Clarendon Press, 2003; L. Zagzebski, *Recovering Understanding*, in *Knowledge, Truth and Duty*, edited by Matthias Steup, New York, Oxford University Press, 2001.

³ K. Khalifa, *Inaugurating Understanding or Repackaging Explanation?*, Philosophy of Science 79, 2012, p. 17.

important pe agenda actuală a filosofiei științei. Dată fiind varietatea modelelor putem observa că unele tipuri avantajează o anumită abordare în timp ce alte tipuri favorizează cealaltă abordare. Modelele teoretice sunt mai adecvate în mod natural poziției reductiviste, ele incluzând explicații științifice bine articulate. Astfel un autor precum Strevens⁴ oferă o analiză detaliată a modului în care idealizările inerente unor asemenea modele amplifică virtuțile explicative și, prin urmare, și înțelegerea științifică. Pe de altă parte, modelele non-teoretice sunt folosite ca referință de către apărătorii celeilalte poziții, ele incluzând reprezentări de altă natură decât cea propozițională. Modelele care vor fi discutate în această contribuție aparțin ultimei categorii.

2. DESPRE MODELELE ABM

Modelele ABM (agent-based models) sau IBM (individual-based models) au devenit o prezență constantă în peisajul științific actual, fiind utilizate în mai multe domenii atât din zona științelor naturii (biologia, ecologia), cât și din cea a științelor sociale sau umane (sociologie, demografie, arheologie etc.). Odată cu creșterea puterii de calcul din ultimele decenii aceste tehnici au înregistrat o amplificare și diversificare accentuată.

Modelele ABM sunt modele computaționale ce iau forma unor simulări pe calculator. Structura lor generală este una simplă, ele fiind formate dintr-o mulțime de agenți care interacționează între ei după anumite reguli simple. Iterarea acestor interacții de un număr foarte mare de ori aduce cu sine observarea anumitor patternuri ce încep să emeargă la nivelul întregului ansamblu. Pentru o mai bună înțelegere vom exemplifica prin câteva cazuri devenite clasice.

În biologie și ecologie, exemple clasice ale unor asemenea modele sunt cele care simulează mișcarea unor stoluri de păsări (Boids model), a bancului de pești sau a distribuției resturilor cărate de către furnici. Modelul Boids, apărut în anii 1980, simulează mișcarea unui stol de păsări și e format din doar trei reguli simple de interacție între agenți: 1) Stai separat: îndepărtează-te de cel mai apropiat vecin pentru a nu ajunge prea aproape; 2) Stai aliniat: îndreaptă-te pe linia medie a direcției de înaintare a vecinilor; 3) Stai aproape: stai aproape de vecinii tăi. Stolurile emerg după multe iterații precum în imaginile de mai jos⁵:

⁴ De exemplu în M. Strevens, *How Idealizations Provide Understanding*, In *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and the Philosophy of Science*, edited by S. R. Grimm, C. Baumberger, and S. Ammon (eds.), New York, Routledge, 2016, p. 37–49.

⁵ U. Wilensky, *NetLogo Flocking model* available via Center for Connected Learning and Computer-Based Modeling Northwestern University Evanston IL <http://ccl.northwestern.edu/netlogo/models/Flocking>, 1998; U. Wilensky, *NetLogo* available via Center for Connected Learning and Computer-Based Modeling Northwestern University Evanston IL <http://ccl.northwestern.edu/netlogo>, 1999.

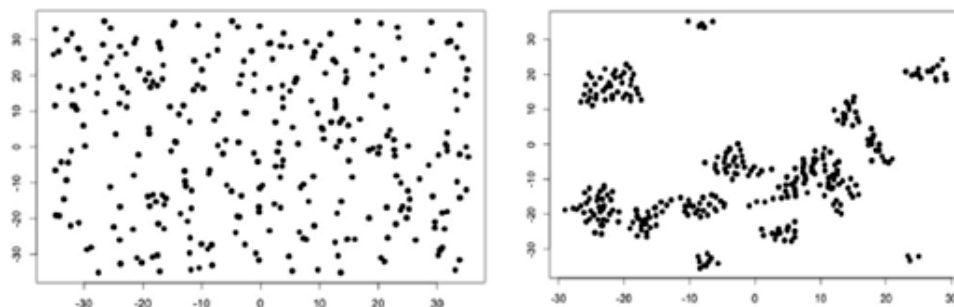


Figura 1. Distribuția inițială aleatoare (stânga) și apariția patternului, adică formarea stolurilor (dreapta).

Mișcarea coloniilor de termite și a resturilor pe care ele le deplasează a fost recent simulată de Roach și colaboratorii săi⁶ și conține doar patru reguli simple: 1) Mișcă-te aleatoriu până dai de un grăunte; 2) Dacă deja cari un grăunte, lasă-l jos; 3) Dacă nu ai un grăunte, ridică unul; 4) Repetă.

Imaginile de mai jos ne arată 6 momente ale evoluției patternului grăunțelor și modul în care ele se structurează.

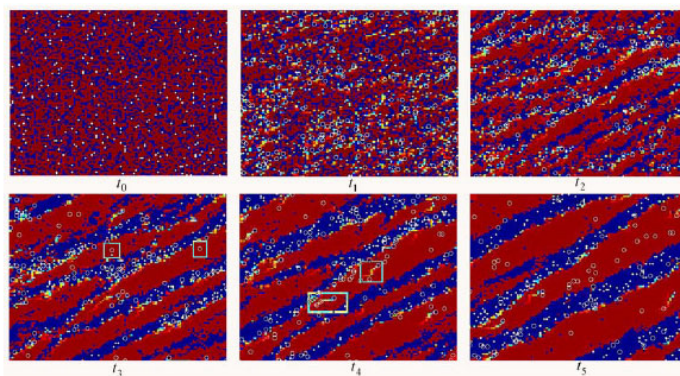


Figura 2. Apariția paternurilor în distribuția de grăunțe inițial aleatorie (Roach *et al.*, 2013).

Un ultim model la care vom face referință provine din științele sociale și a devenit un exemplu clasic. Este vorba de modelul Anasazi⁷ ce simulează dinamica populațională a unui grup de amerindieni din nord-estul Arizonei. Evoluția

⁶ J. Roach, W. Ewert, R. Marks, B. B. Thompson, *Unexpected emergent behaviors from elementary swarms*. În: System theory (SSST), 2013, 45th Southeastern Symposium on System Theory, Baylor University, Waco, TX, USA, March 11, 2013, pp. 41–50.

⁷ Expus și în R.L. Axtell, J.M. Epstein, J.S. Dean *et al.*, *Population growth and collapse in a multiagent model of the Kayenta Anasazi in Long House Valley*, Proceedings of National Academy of Sciences, 99, 2002, p. 7275–7279.

populației dispărute este urmărită pe o perioadă de 500 de ani (800–1300), pentru care există și evidență arheologică bine preservată datorită climei aride din regiune. Agenții simulării sunt reprezentați de gospodăriile respective cu atributele aferente – durată, capacitate de mișcare, nevoi nutriționale, capacitate de depozitare a recoltei etc. Modelul ia ca input date de mediu din acea perioadă – meteorologice, hidrologice, sedimente – și cu ajutorul unor variabile intermediare (recolta anuală, procreare, moarte, relocare) calculează ca output distribuția spațială a așezărilor, populația totală și dinamica ei. De prim interes este graficul evoluției populației ce rezultă din simulare (figurat cu negru), care reface aproximativ forma graficului empiric (linia de culoare roșie) rezultat din datele arheologice culese, după cum se poate vedea în graficul de mai jos:

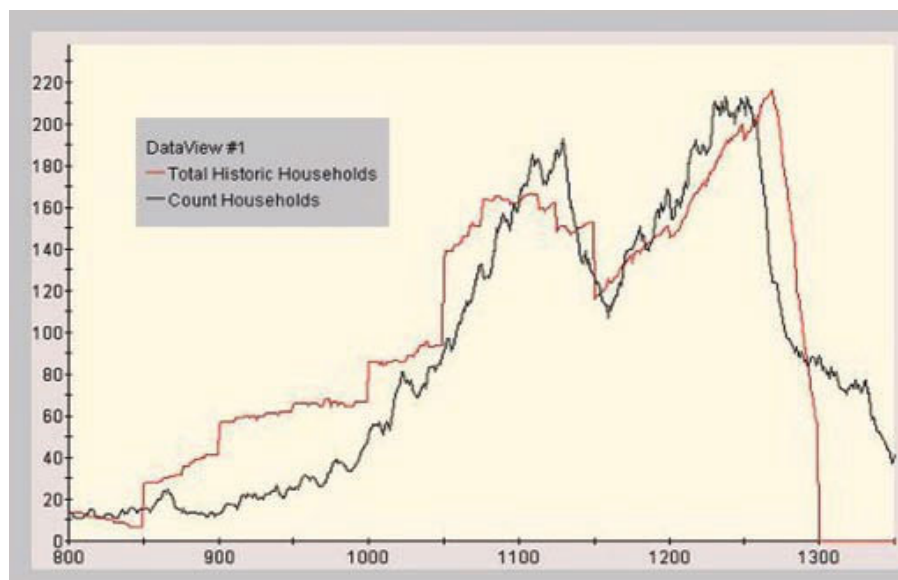


Figura 3. Cel mai bun rezultat al simulării conform:

R. L. Axtell, J. M. Epstein, J. S. Dean *et al.*, PNAS 2002, vol. 99, sup. 3, p. 7275–7279.

3. CE FEL DE EXPLICAȚII NE POT DA MODELELE ABM?

O primă întrebare în analiza noastră se referă la posibilul format explicativ pe care un model ABM îl poate instanția. Până și în mediul științific părerile nu sunt convergente. Pentru J. Epstein, unul dintre promotorii acestor modele în științele sociale, aportul explicativ se reduce la formula ‘If you didn’t grow it, you didn’t explain its emergence’. Formularea vrea să surprindă faptul că generarea unei asemenea ‘societăți artificiale’ e o activitate explicativă în sine. Totuși, soluția rămâne mult prea neclară și nu poate fi considerată o analiză propriu-zisă a

explicației. Ea nu poate fi redată nici de vreuna dintre teoriile existente, ceea ce o face și mai ciudată. Unii cercetători au reclamat existența unei explicații cauzale⁸, dar în același timp alții și-au exprimat scepticismul pentru această opțiune⁹.

Din perspectiva filosofiei științei, nu sunt prea mulți autori care să fi încercat să abordeze această problemă; câteva sugestii există însă. Le voi discuta pe scurt, argumentând că nici una dintre ele nu reușește să identifice o soluție satisfăcătoare.

Într-un articol recent¹⁰ Weisberg propune o analiză a explicației prin asemenea modele folosite în simularea comportamentului populațional în ecologie. El ia ca punct de pornire o distincție în funcție de obiectul vizat de explicație: explicarea emergenței (explanations of the emergence of phenomena) și explicarea fenomenului, adică a patternului emergent (explanations of emergent phenomena). În primul caz el are în vedere posibilitatea unei explicații asemănătoare celei din mecanica statistică prin care proprietățile termodinamice ale unui sistem sunt reduse la microdinamica ansamblului de particule din care e alcătuit sistemul. Acestea sunt explicații reductive ce ne arată cum patternul emergent rezultă în urma multiplelor micro-interacții de la nivelul inferior. În cazul fizicii a fost nevoie de existența a două teorii bine articulate, mecanica clasică newtoniană și termodinamica, vizând cele două nivele diferite (cel al particulelor și cel al macro-proprietăților termodinamice ale unui sistem) și apoi de o a treia, mecanica statistică, prin care s-a arătat cum se pot pune în corespondență proprietățile de la cele două nivele diferite. În ecologie însă nu putem găsi asemenea teorii, majoritatea teoretizărilor bazându-se pe simplificări accentuate, iar complexitatea interacțiilor de la nivelul inferior nu justifică vreun optimism privind articularea unei asemenea teorii în viitorul apropiat. De aceea și șansele unei asemenea explicații reductiviste sunt minime, iar modelele ABM nu ne pot asigura un asemenea demers.

În privința celui de al doilea tip de explicație – al patternului emergent – Weisberg este mai optimist. El susține că ar dezvălui un mecanism cauzal ce poate fi identificat printr-o explorare a valorilor parametrilor considerați în simularea ABM. O asemenea explorare ne poate evidenția un graf cauzal care surprinde interacțiile cauzale dintre factorii majori responsabili. Pentru a ilustra acest ultim punct Weisberg renunță la exemplele simple precum modelul Boids și se folosește de o simulare complexă, modelul BEFORE (BEechFOREst),¹¹ care simulează

⁸ De exemplu, L. Tesfatsion, *Agent-based computational economics: A constructive approach to economic theory*, în L. Tesfatsion & K. Judd (Eds.), *Handbook of computational economics* (Vol. 2, p. 1–50). North Holland: Elsevier, 2007.

⁹ Precum ecologistul Joan Roughgarden citat de Weisberg în M. Weisberg *Understanding the Emergence of Population Behavior in Individual-Based Models*, *Philosophy of Science* 81(5) 2014, p. 789.

¹⁰ M. Weisberg, *Understanding the Emergence of Population Behavior in Individual-Based Models*, *Philosophy of Science* 81(5) 2014, p. 785–797.

¹¹ C. Rademacher, C. Neuert, V. Grundmann et al., *Reconstructing Spatiotemporal Dynamics of Central European Natural Beech Forests: The Rule-Based Forest Model Before*, *Forest Ecology and Management* 194(1), 2004, p. 349–68.

structura pădurilor de fagi din Europa prepopulată. Acest model conține nu mai puțin de 16 parametri și se articulează ca o reprezentare realistă a multora dintre interacțiunile pe verticală sau orizontală ce au loc în sistemul analizat. Mișcarea de trecere spre un model realist complex nu ne îndreptățește să afirmăm că un asemenea graf cauzal poate fi extras în toate cazurile sau că el poate fi cu adevărat informativ în modelele simple ce conțin doar 2–3 reguli de interacție. În fond, miza este de a vedea în ce măsură chiar și asemenea modele foarte simple ne pot conferi un tip de explicație și înțelegere. De asemenea, se poate afirma că modelul captează mecanismul posibil, și nu pe cel real, având în vedere multirealizabilitatea unui fenomen emergent.

O soluție mai puțin standard este avansată de Gruene-Yannof într-un articol¹² în care dezbate virtuțile explicative ale modelului Anasazi. Soluția lui este una non-cauzală, ceea ce contravine tendinței generale de a favoriza explicația cauzală. Propunerea sa este de a vedea aceste modele ca oferind o analiză explicativă de tip funcțional. Autorul optează pentru o anumită variantă a explicației funcționale, și anume cea articulată de Cummins¹³. Această abordare e făcută în termeni de capacități ale sistemelor și componentelor sale și anume ele arată cum capacitățile de la nivelele inferioare contribuie la capacitatea sistemului de realiza acțiunea respectivă – apariția patternului emergent, acesta fiind astfel explicat prin existența acestor capacități inferioare și organizarea lor. În cuvintele lui Cummins „analysing a capacity ψ of a system into a number of capacities ϕ of the system or its parts such that their organization amounts to the manifestation of ψ ”¹⁴. În cazul Anasazi aceasta se transpune astfel: „[the model] organizes these capacities in a specific ‘program’: (the behavioral rules of the households, the yield functions of the farming plots) so that their combined operation, when fed with input data, produce the population data.”¹⁵

Am analizat în detaliu soluția lui Gruene-Yannof în alt articol¹⁶ arătând neadecvarea soluției sale. Pentru scopul articolului de față e însă suficient să reținem faptul că o asemenea explicație rămâne totuși în regimul unei explicații potențiale, deci lipsite de validitate. Ea satisface mai curând ceea ce Strevens¹⁷ numește condițiile interne de corectitudine (correctness), analoage cu ceea ce Hempel vedea în condițiile logice (explicația ca argument valid). Soluția aceasta

¹² T. Grüne-Yanoff, *The explanatory potential of artificial societies*, Synthese, 169, 2009, p. 539–555.

¹³ R. Cummins, *Functional analysis*, Journal of Philosophy, 72 (20), 1975, p. 741–765.

¹⁴ R. Cummins, *op. cit.*, p. 764.

¹⁵ T. Grüne-Yanoff, *op. cit.*, p. 552.

¹⁶ R. David-Rus, *Explaining by using artificial societies*, European Journal of Science and Theology 8 (3), 2012, p. 103–113.

¹⁷ În M. Strevens, *No understanding without explanation*, Studies in History and Philosophy of Science, Part A, 44(3), 2013, p. 510–515.

merge pe linia sugerată de Grune-Yannof și Weirich într-un articol sintetic asupra filosofiei și epistemologiei simulărilor¹⁸. Autorii afirmă că simulările ne pot oferi doar explicații parțiale și potențiale: parțiale în sensul în care ele identifică și izolează doar anumiți factori ce contribuie la fenomenul de explicat, iar potențiale pentru că ne livrează informații doar despre lumi și mecanisme posibile.

După cum sugerează discuția anterioară nu putem identifica în mod clar o explicație bine articulată în spatele acestor modele. Independent de acest lucru, ele ne oferă însă un fel de înțelegere asupra situației investigate. A nega acest lucru ar fi total contraintuitiv și ar sfida practica științifică. Această formă de înțelegere pare însă a fi una non-explicativă, una ce nu rezultă în urma unei explicații explicite bine articulate. În acest context pare de aceea plauzibil să facem recurs la o sugestie a lui Peter Lipton¹⁹ în care se pledează pentru considerarea unor asemenea forme de înțelegere.

4. ÎNȚELEGEREA NON-EXPLICATIVĂ

În această secțiune vom introduce pe scurt argumentația lui Lipton. Argumentul său principal pleacă de la o mișcare de delimitare față de tradiția reductivistă. El propune ca în loc de a identifica înțelegerea cu explicația, precum în teoria explicației ca unificare a lui Friedman sau Kitcher, să o indentificăm mai curând cu anumite beneficii cognitive pe care explicațiile ni le oferă. Aceste beneficii sunt explicitate în termeni ce implică fie o cunoaștere a necesității, fie a cauzalității, a posibilității sau a unității prezente în situația investigată. Se poate astfel remarca că unele teorii ale explicației au considerat aceste caracteristici ca fiind centrale și au articulat în jurul lor demersuri reductiviste. Al doilea pas al argumentului propune o ipoteză îndrăznească, și anume ideea de a putea obține astfel de beneficii cognitive și în alte moduri decât prin explicații. Această mișcare deschide posibilitatea înțelegerii non-explicative.

Pentru a da substanță afirmațiilor sale Lipton ne propune o serie de exemple care constituie asemenea modalități non-explicative de a obține aceste beneficii cognitive. Astfel, în cazul cauzalității putem obține informație cauzală și, prin urmare, o anumită înțelegere a relațiilor cauzale instanțiate într-o situație prin imagini și reprezentări sau modele vizuale sau prin manipularea directă a unor sisteme. Lipton menționează cazul planetariului pe care, observându-l direct, i-a permis să înțeleagă mișcarea retrogradă a planetelor. În unele cazuri această înțelegere se

¹⁸ T. Grune-Yanoff, P. Weirich, *The Philosophy and Epistemology of Simulation: A Review*, *Simulation & Gaming* 41, 2010, p. 20–50.

¹⁹ P. Lipton, *Understanding without explanation*. În: HW de Regt, S. Leonelli, K. Eigner (eds) *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009, p. 43–63.

obține prin cunoașterea tacită; este și cazul aceleia obținută prin manipularea efectivă a sistemelor. Manipularea directă a unui model sau sistem induce acel simț al interacțiilor cauzale existente fără a fi nevoie de o articulare explicită, deci o explicație formulată explicit. Chiar dacă nu toată informația care se obține prin manipulare induce înțelegere reală în contextul intereselor cognitive ale investigatorului, o parte din ea contribuie la acest lucru în mod adecvat sau joacă un rol major în înțelegerea cauzală.

În cazul necesității exemplele invocate sunt și mai ingenioase. Ele se referă la argumente de un anumit gen existente în teoretizarea științifică. Lipton menționează argumente precum cele de optimizare, de simetrie sau scenarii argumentative imaginare – așa-numitele *thoughts experiments* (*Gedankenexperimente*). Asemenea argumente, deși nu sunt explicații propriu-zise, pot identifica necesitatea considerării unui element, a calificării sale sau a relației cu alte elemente. Lipton invocă ca exemplu concret argumentul lui Galileo Galilei ce arată independența accelerației gravitaționale față de masa unui corp, argument prin care se induce înțelegerea necesității acestei independențe printr-un fel de demonstrație *ad absurdum*²⁰.

În cazul beneficiului ce ne-ar da o înțelegere a unității, Lipton invocă genul de exemplare kuhnienne care instanțiază asemenea modalitate non-explicativă. Relațiile de similaritate ce sunt induse prin aceste exemplare forjează unitatea structurală a fenomenelor și domeniului și oferă o înțelegere indusă prin analogii, nu prin explicații.

În cazul cunoașterii posibilităților înțelegerea se poate obține prin explicații posibile doar, ce pot să fie chiar și false. Aici se concentrează și interesul nostru întrucât modelele ABM intră cel mai probabil în acest registru. Voi prezenta mai detaliat argumentarea ce privește beneficiul legat de cunoașterea posibilităților și voi sugera niște amendamente și posibile extensii.

Argumentarea lui Lipton insistă pe idea că explicația potențială nu oferă doar o înțelegere a unei lumi posibile, ci și înțelegerea lumii actuale. Acest lucru ia forma informației modale pe care ne-o poate da asupra mecanismului actual. O asemenea informație ne poate arăta cum mecanismul actual aparține unei anumite clase de mecanisme²¹ sau poate identifica un anumit grad de contingență al mecanismului actual sau din contră, un anumit grad de necesitate. Explicațiile potențiale îmbunătățesc înțelegerea capacităților actuale, ale puterilor sau relațiilor cauzale prezente în mecanismul actual; și chiar dacă nu descriu în mod real mecanismul actual ele ne pot da o „informație oblică” despre fenomenul în cauză.

²⁰ Experimentul mental al lui Galileo propune să ne imaginăm că ar exista o dependență, ceea ce ar duce la o contradicție când ne gândim la căderea a două corpuri de greutate diferite legate între ele cu o sfoară; pe de o parte, sistemul ar trebui să accelereze, căci greutatea totală se însumează, iar pe de altă parte, corpul cel mai greu ar trebui să fie încetinit prin legătura cu cel mai ușor.

²¹ Exemplul selecției naturale a lui Darwin este invocat de Lipton, fiind introdus prin referință la selecția artificială.

Voi menționa pe scurt câteva observații și amendamente la modul în care Lipton argumentează în acest caz. O primă observație este aceea că Lipton consideră doar un anumit tip de explicație – cel prin mecanisme (cauzale). Este de aceea interesant de extins o asemenea analiză și în cazul explicațiilor posibile de alt tip. Dar restrângându-ne doar la argumentația lui Lipton, o primă reacție este legată de faptul că argumentul său se concentrează doar pe o anumită direcție – evidențierea faptului că o explicație posibilă livrează doar informație modală asupra mecanismului actual. Acest lucru se vedește limitat cel puțin sub două aspecte. Primul e faptul că reține o raportare la mecanismul actual, deci la explicația actuală, iar în felul acesta demersul devine vulnerabil la un anumit gen de critică din partea reducționiștilor (cel mai explicit este articulat de Khalifa și va fi discutat ulterior). Al doilea aspect e legat de faptul că beneficiile pe care explicațiile potențiale ni le dau nu sunt reductibile doar la informația modală asupra mecanismului actual. Ele ne dau informație despre situația investigată și despre modalitatea de a continua investigația și de a o direcționa și nu neapărat constrâns de cunoașterea mecanismului actual. Voi reveni asupra acestui lucru pe un exemplu concret în contextul respingerii criticii reducționiste a lui Khalifa, într-o secțiune următoare.

Particularizând această sugestie la cazul modelelor ABM, putem accepta sugestia informației modale pe care ne-o pot da asupra mecanismului actual în termenii descriși de Lipton chiar dacă acest lucru nu este direct evident. Mai curând însă putem afirma că aceste modele ne livrează beneficiile și în registrul cunoașterii necesității sau al cauzalității menționate anterior. Astfel, ele ne pot convinge de necesitatea includerii unei componente în simularea pe care o realizăm, element fără de care nu am mai obține patternul emergent. Prin explorarea spațiului de valori ale parametrilor și al influenței asupra patternului emergent un astfel de model ne induce și o înțelegere a relațiilor cauzale. De aceea restrângerea beneficiilor cognitive doar la informația modală asupra mecanismului actual pare să nu surprindă în mod adecvat cazul modelelor ABM ca scenarii explicative potențiale.

5. RESPINGEREA CRITICILOR ADUSE ÎNȚELEGERII NON-EXPLICATIVE – CRITICA LUI STREVENs

O primă critică pe care o voi pune în discuție este aceea a lui Michael Strevens. Strevens nu și-a articulat însă critica într-un singur articol sau demers unitar argumentativ; el a sugerat în diferite locuri răspunsuri la provocările pe care exemplele lui Lipton le ridică în special în privința teoriei sale²². Întrucât teoria sa este una reducționistă aceste reacții se dovedesc a fi nu doar o respingere a posibilelor direcții de atac, ci și o respingere critică a concepției non-reducționiste.

²² Sugestiile sunt expuse în M. Strevens, *No understanding without explanation*, Studies in History and Philosophy of Science Part A, 44(3), 2013, p. 510–515.

Teoria lui Strevens (numită de el și ‘simple view’) stipulează că: „an individual has scientific understanding of a phenomenon just in case they grasp a correct scientific explanation of that phenomenon”²³. Verbul *grasp* e greu de surprins în română, dar și în engleză prezintă o sinonimie parțială cu a înțelege. Strevens evită circularitatea definiției prin calificarea lui *grasping* ca fiind alt tip de înțelegere decât înțelegerea de tip de-ce? (‘understanding-why’). *Grasping* presupune două lucruri: primul constă într-o înțelegere-că (‘understanding-that’) – ce reprezintă un alt tip de înțelegere decât cea inițială – care implică înțelegerea (*grasping*) că starea de fapt e reprezentată de propoziții; al doilea presupune înțelegerea (*grasping*) că structura explicativă e instanțiată de către propozițiile ce constituie explicația.

Strategia lui Strevens privind exemplele lui Lipton este una directă, care afirmă că avem o înțelegere genuină atâta timp cât aceste forme sunt acoperite sau, cu alte cuvinte, au în fundal o explicație corectă. Întrucât în cazurile menționate explicațiile nu sunt explicit articulate, Strevens este nevoit să relaxeze condițiile stricte ale teoriei sale. Astfel, în cazul înțelegerii cauzale prin cunoaștere tacită el admite că nu trebuie neapărat ca subiectul să poată articula acea explicație corectă, ci o poate avea și implicit. În anumite cazuri pare suficient să înțelegem (*grasp*) doar anumite părți ale explicației corecte și nu neapărat întreaga explicație. Astfel, în cazul argumentului lui Galileo Galilei ar fi vorba doar de *cuprinderea* (înțelegerea parțială) unor „principii preteoretice psihologic operative” ce ne poate induce înțelegerea genuină respectivă.

Problema majoră pe care o întrevăd e legată de modul în care asemenea modalități non-standard pot fi integrate teoriei sale. Strevens nu oferă nici o clarificare ulterioară, iar sugestiile sale ridică mari semne de întrebare. Se pot vedea deja anumite tensiuni care duc la incongruențe în teoria sa. Astfel relaxarea teoriei prin admiterea explicațiilor implicite sau a unor intuiții pre-teoretice (din cuprinderea unor principii) periclitează identitatea explicațiilor corecte, a structurii lor propoziționale explicite. Sau s-ar putea acuza o nedeterminare în cazul în care două explicații diferite au în comun părți ce sunt *cuprinse* (*grasp*) în accepțiunea lui Strevens și atunci s-ar ridica problema care dintre explicații este cea care produce înțelegerea. Astfel de întrebări deschise fac ca soluțiile sale să nu fie pertinente, iar încercarea sa de a reduce formele non-explicative de înțelegere la una explicativă rămâne neacoperită.

În cazul modelelor ABM s-ar putea invoca și un alt tip de înțelegere pe care Strevens îl menționează. Este vorba de înțelegerea-cu (understanding-with) pe care Strevens o descrie ca o a treia specie diferită de înțelegere ce apare în contextul folosirii unei teorii sau unui model. Obiectul acestei înțelegeri este însă o teorie, un model sau un construct teoretic, și nu fenomenul în sine; mai concret a înțelege-cu (ajutorul) fizicii newtoniene înseamnă abilitatea de a cuprinde un set de explicații

²³ M. Strevens, *op. cit.*, p. 510.

newtoniene care sunt corecte în sensul corectitudinii interne. Corectitudinea internă e realizată prin îndeplinirea condițiilor interne, reiterând astfel într-o formă analogică o distincție pe care Hempel o făcea între condițiile logice și cele empirice (ce impuneau validare empirică) pe care trebuie să le îndeplinească o explicație.

Dacă luăm în calcul acest lucru observăm că acest tip de înțelegere se dovedește a nu fi adecvat. Nu doar că nu privește înțelegerea unui fenomen, dar nici măcar nu se poate aplica la cazul modelelor ABM. Motivul principal este că aceste modele nu produc un set de explicații precum în cazul unei teorii sau a unui model teoretic pe care un subiect le poate *cuprinde/înțelege*. Deși implică derivări succesive, acest proces este „epistemic opac” (după cum se exprimă Humphreys), căci ele nu pot fi urmărite de un subiect uman precum derivările din rezolvarea unor ecuații dintr-un model teoretic.

În urma discutării poziției lui Strevens putem afirma că ea nu reușește să propună critici bine articulate care să justifice respingerea înțelegerii non-explicative. Sugestiile lui Strevens au mai curând un statut defensiv, încercând să ecraneze propria sa teorie de consecințele exemplurilor lui Lipton. În urma acestui demers rămân însă o mulțime de întrebări deschise pentru care nu se întrevăd soluții în cadrul teoriei sale.

6. RESPINGEREA CRITICILOR ADUSE ÎNȚELEGERII NON-EXPLICATIVE DE CĂTRE KAREEM KHALIFA

O poziție critică mult mai bine articulată, exprimată în două articole separate, o are Kareem Khalifa²⁴. Primul articol e dedicat criticii pozițiilor antireducționiste în general, și fără a face referire la înțelegerea non-explicativă autorul își construiește argumentul ca o respingere a tuturor teoriilor despre înțelegere propuse la acel moment ca putând fi subsumate poziției reductivistice și reduse la o epistemologie a cunoașterii explicative. În al doilea articol Khalifa pune în discuție chiar propunerile lui Lipton. Acestea sunt discutate din perspectiva poziției sale, pe care o denuște *idealism explicativ*. Ea afirmă că idealul înțelegerii e cunoașterea explicativă sau tradusă direct cu referire la formele non-explicative de înțelegere se susține că ele trebuie să fie „validate” (assessed) prin cât de bine reproduc înțelegerea rezultată din explicații corecte. Voi analiza în detaliu strategia lui Khalifa și mă voi concentra în special pe modul în care respinge înțelegerea prin explicații posibile.

Argumentația sa conține două mișcări distincte. În prima ni se oferă o clarificare din proprie perspectivă a cadrului general statuat în teza inițială (numită de Khalifa *Asumpția lui Lipton*) pe care îl presupune demersul lui Lipton, iar în a

²⁴ În K. Khalifa, *Inaugurating Understanding or Repackaging Explanation?*, *Philosophy of Science* 79, 2012, p. 15–37; și K. Khalifa, *The Role of Explanation in Understanding*, *British Journal for Philosophy of Science* 64, 2013, p. 161–187.

doua se avansează o „strategie argumentativă generală” care e aplicată la fiecare exemplu oferit de Lipton. În a doua parte mă voi concentra doar pe exemplul explicațiilor posibile. Prima clarificare e propusă ca o explicitare a tezei inițiale a lui Lipton privind identificarea înțelegerii cu beneficiile cognitive pe care o explicație ni le dă și nu cu explicația propriu-zisă. Această explicitare stipulează că în cazul cunoașterii faptului că un beneficiu *b* constituie o înțelegere a unui fenomen *p*, atunci *există* o explicație *e* corectă a lui *p* astfel încât cunoașterea faptului că *e* explică *p* implică cunoașterea lui *b*.²⁵

Ce se poate observa la această citire a Asumției lui Lipton este nota puternic existențială pe care Khalifa o adaugă (marcată de mine prin sublinierea termenului *există*) ce face ca această clarificare să impună o lectură nejustificată. Ea impune existența unei explicații în cazul fiecărei înțelegeri, ceea ce nu rezultă din formularea lui Lipton. Mai mult, această lectură se mișcă în direcție opusă intenției lui Lipton – de a decupla explicația de înțelegere prin crearea acelui spațiu între ele. Khalifa introduce astfel de la bun început o distorsiune în interpretarea lui Lipton, o citire inversă pe care nu o poate justifica în totalitate și prin care își poate construi contraargumentația în modul cel mai direct.

Pentru a-și justifica totuși lectura el invocă propria poziție – cea a idealismului explicativ – singura care ar face plauzibilă această citire, dar și faptul că aceasta poate explica asimetria dintre cazuri de înțelegere non-explicativă autentică și cazuri de înțelegeri greșite, înțelegeri eronate, fără o acoperire reală în economia demersului științific și care pot apărea prin folosirea modalităților non-explicative în mod arbitrar. Într-o secțiune scurtă el prezintă câteva exemple de astfel de înțelegeri eronate fără explicație (‘misunderstanding without explanation’) ce sunt niște construcții ad hoc. Totuși, în menționarea acestor forme deviante Khalifa e precaut și admite că am putea identifica o oarecare valoare a înțelegerii și aici. Dacă am reformula favorabil sugestiile lui Khalifa am putea spune că el vrea să indice faptul că existența unei explicații și înțelegeri aferente constituie o garanție în fața acestor forme deviante. Acest lucru nu este suficient în a justifica interpretarea existențială tare pe care Khalifa o dă Asumției lui Lipton. Khalifa recunoaște în mod direct în alt loc din articol²⁶ că această interpretare este doar una particulară, celelalte implicând inexistența unei explicații sau necunoașterea ei la un moment dat, fiind la fel de posibile.

În secțiunea intitulată „Cum să interpretăm exemplele lui Lipton” Khalifa propune strategia sa argumentativă ce stă sub teza propusă: Teza Superiorității

²⁵ „If knowing that *b* constitutes understanding of *p*, then *there exist* a correct explanation *e* of *p* such that knowing that *e* explains *p* entails knowing that *b*” în K. Khalifa, *The Role of Explanation in Understanding*, British Journal for Philosophy of Science 64, 2013, p. 166.

²⁶ În K. Khalifa, *op. cit.*, p. 170 se afirmă “one could hold Lipton’s Assumption while claiming that an explanation exists that provides at least as much understanding as its non-explanatory counterpart, or that certain forms of understanding without explanation have no explanatory counterparts because correct explanations are unknowable.”

Explicației (SET). Ea afirmă că orice înțelegere rezultată printr-o modalitate diferită de o explicație constituie doar o „submulțime” a celei oferită prin explicație. Cu alte cuvinte o explicație ne oferă o înțelegere mai mare decât oricare dintre modalitățile non-explicative și le include pe acestea. *Strategia argumentativă* pe care o propune în continuare are ca scop articularea unei gradații și aplicarea ei în fiecare dintre exemplele lui Lipton pentru a arăta superioritatea înțelegerii prin explicație.

În cazul explicațiilor potențiale și a cunoașterii posibilităților ca beneficiu cognitiv, Khalifa apelează la o anumită teorie ca să realizeze măsura necesară comparării înțelegerilor. Prin invocarea teoriei lui Woodward²⁷ și a ideii că o explicație trebuie să ne permită să răspundem la întrebări de genul „ce s-ar întâmpla în cazul în care lucrurile ar fi fost diferite?” (‘what-if-things-had-been-different’ questions) sau întrebări-w (w-questions), se obține o măsură cantitativă. Răspunsurile iau forma inferențelor contrafactuale, iar relația de includere dintre mulțimile lor reflectă superioritatea unei înțelegeri în fața alteia. Prin urmare, în cazul unei explicații potențiale mulțimea inferențelor contrafactuale ce constituie răspunsuri la întrebările-w va fi inclusă în mulțimea generată pe baza explicației actuale. Astfel o explicație actuală ne-ar da o înțelegere mai mare decât oricare explicație potențială a aceluia fenomen.

Veriga cea mai problematică din strategia sa argumentativă pare să fie pasul în care afirmă că dacă un subiect S* cunoaște explicația actuală, cunoaște și toate răspunsurile la întrebările-w pe care un alt subiect S le poate da având o înțelegere doar printr-o explicație potențială. Acesta s-ar traduce și în relația de incluziune dintre mulțimile de inferențe contrafactuale ce constituie răspunsuri la întrebările-w. Este însă puțin probabil ca o asemenea relație de incluziune să existe, având în vedere că din punct de vedere epistemic nu e plauzibil ca cel care cunoaște explicația actuală să aibă și o cunoaștere a tuturor posibilităților, deci să cunoască și toate explicațiile potențiale și inferențele contrafactuale ce derivă din acestea.

Două aspecte suplimentare fac ca argumentația lui Khalifa să piardă din plauzibilitate. Unul este legat de faptul că înțelegerea este mai mult decât cunoaștere (precum au subliniat mulți autori²⁸); ea implică un sens global, holist asupra cunoștințelor, un mod de a pune împreună cunoștințele, de a le unifica și de a configura cunoașterea într-un anumit fel. Diferite explicații reconfigurează informația în moduri diferite iar acest lucru e reflectat în inferențele contrafactuale diferite. Al doilea aspect a fost invocat recent în dezbaterile tematice înțelegerii. Este vorba de relevanța acestor inferențe pentru extinderea cunoașterii, productivitatea lor în a deschide noi direcții de investigație, de a avansa cercetarea. Recent de Regt & Gijsbers²⁹ au argumentat că înțelegerea este strâns legată și de eficacitatea și

²⁷ J. Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, New York: Oxford University Press, 2003.

²⁸ De exemplu P. Kosso, *Scientific Understanding*, *Foundations of Science* 1, 2007, p. 173–188.

²⁹ H. W. de Regt, V. Gijsbers, *How false theories can yield genuine understanding*. În: G. Stephen, C. Baumberger, S. Ammon (ed.) *Explaining understanding: New perspectives from epistemology and philosophy of science*. Routledge, London, 2016.

succesul științific pe care le generează, de tendința de a produce rezultate științifice valoroase precum predicții corecte, aplicații practice și idei valoroase pentru agenda cercetării viitoare. Acest aspect pune sub semnul întrebării o evaluare cantitivistă restrânsă la numărul de inferențe pe baza unei explicații. Caracteristicile acestea ale înțelegerii nu pot fi reprezentate doar prin mulțimea de inferențe contrafactuale locale, limitate doar la o explicație.³⁰

Khalifa discută direct exemplele lui Lipton și ne vom rezuma doar la unul dintre ele. Lipton ne provoacă să ne imaginăm un meci de box aranjat între doi jucători, A și B. B este mult mai bun decât A, dar ei se înțeleg ca în runda a 10-a B să cadă simulând un knock-out. Doar că într-o rundă anterioară A chiar nimerește o lovitură norocoasă și își doboară adversarul. Lipton afirmă că și cel care cunoaște doar cauza potențială, adică aranjamentul făcut, și nu pe cea reală, lovitura norocoasă, are o înțelegere asupra victoriei lui A. Pentru Khalifa (și Strevens) acest lucru nu e admisibil. Din perspectiva lui Khalifa cel care cunoaște cauza actuală are o înțelegere superioară. În schema sa argumentativă înțelegerea din explicația potențială ar trebui să rezulte din cea asupra celei actuale prin mulțimea inferențelor contrafactuale aferente. Acest lucru nu e însă posibil decât dacă presupunem în prealabil că această cunoaștere rezultată din explicația actuală o implică și pe aceea din explicația potențială. Însă cel care cunoaște cauza reală nu e necesar să o cunoască și pe cea posibilă.

Se poate remarca în acest caz și modul în care cele două aspecte amintite mai sus fac implauzibilă strategia lui Khalifa. Explicația potențială ce invocă aranjamentul ca fiind cauza victoriei are cu totul alte implicații; astfel, considerentele legate de măsurirea meciului deschid cu totul altfel de perspective de extindere a cunoștințelor și aduc în discuție implicații de altă natură (etica sportului, reglementarea practicării lui corecte etc.) decât explicația reală a loviturii norocoase. Pe deasupra, se poate afirma că explicația posibilă are consecințe mai bogate și este, în acest sens, contrar tezei principale a lui Khalifa, mai mare decât rezultată prin explicația actuală (care invocă doar hazardul). Putem astfel afirma că strategia critică articulată de Khalifa eșuează până și în a reda exemplele lui Lipton – ceea ce în fond constituia și dezideratul principal al demersului său.

7. PERSPECTIVE PENTRU O AGENDĂ VIITORE

În urma discuției anterioare, putem spune că nu există motive bine întemeiate de a respinge formele de înțelegere non-explicative. Se poate ridica atunci întrebarea cum am putea continua investigarea unor asemenea forme dincolo de sugestiile inițiale ale lui Lipton. De aceea, înainte de a încheia, aș vrea să schițez

³⁰ Deși s-ar putea lua în considerare o extindere a ideii inferențiale, o relație strictă de incluziune ar fi greu de văzut între asemenea mulțimi total diferite.

câteva direcții ce par pertinente în acest moment și merită a fi explorate. Ele identifică un set minim de puncte pe o agendă de lucru.

Discutarea ideilor lui Lipton a sugerat deja anumite amendamente și direcții spre care cercetătorii interesați pot să se orienteze. Probabil cel mai important e legat de o articulare mai clară a beneficiilor cognitive ce rezultă în urma folosirii unor mijloace non-explicative. Calificarea lor ca tipuri de cunoaștere – a cauzalității, a necesității sau posibilității – rămâne încă într-un registru prea general. Ba mai mult, în mod uzual, după cum am constatat în cazul modelelor ABM, un asemenea mijloc nu ne oferă doar un singur tip de cunoaștere dintre cele menționate. O asemenea înțelegere va avea contribuții în mai multe direcții și, pe lângă necesitate, vom afla și despre unificare sau cauzalitate etc. Este de aceea de dorit o modalitate mai clară de a articula beneficiile folosirii unor asemenea mijloace non-explicative. Acest lucru va pune mai clar în evidență și natura înțelegerii astfel obținute și caracteristicile ei.

Fără a teoretiza în privința înțelegerii prin mijloace diferite de cea aferentă explicațiilor, există deja propuneri de asemenea caracterizări ale beneficiilor oferite. Pentru cazul modelelor ABM în sociologie, Ylikoski³¹ ne-a oferit o analiză a contribuției lor. Concepția sa față de înțelegerea științifică este însă una reductivistă, în mare măsură luând ca abordare de referință teoria lui Woodward despre explicația științifică. El identifică înțelegerea cu totalitatea inferențelor contrafactice ca răspunsuri la întrebări-*w*³², dar acest lucru nu ridică piedici în sugestia pe care vreau să o fac. Analiza beneficiilor pe care Ylikoski le identifică ca fiind livrate de modelele ABM în economia investigației științifice poate fi văzută separat de concepția sa asupra înțelegerii. De altfel, și autorul se delimitează într-o notă de subsol de afirmația că toate modelele ABM ar produce înțelegere explicativă.

Ylikoski identifică trei contribuții majore la înțelegerea sociologică. Un prim beneficiu e legat de faptul că modelele ABM în sociologie sporesc înțelegerea noastră prin faptul că ne forțează să fim mai expliți cu privire la presupunerile pe care le adoptăm când ne construim modelul. Se facilitează astfel evaluarea lor din punct de vedere al consistenței, al realismului și al relevanței asumpțiilor pe care se bazează. Acesta este un mare avantaj în comparație cu modelele analitice, unde, în genere, presupunerile inițiale rămân impicite. Un al doilea beneficiu privește creșterea siguranței inferențelor pe care le facem. Prin folosirea modelelor ABM noi externalizăm posibilitatea de a face inferențe și o amplificăm în acest fel. Acest lucru i-a făcut pe unii filosofi³³ să plaseze ABM în cadrul cogniției extinse. Nu în ultimul rând modelele ABM ne permit să extindem genul de inferențe contra-

³¹ P. Ylikoski *Agent-Based Simulation and Sociological Understanding*, Perspectives in Science 22, 2014, p. 318–35.

³² Ylikoski nu susține însă o teză ca cea a superiorității înțelegerii explicative precum Khalifa.

³³ A. Toon, *Where is the understanding?*, Synthese, vol. 192, no. 12, 2015, p. 3859–3875.

factuale și să vedem ce se întâmplă în cazul în care lucrurile ar sta altfel iar condițiile sunt altele.

O astfel de analiză, ce traduce în contribuții explicite beneficiile obținute prin mijloace diferite de explicație, se poate contextualiza în diferite domenii ale științei în care modelele ABM se aplică. Ele articulează în termeni concreți ai investigației științifice înțelegerea obținută. Prin articularea în mai multe situații a unei astfel de analize se poate apoi încerca evidențierea unor caracteristici mai generale comune acestor situații.

O problemă importantă ignorată până acum e legată de relația acestor mijloace non-explicative și a înțelegerii pe care el ne-o oferă cu explicațiile explicit articulate și înțelegerea rezultată din ele. O relație de subordonare sau o teză ce susține superioritatea ultimei trebuie clarificată fără însă a susține un program strict reduționist. E de dorit să se poată pune în evidență valoarea înțelegerii prin mijloace non-explicative și rolul important pe care aceasta o poate juca în investigația științifică. O direcție de cercetare plauzibilă ar urmări să clarifice modul în care asemenea înțelegeri contribuie la construirea explicațiilor și a înțelegerii prin explicații. Acest teritoriu se dovedește încă virgin, iar autorii angajați în dezbateră tematicii înțelegerii științifice au evitat în genere abordarea subiectului. Deși am putea spune că reductiviștii au încercat să o abordeze, accentul abordării lor a fost pus pe susținerea subsumării sau reducerii totale la tipul înțelegerii explicative. În scopul susținerii autonomiei subiectului, poziția adversă a evitat abordarea problemei. O abordare pertinentă a ei ar trebui de aceea să depășească această diviziune și să recunoască contribuția valoroasă din fiecare tabără.

O ANALIZĂ A DISTINCȚIEI DINTRE ȘTIINȚĂ CA ACTIVITATE ȘI ȘTIINȚĂ CA REZULTAT

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Abstract. Science is both the road to knowledge and the totality of knowledge accepted as such by the specialists of the scientific communities. Starting from a first distinction, between science and pseudo-science applicable in practical domains and concrete situations that indicate science rather as a practical result, the paper identifies a battery of criteria brought to the fore to describe and nuance the proposed distinction (activity vs. result): the criterion of education, the criterion of exemplars, the criterion of incommensurability, the criterion of systematicity, discovery and justification, the criterion of scientific progress, and the ontological criterion.

Keywords: science as activity, science as result, scientific progress.

1. CE CONTEAZĂ DREPT ȘTIINȚĂ?

Știința este deopotrivă drumul spre cunoaștere și totalitatea cunoașterii care este acceptată ca atare de specialiști. Din perspectiva lui Thomas Kuhn știința este totalitatea cunoașterii, adică „fapte, teorii și metode”¹: știința „normală”² este reprezentată de paradigma științifică curentă (spre exemplu, modelul sistemului solar heliocentric), iar știința în general este totalitatea paradigmelor științifice fiecare cu statutul și rolul său în istoria științei, nuanțat în timp (de la modelul Pământului susținut de elefanți și până la modelul considerat științific astăzi), între care numai paradigma științei „normale” este și model de științificitate, cu rol de educator pentru oamenii de știință și cu rol de creator de cunoștințe științifice noi. Pentru Karl Popper știința este cunoaștere acumulată.³ Istoria științei, teoriile, metoda științifică își au relevanța în virtutea rolului pe care îl joacă în descoperirea erorii, a falsului. Știința este acel demers prin care se identifică, se verifică, se validează și se acumulează cunoașterea. Din perspectiva lui Popper putem discerne între „lumi” ale cunoașterii: lumea obiectivă a cunoașterii, interesată de conținutul logic al teoriilor, implicațiilor, presupunerilor implicate și validate în demersul

¹ Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere și studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Științifică și Enciclopedică, p. 51.

² *Ibidem*.

³ Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Routledge, 1992.

științific, lumea subiectivă a cunoașterii, interesată de trăirile conștientizate și procesele asociate acestora și „lumea a treia a cunoașterii”, o „cunoaștere moștenită”, verificată, păstrată și catalogată în bazele de date.⁴

Filosofia științei ne arată strânsa conexiune dintre știință ca activitate și știință ca rezultat. Totuși, această analiză ne conduce la o serie de criterii în raport cu care știința se dovedește a fi mai degrabă activitate științifică, în timp ce conform altor criterii știința se dovedește mai degrabă rezultat.

Meditând asupra statutului important al științei în societățile contemporane putem distinge între știință ca activitate și știință ca rezultat prin intermediul unei alte distincții interesante și anume aceea dintre știință și pseudoștiință. Distingând între știință și pseudoștiință se poate continua activitatea științifică mai degrabă practică, adică, mai degrabă rezultat, dintr-o serie de domenii importante, cum ar fi domeniul medical sau domeniul investigației juridice. Și demarcația dintre știință și pseudo-știință este posibilă⁵ (conform criteriilor următoare: 1. nu este științifică, spre exemplu, nu se bazează pe fapte, teorii și metode și 2. reprezentanții încearcă să creeze totuși impresia că este vorba despre știință)⁶ însă extrem de dificilă considerând în special caracterul heterogen al metodologiei științifice, după cum arată Laudan.⁷ Totuși, după părerea noastră, această respingere a distincției dintre știință și pseudo-știință în temeiul heterogeneității metodologiei științifice nu este decât o confirmare a perspectivei kuhniene, a succesiunii paradigmatelor științifice și a incomensurabilității științei. Considerăm însă așa cum consideră și Hansson că orice distincție poate fi descrisă dacă se identifică acele criterii suficiente și necesare, relevante în corelație cu specificul disciplinar.⁸

2. CRITERII RELEVANTE PENTRU DISTINCȚIA DINTRE ȘTIINȚĂ CA ACTIVITATE ȘI ȘTIINȚĂ CA REZULTAT

Activitatea științifică este în mod fundamental o activitate epistemică: de conceptualizare și reconceptualizare în toate etapele procesului științific orientată spre descoperirea și probarea adevărului. Ca activitate epistemică, din perspectiva specialiștilor în filosofia științei, știința este în primul rând efort de conceptualizare, singurul care poate guverna semnificativ din punct de vedere epistemic atât

⁴ Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 73–74.

⁵ Sven Ove Hansson, „Defining Pseudoscience”, *Philosophia Naturalis*, no. 33, 1996, p. 169–176.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Larry Laudan, „The demise of the demarcation problem”, în R.S. Cohan and L. Laudan (editori), *Physics, Philosophy, and Psychoanalysis*, Dordrecht, Reidel, 1983, p. 111–127.

Sven Ove Hansson, „Defining pseudoscience and science”, în Pigliucci and Boudry (editori), *Philosophy of Pseudoscience. Reconsidering the demarcation problem*, Chicago, Chicago University Press, 2013, p. 61–77.

dimensiunea de activitate, cât și pe aceea de realizare, actualizare sau concretizare a activității prin rezultate. Efortul de conceptualizare menționat are rolul primordial de a identifica în mod corect, relevant, precis „problemele” științifice. Domeniul larg al cunoașterii (disciplinare, trans- și interdisciplinare) are ca repere delimitatoare (care nu limitează) problemele identificate și soluțiile acceptate pentru acele probleme.

Ceea ce este specific specialiștilor este o înțelegere profundă a unei sume de aspecte: necesitatea conceptualizării și a reconceptualizării în știință, centralitatea acestui demers, o cultură a conceptualizărilor din domeniu, conștiința caracterului fragmentar al cunoașterii științifice (fragmentat de perspective de analiză, metodologii, paradigme și comunități științifice) și al jocului de contexte („al descoperirii”, „al justificării” etc.) în demersul științific.

Perspectiva filosofiei științei ne sugerează raportări interesante care ne ajută să evidențiem aspecte particulare, relevante în ceea ce privește dihotomia activitate-rezultat propusă. Criteriile luate în considerare aici sunt: criteriul educației științifice în strânsă corelație cu criteriul exemplificării științifice, criteriul incomensurabilității, criteriul sistematicității, descoperirii sau justificării, criteriul progresului științific, criteriul ontologic și criteriul socialității științei.

Criteriul 1: Știința ca activitate din perspectiva educației științifice. Activitatea științifică presupune creșterea abilității și a expertizei tinerilor „ucenici”, predarea unor abilități și competențe, însușirea unor abilități și competențe, predarea și însușirea unor metode de cercetare, precum și, predarea și însușirea abilităților și competențelor de operare a instrumentelor științifice complexe. Educația științifică reprezintă o parte importantă din știință înțeleasă ca activitate și o bună parte din știința normală despre care vorbea Thomas Kuhn, adică, o parte substanțială din „așezarea”, consacrarea și dezvoltarea paradigmatelor științifice. Fără a reduce demersul științific la conceptualizarea întemeietoare pentru constituirea și validarea paradigmatelor științifice, aceasta reprezintă „laboratorul invizibil” al cunoașterii, iar activitatea educațională evidențiază, spre exemplu, faptul că filosofia științei produce terorii și definește cadre ale cunoașterii care evidențiază conceptualizările paradigmatică și transformările conceptuale definitorii pentru paradigmele acceptate și pentru paradigmele novatoare. Educația științifică ar trebui să includă studiul istoric al disciplinei. Studiul istoric poate evidenția „competiția între fragmente ale comunității științifice” și „contextul descoperirii”⁹ elementului științific, dar nu pe cel „al justificării”¹⁰.

Educația științifică are un caracter comprehensiv și inclusiv al totalității „corpurilor” de cunoaștere (descrise de anumite cadre paradigmatică la care ne-am referit mai sus), o cunoaștere testabilă și care trece proba falsificabilității așa cum arată Karl Popper.

⁹ Thomas Kuhn, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰ *Ibidem.*

Educația științifică presupune de asemenea un proces de conștientizare a dificultăților asociate problemei obiectivității științifice. În acest sens putem considera Teorema lui Thomas ca pe o contribuție (sociologică, dat fiind că sociologul W. I. Thomas a publicat această teoremă în 1928) la educația științifică a studenților. Această teoremă arată că realitatea obiectivă poate conta mai puțin decât *percepția* asupra realității, a persoanei care face aprecieri cu privire la acea realitate. Cazurile în care ofițerii de poliție împușcă un suspect care părea că duce mâna la o armă, dar de fapt dorea să scoată din buzunar telefonul mobil sunt mai numeroase decât am crede. Educația științifică evidențiază aspectul de activitate al științei.

Criteriul 2: Știința ca activitate din perspectiva exemplificării și a explicitării științifice. După cum arătam la conferința CRIFST 2016, intitulată „Exemplul și dovada” într-o comunicare intitulată „Considerații despre incomensurabilitatea exemplului”¹¹ cunoașterea se bazează pe exemplificare. Exemplul este implicat în cunoașterea procedurală (cum se face?), în explicarea lucrurilor, sau în evidențierea unui model, ori a unor caracteristici definitorii pentru o clasă de obiecte, exemplul fiind *world view*, *gestalt*, paradigmele științifice (definite ca exemple standard¹²) și manualele fiind în mare măsură îndatorate exemplificării. Din această perspectivă, știința este o activitate (de exemplificare) orientată spre rezultat (exemplul).

Exemplele sunt o măsură a forței descriptiv-explicativ-predictive a paradigmatelor și a științei ca activitate, în general. Într-o altă lucrare am tratat semnificația exemplelor Gettier, numite astfel după Edmund Gettier (1963) care dovedește faptul că echivalența dintre *justified true belief* și cunoaștere nu se susține în suficiente cazuri, pentru a pute fi pusă la îndoială.

Tot din perspectiva forței explicativ-predictive a exemplelor, descriem anumite diferențe dintre noțiunile folosite în exemple paradigmatică variată în mod felurit, dar nu le și putem aprecia în mod similar sau după același tipic. Există o anumită incomensurabilitate a exemplului.¹³

Criteriul 3: Știința ca rezultat din perspectiva incomensurabilității. Conform acestui criteriu, știința este o activitate paradigmatică ce poate dezvolta *puzzles*, sau probleme științifice, care *ilustrează* deficiențe ale viziunii științifice, blocaje, ori puncte de cotitură, nu doar rezultate menite să contribuie la creșterea cunoașterii științifice, *the growth of knowledge*, despre care vorbea Popper, conturând și o

¹¹ Henrieta Anișoara Șerban, „O incursiune în incomensurabilitatea exemplului paradigmatic”, *Studii de epistemologie și de teorie a valorilor* (Marius Drăghici, Gabriel Nagăț, coord.), vol. II, București, Editura Academiei Române, 2016.

¹² *Ibidem*.

¹³ În cele ce urmează, ideile despre incomensurabilitate au valorificat 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.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incommensurability/>, accesat la 14 mai 2016.

corelație între demersul științific și cel artistic.¹⁴ Viziunile științifice diferite (paradigmele) au darul să măsoare în mod diferit adevăruri diferite (sau fragmente diferite de cunoaștere) mai degrabă decât să aducă demersul științific spre un punct terminus, al adevărului incontestabil – dinamica *Kuhn's loss*, conform Eric Oberheim și Paul Hoyningen-Huene, ce afectează perspectiva asupra problemelor și standardelor definitorii pentru o anumită disciplină.¹⁵

Criteriul 4: Știința ca rezultat din perspectiva sistematicității, descoperirii sau justificării. Pentru filosoful științei, știința apare, din perspectiva rezultatelor, generatoare de adevăr, de enunțuri noi justificate, de descoperiri diverse prin natura, domeniul și anvergura lor și noi perspective nuanțatoare ale justificărilor științifice. Tot din această perspectivă, în mod paradoxal poate, știința creează deopotrivă soluții și problematizări (care pot sau nu conduce la probleme noi). Știința lucrează stabilind premise adevărate din care decurg concluzii argumentate, sau probate. Tipul de cunoaștere științifică variază de la disciplină la disciplină și influențează modul în care se produce cunoașterea în contextul unei discipline sau al alteia. Știința este cunoașterea care oferă înțelegerea lucrurilor, fenomenelor și a lumii, precum și explicarea acestora. Oare pot descoperi istoriografii științei acea gramatică universală a tuturor științelor?

Importanța sistematicității demersului științific. Conform lui Paul Hoyningen-Huene, cunoscut pentru investigațiile critice ale operelor lui Th. Kuhn și Paul Feyerabend, preocupat de studiul problemelor legate de conceptele de reductionism și emergent, filosofia logicii și fizicii etc., ceea ce deosebește cunoașterea curentă de cunoașterea științifică este sistematicitatea celei din urmă. Cunoașterea specifică științelor sociale și umaniste presupune înțelegerea științei tot într-un sens ceva mai larg, spune P. Hoyningen-Huene, deși este mult mai sistematică decât ceea ce se numește cunoaștere în viața de zi cu zi. Nivelul înalt de sistematicitate este ceea ce descrie știința într-un sens mai strict, așa cum este cazul științelor exacte (inclusiv al matematicii) și al științelor naturii. Sistematicitatea produce delimitarea dintre știință și pseudo-știință. Acest concept al sistematicității este clarificat prin introducerea a nouă dimensiuni care sunt fiecare în parte definitorii pentru știință: descrierile, explicațiile, predicțiile, apărarea enunțurilor sau tezelor cunoașterii (*the defense of knowledge claims*), discursul critic, caracteristica sau starea de conexiune epistemică (*epistemic connectedness*), un ideal al completitudinii, generarea de cunoaștere și reprezentarea cunoașterii. Cunoașterea științifică este

¹⁴ Acest criteriu și corelația știință-artă au fost tratate de autoare pe larg într-o lucrare dedicată aniversării academicianului Mircea Malița: Henrieta Anișoara Șerban, „Știința-ca-activitate vs. știința-ca-rezultate (remarcabile)”, publicată în „Revista de Științe Politice și Relații Internaționale”, nr. 1/2017, număr aniversar, p. 130–140.

¹⁵ 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.

pentru P. Hoyningen-Huene specifică deoarece este mult mai sistematică în raport cu aceste nouă dimensiuni prin comparație cu orice alt tip de cunoaștere.¹⁶

Ca idee călăuzitoare pentru acest studiu știința este un proces cumulativ sistematic, bazat pe acumularea de cunoaștere, conform celor nouă dimensiuni menționate mai sus – dar care nu este neapărat o acumulare liniară de cunoaștere, după cum nu este neapărat neliniară, fiind atât demersul teoretic, cât și cel practic care conduce la un rezultat argumentat sau și probat.

Criteriul 5: Știința ca activitate și ca rezultat din perspectiva progresului științific: Știința ca activitate și știința ca rezultat ne apare ca distincție relevantă din perspectiva progresului științific. Știința ca activitate curentă rămâne în zona adevărului estimat, sau a adevărului aproximat, din anumite perspective și în limitele metodologice, în limitele presupuzițiilor, teoriilor, și paradigmei adoptate, precum și în limitele acceptate ale instrumentelor întrebuințate, în timp ce adevărul (complet) rămâne un rezultat potențial, un rezultat amânat. „O distincție similară între progres real și estimat se poate realiza în ceea ce privește evaluarea succesului empiric. Spre exemplu, putem distinge două noțiuni asociate capacității de rezolvare de probleme a unei teorii și anume între numărul de probleme rezolvate *până acum* și numărul de probleme rezolvabile. Progresul real ar fi definit de rezolvarea tuturor problemelor rezolvabile în timp ce prima variantă ne oferă doar un estimat al progresului”.¹⁷

În opinia noastră, știința ca activitate corespunde primelor situații (activitatea de aproximare a adevărului și de catalogare a problemelor rezolvate până acum), în timp ce știința ca rezultat ar corespunde celei de-a doua situații. Totuși, din perspectiva unui om de știință realist, orice formă de succes empiric sau în termeni de adevăr științific demonstrabil și falsificabil sunt indicatori de progres, chiar dacă nu este progresul ultim sau total. Chiar și activitatea de educare științifică este un rezultat cognitiv și în acest sens un progres. Știința nu se suprapune peste o teorie consensuală a adevărului. Activitățile științifice, fie acestea teoretice sau empirice, sunt implicit orientate spre progres, iar pretenția de progres în această accepție este o presupuziție a tuturor domeniilor științifice: oamenii de știință fac greșeli, dar și comunitățile științifice pot greși, dar indivizii și comunitățile pot identifica și depășesc greșelile comise identificate, putând fi și în dezacord unele cu altele, iar din această perspectivă, adevărul ultim, adevărul de tip transcendental nu poate fi o limită rezonabilă pentru realizările științifice, care nu trebuie să fie

¹⁶ Vezi Paul Hoyningen-Huene, *Systematicity. The Nature of Science*, New York, Oxford University Press, 2013.

¹⁷ După Niiniluoto, Ilkka, „Scientific Progress”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/scientific-progress/>, accesat la 10 iunie 2016.

miracole.¹⁸ Progresul științific devine în perspectiva mai realistă un demers sistematic auto-corectiv. I. Niiniluoto (1980) îl citează pe Peirce care considera că adevărul și limita investigației științifice coincid în cel mai bun caz cu probabilitatea unu.¹⁹ În același timp, este extrem de important de precizat că această perspectivă corectivă, graduală, care a fost criticată drept „metafizică teleologică” (Stegmüller 1976), „realism convergent” (Laudan 1984), sau „escatologie științifică” (Moulines 2000) de fapt nu implică și o presuposiție despre comportamentul viitor al științei (o presuposiție că ar fi acel viitor tentativ, auto-corectiv, tinzând asimptotic, dar nu liniar și uniform, către adevăr sau progresiv în sens tare sau de vreun alt fel).²⁰

Trebuie să evidențiem totuși aici că incomensurabilitatea este un alt aspect orientat în sens opus progresului științific în sens tare, sau ignorând progresul științific definit în sens tare discutat la un punct anterior menționat mai sus.

Posibilitatea de realizare a progresului științific în sens tare stă într-o relație de corespondență cu posibilitatea de realizare a obiectivității științifice în sens tare. Obiectivitatea absolută este calea științifică către descoperirea adevărului absolut. Asemănarea unui rezultat științific cu un rezultat adevărat este descrisă în termenii unei anumite teorii. Dar așa cum arată Hanson, Popper, Kuhn și Feyerabend chiar punctul de pornire al demersului științific, observația este încărcată teoretic (*theory-laden*), adică nu se realizează ne-mediat și nu există vreun limbaj de observare neutru din punct de vedere teoretic.²¹ „Deși Popper accepta faptul că observațiile științifice pot fi încărcate sau orientate teoretic (*the theory-ladenness of observations*), el a respins teza mai generală despre *incomensurabilitate* ca «mit al cadrului teoretic» (*myth of the framework*, Lakatos și Musgrave 1970). Popper insista asupra faptului că dezvoltarea cunoașterii este întotdeauna revoluționară în sensul că noua teorie contrazice vechea teorie corectând-o, deși există o continuitate în schimbarea teoretică, în măsura în care noua teorie trebuie să explice de ce vechea teorie a avut succes într-o anumită măsură. Feyerabend a susținut că teoriile succesive sunt și inconsecvente și incomensurabile dar această

¹⁸ *Ibidem*. Vezi și Helen Longino, *The Fate of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2001: „subiecții cunoscători producători de cunoaștere sunt subiecți empirici și sociali, dar nu transcendențiali și de aici o concepție socială și realistă asupra cunoașterii științifice”. Sau L. Wittgenstein: „*Wenn wir an die Zukunft der Welt denken, so meinen wir immer den Ort, wo sie sein wird, wenn sie so weiter Hiuft, wie wir sie jetzt lauren sehen, und denken nicht, das sie nicht gerade lauft, sondern in einer Kurve, und ihre Richtung sich konstant andert*” (Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Berner Kungen*, Frankfurt, 1977, p. 14). Sau: „*Die Philosophie hat keinen Fortschritt gemacht? Wenn Einer kratzt, wo es ihn juckt, muss ein Fortschritt zu sehen sein? Ist es sonst kein echtes Kratzen, oder kein echtes Jucken? Und kann nicht diese Reaktion auf die Reizung lange Zeit so weitergehen, ehe ein Mittel gegen das Jucken gefunden wird?*” (*Ibid.*, p. 163–164).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

combinație ne apare ca lipsită de sens. Kuhn argumenta împotriva posibilității de a găsi echivalențe complete între limbajele teoriilor rivale, dar în lucrările ulterioare a admis posibilitatea ca un om de știință să «învețe» diferite limbaje teoretice (Hoyningen-Huene 1993). Kuhn a insistat că nu există nici un mod independent de teorie în care se pot reconstrui expresii cum ar fi «cu adevărat acolo», adică, fiecare teorie își are ontologia proprie. Convergența către adevăr pare imposibilă, dacă ontologiile devin teorii”.²²

Problema intraductibilității unor rezultate rivale din teorii rivale la aceeași problemă cognitivă se poate ameliora apelând la teorii de referință ca un fel de numitor comun. Spre exemplu, Thompson și Bohr vorbesc despre aceeași electroni, chiar dacă teoriile lor despre electroni diferă unele de altele. Două teorii succesive se pot dovedi în timp ambele eronate. Teoria mai adecvată este aceea care oferă o descriere mai veridică, deși nu ne putem pronunța asupra altui aspect decât al veridicității.²³ Știința este ca urmare activitatea de descriere veridică în raport cu referințe consacrate sau în raport cu perspective total noi, revoluționare, pe de o parte, dar este și rezultatul, care constă în acea aproximare a adevărului discutată aici, pe de altă parte.

Criteriul 6: Știința ca activitate din perspectiva ontologică (a elucidării naturii cunoașterii). Ce este cunoașterea filosofică? Subiectul ales, ontologia cunoașterii, ar sugera să discutăm în primul rând dualismul și manifestările consacrate: materie (corp)–spirit (suflet), obiect–subiect, relativ–absolut, existență–cunoaștere, a posteriori–a priori, immanent–transcendent, realitate–aparență, acțiune–cunoaștere, știință–religie. Teoria cunoașterii și filosofia științei se referă în mod fundamental și tradițional la asemenea dualități (prezente în perioada 1960–1990 la Popper, Bunge, Quine, Putnam, Feigl, Clifford, Medawar, Smart, Armstrong, Penfield, Sperry, Eccles, Skinner).²⁴

Ontologic, specificul cunoașterii nu este doar un specific disciplinar, ci un specific autorial, un specific ce ține în primul rând de un anume *grund* și un anume *gestalt* îmbrățișat de autorul particular. Specificul cunoașterii filosofice este și mai dificil de surprins. Vom ilustra această idee centrală în cele ce urmează. Investigația

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ Apud R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, mai ales capitolul „Dualism and Mind-Stuff”. Angela Botez, *Realism și relativism în filosofia științei contemporane*, București, Editura DAR, 1992. D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982. D. Davidson, *The Material Mind*, Dordrecht, 1973, J. Fodor, *The Nature of Mental States, Reality*, Cambridge, 1975, R. W. Sperry, *Mental Phenomena as Causal Determinants in Brain Function*, Cambridge, 1976, P. M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, 1979, E. Wilson, *The Mental as Physical*, London, 1979, W. A. Collins, *The Nature of Mental Things*, Notre Dame, 1987. În acest context, ideile lui M. Florian deschid perspective substanțiale, ce conduc la rediscutarea dualismelor în lumina soluțiilor oferite de idealism și materialism, pe care le vom aborda într-o lucrare viitoare.

din perspectiva criteriului ontologic evidențiază mai degrabă calitatea de activitate a teoretizării implicate de cunoașterea filosofică.

Încercăm să schițăm un profil cultural al cunoașterii filosofice. Discutarea problemei dualismului și a binoamelor materie–suflet, obiect–subiect etc. ne apare mai puțin ofertantă pentru investigația noastră decât să pornim de la observația existenței unor tipuri plurale de cunoaștere și a unor tipuri specifice de cunoaștere cum avem prin filosofie și mai ales aceea a valorilor, a culturii și a limbajului (investigând astfel, de fapt, binomul existență–cunoaștere). Cunoașterea filosofică, la fel ca și cea artistică nu este științifică, dar poate fi teoretică și astfel nu este nici situată într-o relație antinomică față de aceasta de pe urmă. În mod specific, cunoașterea filosofică aduce după sine interpretări și renașteri axiologice, asupra convingerilor și înțeleșurilor fenomenelor și lucrurilor care îmbogățesc și completează orice demers de conturare a naturii cunoașterii.²⁵

Central pentru cunoașterea filosofică este planul valorii (și totodată, principiul unității valorii). Dacă Hegel identifica în *Fenomenologia spiritului* prin timpul modernității o renaștere, o continuă transformare, o mișcare progresivă prefigurând noi configurații, Al. Boboc²⁶ constată că pentru Nietzsche „noul” este o convingere, și anume aceea că „nu avem adevărul”, fiind de acord cu Heidegger că „...în gândire putem doar să facilităm în cel mai înalt grad deșteptarea unei stări pregătitoare pentru așteptare”, deschizând o pluralitate de valențe ale planului valoric, resemnificate în orizonturile culturii, marcate de performanțele tehnicii, adusă în slujba gândirii, ca suport eticizat. Alexandru Boboc îl interpretează pe Fr. Nietzsche ca „reevaluator al tuturor valorilor” (*Umwertung*), fie în filosofia vieții, fie în tematica existențialistă sau a filosofiei stilului, comentate într-o critică a civilizației. „De numele «Nietzsche» se leagă o anumită înțelegere a omului și a culturii, tipică pentru o epocă de criză, legată în principal de întuirea conflictului valorilor și a insuficienței idealului clasic al omului”.²⁷ Omul creator și măreț prin această dimensiune este cheia înțelegerii atât pentru sintagma *Gott ist tot*, cât și pentru tema supraomului. Metafora, aforismul și poemul devin centrul unei ample teme a omului și a lumii ca fenomene artistice, de factură tragică, eroică de dimensiunile dramei wagneriene, cvasi-mitice relaționând cu substanța metafizică a realității. Personajul pivot este filosoful-artist, iar filosofia – o retraducere interpretativă a întregului unic și etern repetabil al jocului vieții și morții. Interpretarea nu este decât o altă expresie a voinței de putere. Discursul filosofic este rupt de conținuturile morale înșelătoare și reconstituit pe fundamente estetice, învăluit în enigmă, caracterizat printr-o virtuozitate subtilă și concretă ca cea a muzicii. Ne reamintim: „Zarathustra ține de domeniul muzicii...”²⁸

²⁵ Alexandru Boboc, *Filosofie și cultură: reevaluare și reconstrucție modernă în filosofie (de la Nietzsche la Heidegger)*, București, Editura Academiei Române, 2013. Se valorifică aici o serie de idei prezente explicit sau implicit într-o recenzie făcută de autoare acestei lucrări.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Al. Boboc, *op. cit.*, p. 15.

²⁸ *Ibidem*, p. 54.

Cunoașterea filosofică este întemeiată pe o istorie a filosofiei și culturii. În istoria culturii, neospiritualismul francez și filosofia vieții se împletesc în neoromantism. Al. Boboc arată că prin filosofia lui W. Dilthey se marchează în filosofia culturii o amplă sinteză metodologică, o antro-po-epistemologie relevantă atât pentru științele istorice, cât și pentru istoria culturii a căror analiză a problematicii filosofice și culturale a secolului al XIX-lea oferă o deschidere hermeneutică relevantă pentru fenomenologie. Abordarea lui Dilthey se ancorează în trăire, interpretând expresia și structurând comprehensiunea (*Verstehen*) ca demers special de raportare la expresie (*Ausdruck*). „Momentul Dilthey rămâne astfel unul dintre cele mai semnificative în istoria hermeneuticii în măsura în care o resemnifică pe terenul metodologiei științelor umane. Cu Dilthey hermeneutica nu numai că aduce, prin reluarea tradiției, istoria, ci devine *hermeneutică istorică*. Pluralizarea Rațiunii (prin *rațiunea pură*) se propune ca *rațiune istorică*, formă cu adevărat modernă, competitivă cu *rațiunea* (respectiv raționalitatea) *științifică*”.²⁹

Știința (în sens de activitate de teoretizare) și cunoașterea filosofică presupun o validare a demersului de întoarcere la lumea umanului, însă cu o critică a psihologismului și întemeierea logicii ca disciplină – coordonatele principale ale demersului întemeietorului fenomenologiei, al idealismului transcendențial-fenomenologic, Edmund Husserl. Resemnificările filosofiei husserliene se circumscriu discuției relației subiect-obiect, a conceptelor logice fundamentale, esențializate prin metoda reducției fenomenologice și eidetice, de fapt o unică reducere, bazată pe cunoaștere ca valoare. Se discernе între noema, vizatul subiectiv al experienței și noemata, obiectul propriu-zis implicat de experiență, ca pași bine delimitați ai descrierii fenomenologice. Demersul fenomenologic se întemeiază pe teorie și logică formulate astfel încât să răspundă unor exigențe filosofice universale. Noua construcție în logică este corelată cu resemnificarea umană și europeană a științei. Filosofia se reformulează „ca știință universală justificată autonom”, se întemeiază pe experiment, refuză naturalismul, istorismul și filosofia ca *Weltanschauung*. „Așadar, esențialul în constituirea și desfășurarea demersului fenomenologic îl constituie acțiunea «reducției» și a premisei oricărei premise în fenomenologie: *intenționalitatea conștiinței*”.³⁰

Cunoașterea filosofică nu se poate emancipa de un demers de teoretizare, chiar și atunci când se ocupă de experiență și de formele experienței. Arta modernă și fenomenologia au în comun identificarea și diferențierea între formele de experiență, printr-o acțiune orientată a reflecției, într-un univers al raportării la lume. Sensul expresiilor, în cunoaștere precum și în demersul estetic, este un demers de stabilire a unei evidențieri unilaterale a semnificației (în perspectiva lui Frege) printr-un demers sintetic aplicat tuturor modalităților de raportare la lume. Aici are loc un proces de reducere a aparențelor, pentru a realiza acea evidențiere a

²⁹ *Ibidem*, p. 68.

³⁰ *Ibidem*, p. 89.

esenței husserliene. Umanul corporal-spiritual – ideea de om – și existența sa etică devenită în cadrul existenței sociale rețin centrul gândirii lui Max Scheler, care propune o arhitectură înnoitoare, printr-o meta-antropologie și metafizică a actului. Al. Boboc interpretează contribuția lui M. Scheler pornind de la o discuție a statutului omului încadrat într-un „complex de dificultăți”, precum și aspectele principale ale „poligenezei și transformării în sfera devenirii omului”.³¹ Propunând o dimensiune autonomă și a priori a sentimentului (emoționalului), valorile lui Scheler se află, nu pot fi nici create și nici distruse, într-o relație particulară cu lumea, care confirmă sentimentul valorii și orientează necesitatea kantiană a întemeierii eticii spre o „fenomenologie a sentimentului”³², spre legitățile vieții emoționale și spre „preferință” (ca normativitate transsubiectivă). Profunzimile existenței sunt consonante cu profunzimile naturii umane și astfel structurile spiritual-umane sunt consonante cu structurile dimensiunii sociale concrete. Omul devine în viziunea lui Scheler «co-făuritor», «co-ctitor» și «co-realizator» al «unei succesiuni de origine ideală, *care se petrece* în procesul cosmic și împreună cu el însuși»³³.

Cunoașterea filosofică este în primul rând un demers. Ca activitate, cunoașterea filosofică se bazează pe expresie, pe exprimare, adică pe limbaj. Filosofia limbajului a generat noi interpretări și noi construcții filosofice. Astfel, omul ca animal simbolic reprezintă cheia transformării criticii rațiunii într-o critică a culturii și a întemeierii filosofiei neo-kantiane ca filosofie a formelor simbolice la Ernst Cassirer. Al. Boboc observă: „Cassirer merge atât de departe cu sublinierea rolului constructiv, reorganizator al simbolului, încât, dincolo de tradiționala opoziție neo-kantiană între științe «nomotetice» și «idiografice», formulează următorul program: «datele» de care se ocupă istoricul nu sunt «evenimente», ci simboluri; «nu legile naturii, ci regulile semanticii sunt principiile universale ale științei istoriei»”.³⁴ Analizând contribuția multiplă a lui E. Cassirer, autorul identifică o varietate de dimensiuni importante pentru istoria și teoria cunoașterii: deosebirea dintre semnele naturale și semnele artificiale; deosebirea dintre semn și imagine; analiza evoluției științei moderne ca sintetizare graduală de sisteme de semne interpretate; semnul și semnificația sunt consubstanțiale; evidențierea semnificației ideale a semnului; conexiunea dintre semnificare și spiritul uman; surprinderea legității prin semnul-simbol; corelarea conceptuală dintre semnele științei și conținuturile de sens ale gândirii; diferențierea condițiilor semiotice ale gândirii și sistemul teoretic conceptual; permanența semnelor ca stadiu și dovadă a obiectivității și numeroase altele³⁵, care îl conduc pe Al. Boboc spre observarea transformărilor subtile și interdisciplinare în studiul semnificației lingvistice, cu

³¹ *Ibidem*, p. 109.

³² *Ibidem*, p. 113.

³³ *Ibidem*, p. 115.

³⁴ *Ibidem*, p. 127.

³⁵ *Ibidem*, p. 133–134.

relevanță în logică, teoria cunoașterii. Pentru Cassirer, arată Al. Boboc, teoria devine un program al fenomenologiei cunoașterii, în care cunoașterea este o formă modelatoare cu funcție simbolică triplă: expresie, expunere și conceptualizare. Al. Boboc oferă o bogată și amplă perspectivă interpretativă asupra întregii opere a lui Cassirer, implicând proiectul antropologiei filosofice elaborat de E. Cassirer și evidențiind „forța de acțiune și demnitatea spiritului uman”, capabil să reconfigureze și să semnifice lumea prin cuvânt, „image mitică” și gândire, reunite în metafore, forme simbolice ce definesc sfera umanului. E. Cassirer studiază și funcția mitului în viața social-politică, dimensiunea mitologică a discursului politic, în corelație cu funcția magico-mitică a liderilor politici din statele totalitare captând și interpretând sensul evenimentelor istorice moderne. Apreciind fenomenologia, aporetica și ontologia critică la Nicolai Hartmann, Al. Boboc subliniază primatul ontologiei asupra teoriei cunoașterii și importanța relației ontologice *obiectiv-transobiectiv*, în constituirea teoriei categoriale (a principiilor tăcute și constitutive ale ființei) – o ontologie a ființei cu influențe aristoteliene și kantiene. Ontologia desfășurată în sfera particularului conduce la doctrina categorială, în cadrul căreia, analiza categorială reconfirmă „legitățile categoriale”. Demersul lui Hartmann este analizat de Al. Boboc în detaliile, interrelațiile și consecințele sistemului categorial.

Cunoașterea filosofică se concretizează în construcții teoretice care descriu valoarea și umanul, precum și valoarea întemeiată în uman. Pe traseul fenomenologic deschis de Husserl și reorientat de Scheler spre temele unei filosofii a valorii și umanului este situată *ideea ontologică* ale cărei avataruri sunt urmărite înspre o filosofie a existenței, în orizontul timpului, al cărei exponent major este Martin Heidegger. Al. Boboc surprinde valorificarea metafizicii occidentale (filosofia greacă, Brentano, Husserl) în opera lui Heidegger care dezvoltă argumente pentru o nouă teză: „Ontologia este posibilă numai ca fenomenologie”.³⁶ „Descrierea fenomenologică” este cheia de acces pentru „analitica existențială a fiindului uman” unificate arată Al. Boboc, printr-o preocupare radicalizată pentru problema adevărului. Centrale sunt dihotomia autentic-inautentic, tema limbii ca o casă a ființei, și noile incursiuni în ontologie prin limbajul poetic, poetica tăcerii și opera de artă. Limba rostește, dar omul poate făuri din interiorul limbii. A fi uman presupune atât a fi înăuntrul limbii ca un ctitor, dar nu a fi ascuns, și a-fi-în-lume împreună cu ceilalți. Ideea de om, statutul ființării umane și ființa însăși devin mult mai vizibilă la Heidegger. Contribuția lui Hans-Georg Gadamer propune experiența de adevăr a cărei edificare reclamă constituirea hermeneuticii filosofice (împreună cu Heidegger, H. Lipps și Ricoeur). Regula hermenutică aduce o metodă circulară în care partea trebuie înțeleasă în perspectiva întregului și întregul în perspectiva părții. În această perspectivă înțelegerea, centrală demersului hermeneutic, clădește o apartenență, o conexiune cu momentul tradiției ce creează contextul pentru ceea ce este de interpretat; și astfel vorbim despre comportament istorico-hermeneutic. Comprehensiunea este astfel relaționată strict de limbă, cultură, istorie și tradiție și prin

³⁶ *Ibidem*, p. 186.

aceasta de profunzimile existenței. Ca urmare, demersul epistemologic este îmbogățit de energia titanică a forței modelatoare a demersului filosofic în cultură. În centrul cunoașterii de tip cultural stă relația dintre valori, limbă și gândire: pentru W. von Humbolt, 1836, „limba este organul formator al gândirii”, iar pentru Saphiro limba este creatoare a universului vorbitorilor ei, adică a forței, meditative, ontologice, filosofice, creatoare și magice a acelui univers. Într-o perspectivă semiotică, cunoașterea începe de la investirea semiotică a semnului și simbolului și nu în primul rând de la observarea elementului natural. „Cu aceasta, magia naturală a cuvântului este înlocuită de un miraj adevărat: al semnului și simbolului, prin care limbajul apare ca purtător al semnificației spirituale și devine și condiție de bază pentru universul uman, pentru că omul trăiește într-un univers simbolic, nu în unul natural. Limbajul, mitul, arta și religia constituie părți ale acestui univers, firele multicolore care se împletesc în țesătura simbolică, rețeaua compactă a experienței umane. Orice progres uman în gândire și experiență rafinează și fortifică această rețea”.³⁷

Cam acesta este și sensul ideii lui Richard Rorty³⁸ conform căreia filosofia nu se reflectă în oglinda naturii. Prin această concepție sunt abandonate idealurile cogniției obiective și al constituirii sau identificării cadrelor riguroase ultime ale gândirii. Cunoașterea nu rezultă dintr-un proces de oglindire și nu beneficiază de neutralitate în relaționare cu elementele și fenomenele realității, nici la nivelul limbajului, al comunicării teoriei aplicate în investigație și nici la nivelul prezentării ori testării rezultatelor. Mentea nu este o oglindă, iar în consecință cunoașterea nu va ajunge să fie reprezentarea de mare acuratețe cu care se iluzionează epistemologii moderni. R. Rorty se referă în acest sens mai ales la metoda comună lui Descartes și Kant, care constă în obținerea unor reprezentări din ce în ce mai fidele prin investigare, reparare și fasonare a modului nostru de a gândi (a minții sau a „oglinzii” în termenii lui Rorty). Această metodă este fundamentul a cărei critică aduce discuțiile mai recente despre filosofie ca „analiză conceptuală” sau „analiză fenomenologică” sau „explicație a semnificațiilor” sau apreciere a „logicii limbajului nostru” sau a „structurii activității constitutive a conștiinței” și fără această metodă, fără filosofia lui Descartes sau fără aceea a lui Kant aceste preocupări nu ar avea sens.³⁹ Tocmai aceste teze desființate de Wittgenstein în *Philosophical Investigations* și, prin urmare, această poziție a lui Wittgenstein a făcut posibilă deplasarea filosofiei analitice către pozițiile post-pozitiviste pe care le ocupă actualmente.⁴⁰ Abilitatea captivantă a lui Wittgenstein „de a deconstrui imagini captivante trebuie să fie suplimentată de o conștientizare de natură istorică – o conștientizare a sursei pentru toată această imagerie a oglinzirii – și care îmi

³⁷ Alexandru Boboc, *Semiotică și comunicare. Conceptul modern de limbaj la întâlnirea dintre gramatică, logică și filosofie*, Cluj-Napoca, Editura Tribuna, 2015, p. 11.

³⁸ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

apare ca fiind contribuția majoră a lui Heidegger. Modalitatea lui Heidegger de a relua istoria filosofiei ne permite să vedem începuturile imageriei carteziene la grecii vechi și metamorfozele acestei imagerii din ultimele trei secole. Acest filosof ne lasă astfel să ne «distanțăm» de tradiție. Totuși, nici Heidegger, nici Wittgenstein nu ne lasă să vedem fenomenul istoric al imageriei oglindirii, povestea dominației minții occidentale de metafore dragi ochiului, într-o perspectivă socială. Ambii sunt preocupați de individul rar, dăruit, mai degrabă decât de societate – fiind preocupați de șansele cuiva de a se ține departe de banala auto-decepcionare tipică pentru ultimele zile ale unei tradiții în declin. Dewey, pe de altă parte, deși n-a avut nici acuitatea dialectică a lui Wittgenstein și nici nu a avut dimensiunea de cărturar istoric a lui Heidegger, și-a scris polemicile împotriva imageriei tradiționale a oglindirii dintr-o perspectivă vizionară a unui nou tip de societate. În această societate ideală cultura nu mai este dominată de idealul cogniției obiective, ci de acela al escaladei estetice. În cultura aceasta, spunea el, artele și științele vor deveni «florile neforțate ale vieții».⁴¹

Relaționarea dintre comunicare, cultură, valori și cunoaștere este interesantă și mai puțin valorificată de epistemologi. Exprimarea continuei nuanțări și apropieri de realitate devine ceea ce validează existența demersului științific și filosofic. Comunicarea rezultatelor aduce după sine o actualizare a limbajului științific corelat cu o anumită școală, perspectivă sau paradigmă științifică, precum și o nuanțare continuă a acestuia care dă seama de un univers specific limbaj-vorbire aflat în transformare. Limbajul, în calitatea sa de *innere Sprachform* și mai ales de carcasă a gândirii, nu este totuși o închisoare a gândirii sau o instanță imobilizantă, deoarece își asociază o energie creativă (Humbolt) și organizarea și reorganizarea, dinamice, a datelor oferite de experiență și convingeri. Cunoașterea însușită, precum și cunoașterea produsă, într-un sens mai puțin riguros științific, dar rezonabil, acompaniază comunicarea umană ca manieră de existență a ființei umane, *das Haus des Seins*.⁴² În comunicare, universalul determină particularul, în special pe dimensiunea axiologică, iar astfel putem identifica o resursă peirceană a meditației asupra comunicării, în ceea ce privește realul rezultat din actele de gândire, fiecare act fiind apreciat ca un tip de consens cuprinzător. De asemenea, relația triadică între semne iconice, indexuri și simboluri este generată de relația cu subiectul extrem de interesantă din perspectiva ontologică a cunoașterii, dar este relaționată și cu logica și filosofia matematicii.⁴³

Această direcție ne conduce la o perspectivă ontologică, ce evidențiază cunoașterea și în special cunoașterea filosofică *ca activitate* situată pe dimensiunile expresiei, creației, interpretării, comprehensiunii, logicii și gramaticii chiar într-o interpretare complexă a valorii comunicării, a socialității (mai ales prin accentul pe subiectivitate) și a comunicării și comunicabilității în știință, întru cunoaștere și adevăr.

⁴¹ *Ibidem*, p. 12–3.

⁴² Al. Boboc, *Semiotică și comunicare*, ed. cit., p. 21.

⁴³ *Ibidem*, p. 88.

Criteriul 7: Consecința socialității științei; știința în perspectiva societății este constelația rezultatelor notabile. O subcategorie a cunoașterii este cunoașterea simțului comun – o subcategorie a cunoașterii științifice, ceea ce ne readuce în vecinătatea primei distincții considerate în lucrare, aceea dintre știință și pseudo-știință. Cunoașterea simțului comun este rezultat al popularizării științei, cu alaiul de efecte nedorite, de deformare mediatică, guvernamentală, administrativă sau risc de deformare simplificatoare, care însoțesc adesea un astfel de demers. Totuși, este interesant să evidențiem chiar și cunoașterea de acest tip, a simțului comun ca pe o cunoaștere aflată în schimbare și relativ evolutivă ca o umbră lungă în urma cunoașterii științifice propriu-zise și în acest sens ca un rezultat al cunoașterii.

Știința ca activitate susține, descrie și confirmă statutul științific asociat cunoașterii în strictă corelație cu importanța socială și socialitatea științei. Știința ca rezultat al activității conduce la autoritatea științifică. Ambele sunt fundamentele încrederii în știință a societății.⁴⁴

Pentru a detalia puțin aspectele non-epistemice care se insinuează în ceea ce este și ceea ce poate fi știința, cu alte cuvinte, uneori știința este ceea ce înțelege guvernul prin știință, administratorii de la diverse niveluri, beneficiarii proiectelor științifice și nu mai poate depăși cadrele normative și administrative care i s-au propus (impus). Știința este cunoaștere, dar nu orice cunoaștere este știință. Știința este cunoaștere și informație, cunoaștere și metodă, fiind compusă din demersul consacrat ca *activitate științifică*: premise ce conduc la un rezultat deductiv, logic, identificare de concepte și teorii, critica acestora, clarificări și predicții, testare și experimentare, identificare de legi, cercetare, instituții, practici etc. variind în funcție de domeniu, în funcție de modul de organizare al cercetării, în funcție de cercetător, în funcție de societate etc. și din *rezultatele științifice* validate și acceptate acestui demers.

3. CONCLUZII

Distincțiile sunt specifice științei în general, anumitor grupuri de specialiști și dezbaterilor dintre aceștia. Distincțiile sunt indisolubil legate de știință ca activitate, de demersul de a asigura coerență și relevanță teoriilor și metodologiilor.

Viziunile științifice cadru sunt știința ca rezultat, știința confirmată, temeiul educației științifice, care reprezintă și punctul de plecare pentru știință ca activitate, în viitor.

⁴⁴ Vezi și Steve Fuller, *Science*, New York, Routledge, 2014. Lucrarea critică influența socială a unor curente discutabile din punct de vedere științific, de tipul mișcării New Age și insistă asupra științei ca activitate și a importanței centrale a dezbaterii pentru cunoașterea științifică protejând statutul privilegiat al științei în societate prin discuții pe tema naturii și a rolului științei, pe tema evoluționismului, pe tema „intelligent design”, precum și pe teme privind ateismul, umanismul, progresul științific și înțelegerea publică a științei.

Investigația a abordat ca demers principal o perspectivă a filosofiei științei, generând criterii specifice pentru descrierea distincției dintre știință ca activitate și știință ca rezultat. Criteriile abordate au fost: criteriul educației științifice în strânsă corelație cu criteriul exemplificării științifice, criteriul incomensurabilității, criteriul sistematicității, descoperirii sau justificării, criteriul progresului științific, criteriul ontologic și criteriul socialității științei. Din perspectiva educației științifice, știința este mai degrabă activitate, ca și din perspectiva exemplificării. Conform criteriului incomensurabilității, știința este rezultat contextualizat paradigmatic. Criteriul sistematicității, descoperirii sau justificării ne relevă știința ca activitate de aprofundare, teoretizare, validare. Criteriul progresului ne prezintă știința mai degrabă ca rezultat, iar criteriul ontologic evaluează știința ca activitate de conceptualizare. Conform criteriului socialității științei se evidențiază știința ca rezultat relevant, etic, educativ, valid, important pentru societate.

Un criteriu de investigat pe viitor este criteriul constructivist, care în corelație cu criteriul socialității științei ar putea evidenția știința ca rezultat real, în contrast cu știința ca rezultat construit (sau ocultat) prin discursul puterii.

DESPRE COERENȚĂ ÎN EPISTEMOLOGIE ȘI ÎN ETICĂ

MARIAN-GEORGE PANAIT

Învățăm să trăim cu probleme.¹

Abstract. In the tripartition morals, ethics, meta-ethics, the latter two exist for the former one, not the other way around. I inspect the coherence as it is understood in the epistemology. I see that these views are influencing the study of coherence in ethics. I find necessary the broadening of coherence's treatment in ethics and I make the due proposal for a research program.

Keywords: ethics, epistemology, Whitehead, morals.

1. DATELE PROBLEMEI

La începutul secolului XX, Alfred North Whitehead făcea o afirmație care a devenit, ulterior, celebră, aceea că toată filosofia de după Platon (se înțelege, până la momentul când susținea el acestea) reprezintă doar note de subsol la opera atenianului. Dacă analizăm cu atenție relația dintre gândirea lui Platon și aceea a celui care i-a fost 19 ani discipol, care se considera încă, în prima carte a *Metafizicii*, un platonician, Aristotel, vom putea constata, în pofida remarcabilelor diferențe prea des subliniate, cât de multe sunt continuitățile; voi menționa doar una, relevantă, pe de o parte, pentru domeniul din care face parte cercetarea prezentă, iar pe de alta, pentru profunzimea legăturii dintre cele două spirite, dar exemplele pot fi înmulțite *ad libitum*, de cineva preocupat de această temă; este cunoscută și îndelung criticată, mai ales după contribuțiile lui Popper, definiția dreptății în *Republica* lui Platon, drept o virtute socială care se instaurează într-o cetate atunci când fiecare dintre cetățeni ocupă locul potrivit cu virtutea sa proprie (temperanța, curajul sau înțelepciunea); este greu să nu recunoști în teoria dreptății a lui Aristotel – pentru care criteriul dreptății este meritul relevant, capacitatea de actualizare a unui bun, iar dreptatea se instituie atunci când bunurile dintr-o cetate,

¹ Paul Ziff, *Epistemic Analysis. A Coherence Theory of Knowledge*, Springer, Dordrecht, 1984, p. 50.

inclusiv funcțiile politice, sunt distribuite ținându-se seamă de cât mai multe merite relevante, nu doar de noblețe sau avuție – influența lui Platon; ce altceva funcționează ca principiu al construcției decât finalitatea bunei funcționări a cetății rezultată din integrarea coerentă a cetățenilor în întregul care îi depășește nu doar cantitativ, ci și în ordine logică și, mai ales, în ordine axiologică; să observăm în trecere că Aristotel nu s-a „bucurat” de aceeași atenție critică precum Platon, deși – în pofida folosirii înșelătoare a termenului *merit* – teoria sa a dreptății este în aceeași măsură ca aceea platoniciană una distributivă și nu una de tip procedural, tip atât de prizat astăzi de teoreticienii statului de drept cu democrație liberală și economie de piață.

Este inutil să mai subliniem că toată filosofia medievală se sprijină nu doar pe ideile, pe problemele și soluțiile celor doi antici – așa cum arată, de exemplu, pentru primul, lucrarea lui Endre von Ivanka, *Plato Christianus*, și cum dovedesc pentru al doilea numeroasele traduceri și comentarii ale operelor sale, precum și lucrările unor interpreți ca Armstrong², Copleston³, Gilson⁴ ș.a. – și, mai ales, pe terminologia lor, tradusă în latină, și pe definițiile terminologice utilizate de aceștia. Așa se face că, deși importante – de exemplu, despărțirea lui Toma din Aquino de Aristotel în materia existenței omnitemporale a lumii fizice, pe motive de dogmă creștină –, diferențele dintre filosofia medievală și aceea a vechilor greci sunt ca acelea dintre tulpina și rădăcina aceluiasi arbore, nicidecum două entități diferite.

Mai mult, modernitatea lucrează încă în aceeași paradigmă, cel puțin la nivelul utilizării unor termeni importanți – a se vedea, de exemplu, definiția substanței la Descartes, drept ceea ce există prin sine, separat de altceva, moștenirea aristotelică, ce l-a condus pe francez, în lipsa hylemorphismului, adică a unei construcții specifice aristotelice, la atâtea dificultăți în definirea omului și în precizarea raportului dintre omul-suflet și trupul-instrument – și la acela al încrederii în importanța metafizicii. Chiar atunci când Kant a produs ceea ce se consideră, pe bună dreptate, a fi o schimbare de paradigmă, aceasta a continuat să fie, prin dialog cu Platon, cu problemele pe care acesta le formulase pentru prima dată; dacă am citi, așa cum a făcut Joseph Marechal sau, la noi, Noica, pe Platon dinspre Kant, nu ne putem opri să observăm în încrederea celui din urmă în persoană, ca ființă autonomă moral, adică, etimologic, una care își dă singură legea morală, având un judecător moral obiectiv, pe Dumnezeu, în dialog cu judecătorul moral subiectiv,

² A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

³ Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Vol. II: Medieval Philosophy: From Augustine to Duns Scotus*, Westminster, Md.: The Newman Press, vol. II, 1950, *A History of Philosophy. Vol. III: Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Westminster, Md.: The Newman Press, 1953.

⁴ Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955.

conștiința proprie, o legătură cu încrederea lui Platon că sufletul care cunoaște binele – nu neapărat, ba chiar deloc, în maniera în care astăzi separăm între cognitiv și performativ – nu poate face răul⁵.

Oricât de mult s-ar fi diversificat filosofia după două contribuții atât de diferite, ca acelea ale lui Hegel și Nietzsche, și, mai ales, în ultimul secol – adică după ce Whitehead a făcut afirmația menționată la început –, nu poți ocoli realitatea că, cel puțin la nivelul problemelor, filosofii se confruntă cu aceleași probleme cu care se confrunta, în urmă cu peste 2000 de ani, Platon. Când vorbim de acesta din urmă, corect este să luăm în seamă, pe de o parte, că mai toate dialogurile arată ca un șantier, ca niște lucrări deschise și, pe de alta, ținând seama de primul aspect, că, întrucât în ele sunt prezente variate poziții, nu doar acelea ale lui Socrate/Platon, nu trebuie să lucrăm cu un Platon sclerosat, ci cu toată bogăția de idei prezentă în fiecare dialog; dacă citim având această idee în minte, de exemplu, *Kratylos*, alături de *Cercetările filosofice* ale lui Wittgenstein, vom avea surpriza să constatăm că nu puține dintre ideile care au făcut să curgă atât de multă cerneală în ultima jumătate de secol se regăsesc *in nuce* la atenian. Iar pentru cine dorește să facă un exercițiu filosofic pe seama uneia dintre cele mai prizeate, astăzi, teorii ale dreptății, aceea a lui Rawls, îndemnul de a citi în paralel cele două principii ale dreptății ale acestuia, formulate în jurul ideilor de libertate, recompensă și egalitate, cu teoria despre dreptate formulată de Platon în *Republica*, poate conduce la observații surprinzătoare⁶.

Această sumară argumentare în sprijinul afirmației lui Whitehead are un rol important pentru înțelegerea abordării propuse în această lucrare. Astăzi, când citim un articol sau o carte de filosofie, ca profesioniști în domeniu, ne întâlnim cu argumente, cu idei, cu abstracțiuni; cei mai productivi dintre noi și mai talentați au chiar, așa cum spunea Noica, o idee și construiesc în jurul ei un sistem. Pentru un astfel de tip de construcție, opera lui Hegel este exemplară, uneori, chiar ai impresia că vorbește Spiritul universal însuși, în pofida căte unui accident uman, ca acela că, limitat de constrângeri financiare, autorul a fost nevoit să publice *Știința logicii* înainte de a o fi finisat deplin. În același timp, după vorba aceluiași Noica, student lungă vreme la școala lui Hegel, universalul acesta nu trebuie să fie descărnat, trebuie să țină seama de individual, de concret și de peripețiile lui. Dar imperativul bunei construcții este una și realitatea filosofiei de azi, mai ales aceea din reviste supuse presiunilor cotidiene instituționale, este cu totul alta.

Comunitatea este alcătuită tot mai mult din personalități hiper-specializate și hiper-profesionalizate, care produc, în tot mai mare măsură, mici fragmente, tot

⁵ Argumentarea acestei susțineri – dacă ținem seamă de distincția kantiană dintre rațiunea teoretică și cea practică, precum și de aceea dintre datorie și înclinații – apare ca dificilă; deși laborioasă, ea nu este imposibilă, doar că nu intră în finalitatea acestei lucrări.

⁶ Este drept, în același timp, că teoria dreptății ca îndreptățire a lui Nozick – împotriva unei asemănări lingvistice de tipul celei menționate în cazul meritului la Aristotel – este mai greu, dacă nu chiar imposibil de raportat la aceea platoniciană.

mai tehnice, argumentând cutare sau cutare punct teoretic tot mai rupt de ceea ce este preocuparea și viața reală a fiecăruia dintre noi. Disciplina se închide într-un fel de secundaritate de natură teoretică, având, de obicei, două argumente – pe lângă cel instituțional – pentru această procedură; primul: problemele sunt cu adevărat complicate și necesită o abordare amănunțită și tehnică; al doilea: așa au procedat dintotdeauna filosofii, doar că, pe parcurs, specializarea a crescut și, odată cu ea, și gradul de tehnicitate.

Așa s-a ajuns în situația în care există un tot mai viu și mai bogat schimb de idei – ceea ce este cu totul lăudabil – între filosofi și, în același timp, o legătură tot mai palidă cu realitatea, cu faptele, cu oamenii vii. Iată două exemple⁷: a. într-o critică pe care o face coerentismului moral, Richard B. Brandt scrie cu referire la două sisteme de convingeri morale diferite, dar susținute cu aceeași forță, „se poate presupune că un set coerent de ficțiuni este superior altuia?”⁸; referirea la un argument celebru împotriva coerentismului epistemic, formulat de către Russell în *Problemele filosofiei* este evidentă; în același timp, nu doar această argumentare a lui Brandt, ci lucrarea din care ea face parte întreține încă o legătură destul de strânsă cu realitatea morală (valori, norme, judecăți, comportamente, atitudini) așa cum este ea trăită; b. într-un articol care susține teoria coerenței adevărului în etică, Dale Dorsey folosește în mod deliberat ca model teoria coerentistă despre adevăr din epistemologie formulată de Quine, scriind, „un număr de afirmații morale sunt susținute cu încredere, fiind tratate drept «centrul» rețelei de convingere, revizuirea având loc la periferie”⁹; în acest caz, în pofida dialogului metodologic cu una dintre cele mai importante personalități din filosofia secolului XX, dialog cu rol de legitimare pentru autorul articolului din care am citat, este cu neputință să eviți întrebarea despre aplicabilitatea distincției la situații concrete: în ce fel de susțineri morale ar consta centrul, respectiv periferia? În centru, s-ar putea afla susținerea că pedeapsa cu moartea este rea, iar la periferie, susținerea că ucigașul fiicei mele trebuie pedepsit cu moartea și, prin urmare, supusă revizuirii? Sau invers?

Din asemenea exemple simple se poate observa cât de mult s-a îndepărtat filosofia de ceea ce era ea la origine; medicul s-a specializat și tehnicizat, dar încă tratează bolnavi, chiar dacă o face după o procedură standardizată și mai puțin după experiența legăturii personale cu pacientul, filosoful, ce-i drept, mai târziu, a urmat aceeași cale a specializării, dar a pierdut legătura cu pacientul, cu cel pe care, în chip maieutic, ar trebui să-l învețe, sau măcar să-i arate, cum să trăiască puțin mai bine cu sine însuși și cu cei din jur.

Invocarea vorbeii lui Whitehead și scurta trecere în revistă a influenței platoniciene până astăzi ne poate ajuta să înțelegem de ce am ajuns să considerăm pe Platon, pe Socrate, pe Glaucon și toți ceilalți mai degrabă ca susținători de idei,

⁷ Pentru moment, ele sunt utilizate numai pentru a justifica abordarea din această cercetare, ulterior, vor fi discutate, iar, cum este firesc, relevanța lor va fi mai clară.

⁸ Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 19.

⁹ Dale Dorsey, *A Coherence Theory of Truth in Ethics*, în *Philosophical Studies*, 127, 2006, p. 493–523, p. 496–497.

dacă nu chiar ca abstracțiuni, decât ca oameni în carne și oase care își pun probleme. Familiarizarea cu Platon, câțiva ani petrecuți în tovărășia dialogurilor, uneori câteva zeci de ani, nu sunt suficiente; specializarea, cunoașterea în sensul tehnic al termenului de astăzi din epistemologie sunt necesare, dar nu suficiente pentru a înțelege pe Platon, dar, mai mult decât atât, pentru a respinge al doilea argument, tocmai menționat, al celor care refuză să își raporteze demersurile teoretice la realitățile morale și, chiar mai mult, pentru a înțelege miza reală a filosofiei; simplu exprimată, aceasta este că filosofia este pentru oameni, nu oamenii pentru filosofie; marile nume au știut aceasta și, chiar în cele mai abstracte dintre lucrările lor, fie și într-un mod tehnic și, uneori, cu un limbaj dificil de înțeles, filosofi ca Hegel sau Kant au reușit să evidențieze relevanța ideilor pentru oameni. Dacă ne uităm din această perspectivă la Platon și la dialogurile sale, înțelegem că el vorbește despre probleme care sunt ale sale, au fost ale lui Socrate, sunt ale lui Lysis și ale tuturor celorlalți din Atena vremii lui. Acest lucru se vede foarte bine într-un colocviu pe care l-au avut reprezentanți din Milano și din Tübingen ai *Școlii protologice* cu Gadamer, la Tübingen, pe 3 septembrie 1996¹⁰; cei mai importanți dintre vorbitori, amândoi cunosători până în amănunt ai textului grec al lui Platon, au fost Giovanni Reale și Hans-Georg Gadamer; două lucruri îi distingeau pe cei doi. Primul este faptul că mereu Gadamer aducea în discuție textul lui Platon ca și cum ar fi fost în Atena vie de la începutul secolului IV î. Hr., în timp ce, în mod paradoxal, deși susținea primatul moralității, Reale era mai interesat de aspectele filologice și istorice, cu acribie remarcabilă, dar parcă uitând miza reală a lui Platon, aceea de a crește, prin iubirea de înțelepciune, oameni. Al doilea este acela că Gadamer era mai liber față de propriile susțineri; deși se afla la o vârstă venerabilă, de peste 90 de ani, își reformula pozițiile, se privea cu un ochi critic și proaspăt, în timp ce Reale, se închidea în propria idee, voind să probeze cu tot dinadinsul primatul doctrinei orale asupra celei scrise, superioritatea interpretativă a Școlii de la Tübingen, asupra Școlii evoluționiste inaugurate de Schleiermacher.

Primele date ale problemei care ne preocupă – în ordinea analitică cele mai importante, întrucât sunt asumții, de cele mai multe ori, tacite, pe care se bazează cercetarea, în cazul de față – sunt acestea: a. este necesară o bună cunoaștere a problemei puse în discuție; b. această cunoaștere trebuie să fie relevantă pentru problemele reale morale; c. cunoașterea, îmbogățită cu legătura cu realitatea, trebuie ridicată până la idee, dar este necesar să fim mereu critici față de propria poziție, să nu ne mulțumim cu sugestia lui Popper că se vor ocupa alții de critică și să vedem parțialitatea, insuficiențele abordării noastre sau, într-o formulare mai puțin abstractă, să jucăm după regulile comunității, fără a ne lăsa dominați de ele, să ne urmăm ideile cu pasiune, dar fără fanatism și, mai ales, să nu uităm nicio clipă că tot ceea ce gândim are relevanță doar întrucât reprezintă probleme care ne privesc ca persoane și drept comunități; acestea sunt reguli pentru a face orice fel de filosofie, dar, cu atât mai mult, pentru a face filosofie morală.

¹⁰ Giuseppe Girgenti (ed.), *La nuova interpretazione di Platone*, Rusconi, Milano, 1996.

Având în vedere acestea, atunci când am inițiat cercetarea, aveam foarte clare în minte câteva aspecte, unele de natură teoretică, altele de natură practică; astfel, eram familiarizat cu aspectul istoric al disputei dintre teoria adevărului-coerență și teoria adevărului-corespondență, cunoșteam, de asemenea, destul de bine unele dintre dezvoltările ei recente, în egală măsură, știam că, în meta-etică, într-o anumită porțiune a ei, există, chiar dacă nu atât de bine ca în epistemologie, o dezbateră în privința coerenței, după cum, îmi era cunoscut că această dezbateră avea multe analogii cu aceea din epistemologie; ideea care a provocat cercetarea a fost aceea că, în disputa despre coerentism în etică, există ceva genuin, specific eticii, dar, sub presiunea contribuțiilor din epistemologie, aceste aspecte genuine au fost canalizate într-o anumită direcție – acesta este și motivul pentru care am făcut considerațiile de natură metodologică anterioare – lăsând descoperite destule arii ale moralității și, prin urmare, ale disciplinei despre ea, ale eticii, ratând, în felul acesta, șansa de a încerca măcar unele soluții pentru probleme care sunt, de cele mai multe ori, cotidiene pentru fiecare dintre noi, trec aproape nebăgate în seamă – ceea ce nu înseamnă că sunt lipsite de importanță –, iar, alteori, din fericire, rareori, de o importanță fundamentală, decisivă, pentru parcursul fiecăruia și pentru acela al comunității. Mai simplu și mai clar spus, aveam conștiința că discuția despre coerență în etică este centrată pe judecățile morale, pe coerența dintre acestea, că este tratată, uneori, cu mijloace rafinate de măsură (de exemplu, în termeni de probabilități și măsurând gradul de coerență), dar că se dă mai puțină atenție altor aspecte, cum ar fi coerența pe „verticală” dintre valori, norme, judecăți morale, atitudini și comportamente, respectiv coerența pe „orizontală”, de exemplu, între valori, între norme, între atitudini, între comportamente.

Știind toate acestea, înțelegeam, încă din momentul în care am pornit cercetarea, că sarcina este deosebit de dificilă, ceea ce nu înseamnă însă că ea nu trebuie înfruntată, dimpotrivă, tocmai pentru că numai abordată așa, sub multitudinea aspectelor ei, se poate observa coerența complexă, multinivelară, a întregului moralei, iar oamenii lucrează cu acest întreg, oricum ar arăta el pentru fiecare dintre ei și oricât de mult sau puțin l-ar conștientiza și verbaliza, ei nu lucrează doar cu discuții tehnice despre probabilitățile de coerență dintre o anumită judecată morală și restul opiniilor morale pe care le au. În aceste condiții, ceea ce pot spera de la această cercetare sunt câteva lucruri simple, dar, sper, utile: realizarea unui tablou al aspectelor din dezbateră despre coerența epistemologică relevante pentru etică; o succintă prezentare a unora din susținerile importante despre coerență din etică; prezentarea unei idei despre cum ar trebui tratată coerența morală în etică.

2. COERENȚA ÎN EPISTEMOLOGIE

La fel ca oricare alt termen, și cel de *coerență*, așa cum a fost tot mai larg acceptat după filosofia târzie a lui Wittgenstein, are semnificația dată prin regula de

folosire în context. Cu toate acestea, nu este mai puțin adevărat că există contexte privilegiate în care termenul a fost folosit, iar acestea s-au impus de multe ori atenției, uneori chiar împiedicând accesul la înțelegerea altor utilizări ale termenului; totuși, aceste contexte privilegiate sunt cele care nu pot fi ocolite atunci când ele reprezintă domenii de studiu specializate ale unor discipline, cum este filosofia. În plus, este posibil ca, tocmai datorită dominanței lor într-o anumită disciplină, aceste contexte, adică aceste utilizări, semnificații ale termenului să fie relevante pentru o cercetare anume, în cazul nostru pentru cea de față, întrucât propunerea unor noi idei sau precizarea altora vechi are loc în dialog cu faptele, dar nimic nu este de luat de la zero, de la începutul absolut, așa că oricare cercetare este și în dialog cu utilizările privilegiate ale termenului prezente anterior în disciplina respectivă.

Una dintre utilizările frecvente ale termenului *coerență* este în logică, mai ales în sistemele axiomatiche, alta în matematică, în special în prezentările axiomatiche ale acesteia, ca, de exemplu, în geometria lui Euclid. În asemenea materii, „principiul că nimic nu ar fi ceea ce este dacă relațiile sale cu alte lucruri ar fi diferite – ceea ce este numit *doctrina relațiilor interne*”¹¹ se aplică cu minime rezerve¹².

Cea mai frecventă utilizare însă a termenului *coerență* și a principiului coerenței este, în epistemologie, în legătură cu teoria adevărului, care este definit drept coerență, proprietate a unui enunț de a fi coerent cu restul enunțurilor considerate adevărate împreună cu el (acest *împreună* este fundamental, pentru că, așa cum vom vedea imediat, în cazul celor mai multe poziții coerentiste sau, cel puțin, în principiu, caracteristica principală a teoriei adevărului-coerență este aceea că adevărul enunțurilor acceptate ca parte a sistemului teoretic se sprijină reciproc).

Pentru a înțelege însă miza teoriei adevărului-coerență – fundamentală, după cum se va vedea în paragraful următor, pentru coerența morală, în speță, pentru coerența judecăților morale – cel puțin două demersuri sunt necesare anterior analizării unora dintre ideile formulate în interiorul acestei teorii de către diverși filosofi.

Primul demers se referă la înțelegerea concurentului în interiorul epistemologiei în privința definirii adevărului, al teoriei coerentiste, teoria adevărului-corespondență. În ordine istorică, și în privința acceptabilității în rândul filosofilor, această din urmă teorie are întâietate. Cel căruia i se atribuie paternitatea unei definiții

¹¹ Allan White, *Coherence Theory of Truth*, în *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, Thomson, New York, vol. I, 2005, p. 309.

¹² De exemplu, în cazul postulatului geometriei euclidiene că printr-un punct exterior unei drepte se poate trasa o singură dreaptă paralelă la dreapta dată, principiul coerenței, așa cum este definit în citatul de mai sus, funcționează; și în cazul reformulării corespunzătoare pentru geometriile ne-euclidiene a respectivului postulat, principiul coerenței funcționează; o discuție provocatoare, dar al cărei loc nu este aici, este dacă pot exista enunțuri matematice sau logice – în afara celor care exprimă principiile logicii – care sunt adevărate indiferent de sistemul de enunțuri în care sunt formulate.

satisfăcătoare pentru adevărul-corespondență este Aristotel; în *Metafizica* (1011b26), acesta scrie că „este fals să afirmi că este ceea ce nu este sau că ceea ce nu este este și adevărat să afirmi că ceea ce este este și ceea ce nu este nu este”; există numeroase alte formulări în Aristotel ale definiției adevărului; o alta apare, de exemplu, în *Analitice*, unde Stagiritul consideră adevărat să legi în propoziție sau să dezlegi ceea ce este legat, respectiv dezlegat în realitate și fals să legi sau să dezlegi în propoziție ceea ce este dezlegat, respectiv legat în realitate. În alte locuri, de exemplu, în *Categorii* (12b11), Aristotel menționează că lucrurile sunt cele care fac ca enunțurile să fie adevărate sau în *Despre interpretare* (16a3) vorbește despre o asemănare (*homoiosis*) a gândurilor cu lucrurile.

Realitatea istorică este aceea că, pe de o parte, unele dintre afirmațiile lui Aristotel despre adevăr se regăsesc la Platon, mai ales în *Kratylos*, iar, pe de altă parte, Aristotel nu face o teorie sistematică a adevărului-corespondență așa cum este ea înțeleasă astăzi; o sistematizare în care cele mai importante probleme să fi fost puse în mod deliberat întâlnim abia la Toma din Aquino în *Quaestiones disputatae de veritate*. Acesta din urmă standardizează definirea adevărului-corespondență ca o adecvare între lucru și intelect și, mai mult, tratează despre criteriul adevărului, care este observarea faptelor, dar despre care Toma menționează că este pus la lucru de către minte.

Dacă punem laolaltă această observație a lui Toma cu aceea a lui Aristotel, că faptele sunt esențiale pentru teoria adevărului-corespondență, putem înțelege mai bine câteva dintre ideile principale implicate de aceasta: mai întâi, se presupune că există un obiect al cunoașterii, o lume externă minții noastre și exprimării acesteia în limbaj, apoi, se admite că această lume este cognoscibilă, ca urmare, apare problema – care va da de lucru modernilor, de exemplu, lui Descartes și lui Locke – modalităților în care poate fi cunoscută lumea externă, apoi, ce garanții există că aceste modalități de cunoaștere redau lucrurile așa cum sunt ele – Locke, de exemplu, afirmă în mod remarcabil că senzațiile nu ne înșală, simțim ceea ce simțim, dar atrage atenția că aceasta nu reprezintă o garanție că conținutul percepțiilor și reflecțiilor noastre reprezintă o oglindă fidelă a lucrurilor, altfel spus, că acestea sunt așa cum le simțim –, în ce măsură limbajul poate fi controlat la nivel sintactic și semantic pentru a exprima ordinea lucrurilor din lume – o întreagă orientare din filosofia analitică de la începutul secolului XX are foarte mult de spus despre aceasta –, în ce mod, la nivel pragmatic, enunțurile noastre interacționează cu lumea – o altă orientare din filosofia analitică, aceea a lui Austin, din *Cum să faci lucruri cu cuvinte* și a lui Wittgenstein din *Cercetări* tratează chiar despre aceasta; și acestea sunt doar problemele principale legate de teoria adevărului-corespondență; miriade de articole, poziții și contra-poziții au apărut pe seama contribuțiilor autorilor principali, rafinând dincolo de extrem și făcând aproape inutilă pentru scopul ei inițial, acela de a promova cunoașterea științifică, teoria adevărului-corespondență.

Primul demers, necesar pentru a înțelege miza teoriei adevărului-coerență a fost, prin urmare, această scurtă incursiune în teoria adevărului-corespondență, concurentul coerentismului, care ne-a permis să înțelegem câteva dintre trăsăturile adevărului-corespondență, dintre dificultățile sale care, între altele, au motivat, fiind anterioare, apariția teoriei adevărului-coerență. Așadar, adevărul-corespondență este o proprietate a enunțurilor, a propozițiilor, anume, aceea de a fi în acord cu faptele; criteriul prin care se stabilește dacă această proprietate are sau nu loc este observarea faptelor; iar dificultatea principală în privința acestuia este faptul că nu există nicio garanție absolută – sau, cel puțin, ea nu a putut fi formulată până acum de epistemologi – a corespondenței dintre fapte și propozițiile care pretind că le descriu în mod adevărat sau fals (deși nemărturisite ca atare, în opinia mea, încercările lui Russell din *Problemele filosofiei* de a distinge între, pe de o parte, cunoașterea prin familiarizare, respectiv cea prin descriere, iar pe de alta, între cunoașterea adevărilor, respectiv cunoașterea lucrurilor, reprezintă un efort destul de sofisticat și ingenios de a arăta cum poate fi susținută corespondența dintre propoziții și fapte, răspunzându-se, astfel, criticilor; încercarea însă, în pofida meritelor ei, nu reușește să depășească dificultatea; de altminteri, același Russell, fervent susținător al teoriei adevărului-corespondență, recunoștea în privința uneia dintre presuposițiile necesare pentru existența lui, anume existența unei lumi externe, că nu se pot da argumente peremptorii în această privință și că trebuie să admitem că există o lume externă pentru două motive: de obișnuință și de simplitate; or, dacă una din presuposiții lipsește, atunci teoria adevărului-corespondență nu poate fi întemeiată fără reproș; problema va reveni la a demonstra cine este mai slab, respectiv mai puternic, în loc de a demonstra că o teorie este perfect argumentată; este strategia pe care o adoptă Russell însuși în disputa cu coerentismul). Alte dificultăți ale teoriei adevărului-corespondență, pe lângă aceasta principală, au fost depistate și exploatate – și vor fi, ca atare, menționate în continuare – de către susținătorii adevărului-coerență.

O clarificare trebuie făcută; în unele dintre lucrări, mai ales în acelea de etică (este vorba de cele de etică cognitivistă), dar și în lucrări de epistemologie, teoria coerentistă este pusă în opoziție cu cea fundaționalistă; în alte lucrări, cele mai numeroase, anume, lucrări de epistemologie, coerentismul este pus în opoziție, așa cum am făcut și în această prezentare, cu teoria adevărului-corespondență.

Realitatea este că fundaționalismul susține că există anumite propoziții de bază, care au un rol mai important în cunoaștere, al căror adevăr este garantat și pe care se sprijină adevărul celorlalte propoziții, în timp ce, pentru coerentist, adevărul este o proprietate a unui sistem de propoziții coerente între ele, adevărul fiecăreia susținându-l pe al tuturor celorlalte și reciproc. Această simplă observație despre fundaționalism ne atrage atenția, pe de o parte, asupra unei dispute celebre din istoria filosofiei moderne, aceea dintre fundaționalismul raționalist al lui Descartes și cel empirist al lui Locke, dar și asupra unei probleme de natură conceptuală. Începând cu cea din urmă problemă, un fundaționalist nu este în mod necesar și

corespondentist în materie de adevăr; este posibil să susții, ca Descartes, că există idei înnăscute, de exemplu, aceea de substanță sau de Dumnezeu, că ele sunt adevărate pe baza veracității divine și că pe ele se fundamentează adevărul altor idei; asemenea susțineri nu au nevoie de presupunerea unei lumi externe și, prin urmare, nu au nevoie de asumarea unei teorii a adevărului corespondență; ceea ce nu înseamnă că Descartes este în mod neapărat un coerentist, dar discutarea acestei probleme nu intră nici ea în vederile acestui studiu; dar nu este posibil să susții, ca Locke, că ideile de bază sunt furnizate de simțuri, anume de senzație, organul de simț extern, care furnizează senzații, respectiv de reflecție, organul de simț intern, care furnizează reflecții, fără a asuma existența unei lumi externe; ceea ce iarăși nu înseamnă în mod neapărat că Locke trebuie să fie un corespondentist, mai ales dată fiind observația menționată anterior că, chiar dacă simțurile nu ne înșeală, acesta nu înseamnă că lucrurile și stau, în realitate, așa.

Făcând aceste observații, constatăm un aspect interesant, acela că cineva poate fi fundaționalist fără a fi corespondentist, pe baza unui anumit criteriu, poziția sa în privința existenței lumii externe sau a posibilității noastre de a cunoaște (în privința acestui aspect, este interesant de observat că rădăcina lucrului în sine kantian poate fi plasată înainte de Hume, în observația despre raportul dintre simțuri și realitate al lui Locke), dar nu poate fi fundaționalist și coerentist pe baza unui alt criteriu, relația de susținere a adevărului dintre diferite propoziții, după cum cineva nu poate fi corespondentist și coerentist în același timp pe baza criteriului principal al testării adevărului unei propoziții, criteriul relațiilor interne între propoziții în cazul coerentismului, respectiv criteriul relației externe a propozițiilor cu faptele pentru corespondentist; în același timp însă, trebuie arătat că a fi corespondentist nu înseamnă nici pe departe numai a susține că există o lume externă; am menționat mai sus diverse condiții (sub formă de probleme) care trebuie satisfăcute pentru a fi posibilă teoria adevărului-corespondență; este posibil ca existența lumii externe să fie satisfăcută, dar să nu fie satisfăcute altele.

După cum se poate observa, această discuție despre corespondentism prilejuiește și multe observații despre teoria adevărului coerență; pentru a încheia însă cu relația dintre Descartes și Locke, să menționăm că prima problemă, cea de ordin istoric a relației dintre cei doi, își dobândește reala semnificație abia după ce aceste aspecte conceptuale au fost puse în evidență.

O ultimă considerație, chiar dacă ea este riscantă, merită făcută; pentru a descrie felul în care are loc progresul științific, concepția coerentistă, de exemplu, în varianta lui Quine, adică a unei plase de teorii, dintre care unele sunt centrale și altele periferice, în care schimbările intervin, mai degrabă, la periferie, este destul de adecvată; Russell însuși recunoaște legitimitatea apelului la coerență ca criteriu pentru cunoaștere, ca mijloc de a ușura cunoașterea, dar nu și definiția adevărului drept coerență. În acest context, merită să observăm că un grup de filosofi, membrii *Cercului de la Viena*, care au adus contribuții importante la filosofia analitică și la dezvoltarea logicii (aceasta din urmă, domeniul coerenței prin excelență), prin

teoria despre enunțurile cu sens, anume cele empirice, dezvoltată de către Carnap și, prin aplicarea transformărilor logice (enunțurile de tip Sinnleer), doar la enunțuri cu sens (de tip Sinnvoll), sunt, chiar prin aceste susțineri ale lor, implicit unii dintre gânditorii care fac apel atât la fundaționalism (enunțurile empirice), cât și la coerență.

Teoria adevărului-coerență își are originile în filosofia hegeliană, la gânditorii anglo-saxoni influențați de aceasta și este formulată sistematic în medii spiritualiste și raționaliste începând cu sfârșitul secolului XIX; exemplar pentru susținerea teoriei adevărului-coerență este filosoful american din secolul XX, Brand Blashard. Într-una dintre lucrările sale cele mai importante, *Natura gândirii*, acesta evidențiază unele dintre dificultățile întâmpinate de teoria adevărului-corespondență.

Discutând în manieră anglo-saxonă, pe exemple, Blashard contestă, mai întâi, aplicabilitatea universală a criteriului adevărului-corespondență, observația; în particular, contestă că aceasta se poate aplica pentru evenimente trecute; apoi, contestă una dintre condițiile fundamentale ale definiției adevărului-corespondență, independența realității de mintea noastră (iată una dintre probleme cu care se confruntă adeptul teoriei-corespondență, pe care nu am enumerat-o mai sus).

Pe un exemplu celebru din istoria SUA, acela al duelului dintre Burr și Hamilton, în care primul l-a ucis pe cel de-al doilea, Blashard propune spre testare propoziția *Burr l-a ucis pe Hamilton în duel*, arătând că „nu există persoană în viață care ar putea să dea mărturie despre faimosul duel”¹³, argumentând astfel clar că criteriul adevărului-corespondență, observația, nu poate fi aplicat; apoi, susține că, iar această susținere este de necontestat, noi astăzi considerăm această propoziție ca adevărată pe baza diverselor mărturii din ziare, memorii etc., adică, pentru că ea este coerentă cu diferitele informații pe care le avem despre istoria americană din secolul XVIII. Dar Blashard, fără să o afirme explicit, observă că argumentul său este slab, însuși faptul că există persoane care au lăsat memorii, au publicat în zierele epocii informații despre eveniment arată că acesta ar fi fost un fapt care a existat cu adevărat, independent de autorii acelor informații, care l-au observat și au scris despre el.

Din acest motiv, discută exemplul unei a doua propoziții, formulată pe seama unui presupus fapt independent de mintea unui posibil observator, anume, existența, în fața ochilor unei persoane, a unei păsări cardinal, persoana respectivă formulând propoziția *Aceasta este o pasăre cardinal* și susținând că propoziția este adevărată pe baza criteriului adevărului-corespondență, observația. Blashard argumentează că nu există ceea ce el numește *fapte brute*, adică fapte independente de mintea noastră, „ceea ce este luat ca fapt și utilizat ca atare este o altă judecată sau set de judecăți, iar ceea ce conduce la verificare este coerența dintre propoziția inițială și acestea”¹⁴. Blashard argumentează această susținere surprinzătoare prin aceea că

¹³ Brand Blashard, *The Nature of Thought*, George Allen and Unwin, New York, vol. II, 1939, p. 226.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

putem formula o asemenea propoziție doar dacă anterior avem numeroase cunoștințe – adică asumarea de propoziții adevărate – despre pasăre, cardinal etc. La prima vedere, argumentul este solid, pentru că așa stau lucrurile în realitate, dacă nu știi ce este acela un cardinal, nu poți formula propoziția sau nu o poți înțelege; de fapt, ceva este suspect încă de la început în argumentarea lui Blashard: faptul că el consideră că fiecare asemenea propoziție poate fi descompusă în altele și acestea, la rândul lor, în altele și așa mai departe, ceea ce seamănă în mod primejdios cu fundaționalismul. Pe linia acestei observații, se poate contra-argumenta față de susținerile lui Blashard că, până la urmă, propozițiile inițiale (să zicem *inițiale* doar în acest proces de înțelegere, în timp ce, din punct de vedere logic, ele nu ar juca acest rol fundaționalist) ar trebui să întrețină un raport cu faptele sau dacă nu acestea, atunci alte propoziții; nu există altă soluție decât aceasta sau să admiți, așa cum face Descartes, că există idei innăscute.

Variatele dezvoltări ale teoriei adevărului-coerență, Quine, Davidson, Lehrer, Bonjour ș.a., au, pe lângă cauze variate, care țin de particularitățile filosofiei fiecăruia dintre autori, două surse comune și, foarte probabil, cele mai importante; prima este influența logicii manifestată sub multiple forme asupra filosofilor contemporani: simplitate, eleganță, certitudine; realizare cu valoare de model într-un domeniu, acela al filosofiei, reputat pentru caracterul speculativ și tot mai puțin prizat în cercurile care distribuie resurse de cercetare și educație; formația analitică a filosofilor respectivi, legată strâns cu tradiția dezvoltării logicii în secolul XX etc.; a doua sursă o constituie faptul că, într-adevăr, știința, mai ales în ultimele decenii, a progresat în mod remarcabil după modele de dezvoltare care pot fi înțelese mult mai bine din perspectiva unei teorii a adevărului-coerență, decât din perspectiva teoriei adevărului-corespondență (tot mai multe contribuții științifice se bazează pe confruntarea noilor idei cu sistemul de idei acceptat ca adevărat, în loc să se bazeze pe o confruntare directă cu faptele).

În practica lor filosofică, susținătorii teoriei adevărului-coerență lucrează cu instrumente rafinate; nu se mai vorbește de o coerență de tip „dinamic”, cu probabilitatea 1 între diversele propoziții din sistem, ci de grade de probabilitate pentru coerența dintre propoziții, coerența unei anumite propoziții cu sistemul fiind mai probabilă decât a alteia; în mod evident, o asemenea manieră de înțelegere a adevărului, una care rămâne holistă, sistemică, se află într-un acord mai mare cu practicile și procedurile științifice de cercetare. Susținătorii teoriei adevărului-coerență se referă chiar la enunțurile empirice, al căror adevăr trebuie testat într-o manieră coerentistă: „pot fi enumerate condițiile justificării unei convingeri particulare empirice în termenii apartenenței ei la un sistem coerent care îi conferă justificare”¹⁵ (un astfel de sistem, care conferă justificare, trebuie să îndeplinească

¹⁵ John W. Bender, *Coherence, Justification, and Knowledge: The Current Debate*, în *The Current State of the Coherence Theory, Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence Bonjour, with Replies*, John W. Bender (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 4.

diverse condiții, după BonJour, în număr de opt, să fie consistent logic, să aibă un înalt grad de consistență probabilistă, să aibă un număr semnificativ de coexiuni inferențiale relativ puternice între diferitele convingeri componente etc.; Lehrer enumeră și el asemenea condiții pentru sistemul acceptării, la fel fac și ceilalți coerentiști). Diverși autori dezvoltă prezentări formale, între care, de multe ori, diferențele sunt de mod de prezentare, decât de conținut de idei pentru a susține idei relativ simple, acelea că: adevărul este o proprietate a sistemului, holistă, că, în sistem, propozițiile au grade diferite de probabilitate și/sau de greutate, că, prin urmare, anumite propoziții sunt acceptate într-un grad mai mare sau mai mic, respectiv respinse etc.; mai mult, au fost elaborate multiple modalități de măsurare¹⁶ a coerenței unui sistem care, în pofida prezentării formale, sunt, de fapt, în esența lor, niște reprezentări ale relațiilor dintre propoziții ca intersecții, reuniuni etc. cu intenția clară de a răspunde unuia dintre cele mai puternice argumente formulate împotriva teoriei adevărului coerență, de către Russell în *Problemele filosofiei*, anume că, folosind aceleași propoziții, se pot face mai multe sisteme coerente și, în lipsa apelului la fapte, nu se poate distinge, de exemplu, între o ficțiune beletristică și istoria reală. Or, dacă ai un instrument de măsurare a gradului de coerență propriu fiecărui sistem, conform cu teoria adevărului-coerență, ai un criteriu pe seama căruia să preferi unul dintre sistemele celorlalte, să-l declari adevărat.

3. COERENȚA ÎN ETICĂ

Pentru a înțelege în mod corect maniera dominantă în care se pune astăzi problema coerenței morale în etică, câteva scurte precizări sunt necesare. Mai întâi, faptul că, atunci când voi propune o perspectivă proprie asupra coerenței morale, am în vedere o realitate alcătuită din mai multe nivele. Apoi, faptul că, în funcționalitatea lor, aceste nivele sunt inter-dependente, având fiecare dintre ele o structură complexă și comportând evaluări diferite. În fine, diversele poziții etice trebuie înțelese din perspectivă meta-etică, pentru a putea înțelege corect cum este tratată azi problema coerenței morale.

Nivelurile pe care le am în vedere sunt al moralei, al eticii și al meta-eticii; morala poate fi considerată nivelul factual, etica, nivelul teoretic, iar meta-etica, nivelul meta-teoretic. Morala, la rândul ei, are cel puțin cinci componente: valorile, normele, judecățile, atitudinile și comportamentele. Fiecare dintre acestea are un statut diferit, un rol și o funcționalitate proprii. Valorile morale, în funcție de teoria etică, pot avea statut absolut sau relativ, pot fi concepute ca realități noetice sui generis, drept constructe sociale, drept preferințe individuale etc. La fel stau lucrurile cu normele: sunt ele operaționalizări ale valorilor absolute, sunt creații

¹⁶ De exemplu: Paul Thagard, *Coherence in Thought and Action*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, p. 17–19; Wolfgang Spohn, *Causation, Coherence, and Concepts. A Collection of Essays*, Springer, Boston, 2008, p. 236–238.

sociale, au caracter de recomandare sau de contrângere? Dacă sunt constrângeri, de ce fel sunt, ce forță au etc.? Cu judecățile morale, la prima vedere, lucrurile stau mai simplu, sunt propoziții cu conținut moral, de regulă, cu caracter evaluator, care întrețin, prin urmare, legături cu celelalte elemente ale moralei, mijlocesc, de exemplu, între valori și comportamente; dar le revine, cum susțin unii dintre eticieni, valoare de adevăr? Dacă da, cum trebuie definită aceasta? Dacă nu, atunci au totuși ele vreo componentă cognitivă ș.a.m.d.? Atitudinile au o încărcătură morală, dar sunt puternic psihologice și, în bună măsură, contaminate cu valori din alte domenii (estetic, economic etc.); atunci, poate fi izolat ceea ce este moral în ele? Dacă da, cât de mare este impactul acestei componente asupra comportamentelor. Comportamentele prezintă exact aceeași inter-penetrare între domenii ca atitudinile, în plus, sunt deosebit de variate, fluctuante etc.; pot fi ele inventariate, tipologizate? Există posibilitatea unor predicții în privința lor? În ce măsură asemenea predicții se dovedesc corecte? Dacă aceste probleme și întrebări nu sunt suficiente, trebuie să avem în vedere că fiecare dintre aceste componente ale moralei poate îmbrăca un aspect individual și un altul social sau de grup, astfel că un control cognitiv, de la nivel teoretic, al moralei este deosebit de dificil, dacă nu, imposibil. În același timp, în privința moralei, poate mai mult decât în oricare alt domeniu, prezența aspectului concret, real, este singura care dă sens oricărei teoretizări; până și o fizică, cu atât mai mult o logică, a unei lumi posibile are sens; o etică a unei lumi posibile – deși se face așa ceva – are sens doar în măsura în care există o lume reală și doar ca exercițiu în beneficiul lumii reale; așa că, în etică, suntem contrânși la a ne confrunța cu realitatea morală, chiar în momentul în care aceasta este aproape de necontrolat. Astfel, al doilea aspect, acela al interdependenței dintre nivele, apare cu claritate; iar aceasta este prezentă și în relația dintre etică și meta-etică, chiar dacă cea din urmă pare să aibă un caracter pur cognitiv, analitic și, lucrând cu teorii etice, are, oricum, un domeniu de studiu mai ușor controlabil decât este morala pentru etică.

Dacă dificultățile legate de primele două aspecte, tocmai menționate, au, mai degrabă, relevanță pentru înțelegerea perspectivei pe care o s-o propun în paragraful următor pentru coerența morală, cel de-al treilea aspect, clasificarea teoriilor etice, din perspectiva meta-eticii, are relevanță particulară pentru a înțelege felul în care este tratată în etica de azi coerența morală; așa că, schițarea unei clasificări a teoriilor etice din perspectivă meta-etică este utilă.

Dar nici măcar în lucrările recente de meta-etică¹⁷ nu există taxonomii concordante ale diferitelor teorii etice; în aceste condiții, întrucât alcătuirea unei clasificări proprii ar presupune un efort care depășește cu mult cadrul și interesul acestei cercetări, poate fi cel mult urmărită și îmbunătățită aceea propusă de unul dintre autori¹⁸ pentru rațiunile

¹⁷ De exemplu: Alexander Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity, Cambridge, 2003; Andrew Fisher, *Metaethics. An Introduction*, Acumen, Durham, 2011; Simon Kirchin, *Metaethics*, Palgrave Macmillan, New York, 2012.

¹⁸ Cf. Alexander Miller, *op. cit.*, p. 8.

că: este mai cuprinzătoare, delimitează mai clar variatele teorii etice, introduce astfel o anumită ordine la nivelul acestora.

Clasificarea propusă de Miller pornește de la întrebarea dacă judecățile morale exprimă convingeri; la această întrebare există două mari clase de răspunsuri: afirmativă, soluție propusă de cognitivism, și negativă, soluție propusă de non-cognitivism; acesta din urmă generează trei poziții etice principale: emotivismul, de către Ayer, cvasi-realismul, de către Blackburn și expresivismul normativ al lui Gibbard; cognitivismul, la rândul său, răspunde afirmativ întrebării dacă aceste convingeri sunt, cel puțin uneori, adevărate, respectiv, negativ, iar, în cazul răspunsului negativ, este generată așa-numita teorie a erorii de către Mackie; pentru răspunsul pozitiv, se pune întrebarea dacă convingerile care au valoare de adevăr sunt constituite independent de opiniile umane; și în acest caz, există un răspuns afirmativ și un altul negativ; în cazul negativ, este generată teoria etică a răspunderii dependente de judecată; pentru răspunsul pozitiv se pune întrebarea dacă aceste fapte independente de opinia umană sunt naturale, iar răspunsul este, din nou, pozitiv, caz în care apare teoria etică naturalistă, respectiv negativ, caz în care apare teoria etică non-naturalistă; exemple ale acestora din urmă sunt cele dezvoltate de Moore și McDowell; în cazul răspunsului pozitiv, se pune întrebarea dacă aceste fapte naturale sunt reductibile la alte fapte naturale, întrebare la care se dă un răspuns pozitiv, iar acesta generează teoria reduționistă a lui Railton și funcționalismul analitic; în cazul în care răspunsul este negativ, se generează teoria etică a realismului de la Cornell. Oricât de cuprinzătoare și de bine realizată ar fi această clasificare pe principiul dihotomiei, aplicat încă de Platon, oricine poate constata cu ușurință dificultatea de a încadra diversele teorii etice în mod perfect în unul sau în altul dintre tipurile propuse de Miller.

Așa cum am arătat mai sus, atunci când vine vorba de coerență morală, influența discuțiilor din epistemologie este atât de mare, încât autorii, aproape în totalitate, se referă doar la judecățile morale, admit, de regulă, că acestea au valoare de adevăr, și, de asemenea, că aceasta este independentă de opiniile umane, nu însă și că ar fi vorba de fapte naturale; la drept vorbind, deși există nume mari printre cei care au tratat despre coerența morală, ca, de exemplu, Rawls (dar acesta a făcut-o doar incident¹⁹) sau filosofi care dezvoltă ideile acestuia, ca Norman Daniels²⁰, lucrările despre această problematică sunt puține și venind de la autori mai puțin cunoscuți²¹.

În ce-l privește pe Dorsey, am arătat deja că, în mod explicit, atunci când se referă la problema judecăților morale, utilizează metoda și terminologia lui Quine.

¹⁹ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 47–48.

²⁰ Norman Daniels, *Reflective Equilibrium and Archimedean Points*, în *Canadian Journal of Philosophy*, 10, 1980; Daniels, Norman, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, în *Journal of Philosophy*, 76, 1979.

²¹ Dale Dorsey, *A Coherence Theory of Truth in Ethics*, în *Philosophical Studies*, 127, 2006, pp. 493–523, p. 496–497; Michael R. DePaul, *Balance and Refinement. Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*, Routledge, New York, 1993.

Mai interesantă este poziția lui Rawls, care propune așa-numita metodă a echilibrului reflectiv pentru a considera diferitele judecăți morale, pentru a stabili principii morale și pentru a elabora o teorie morală pe baza unor încercări repetate de a compatibiliza între ele diferitele judecăți morale și principii, astfel încât să se ajungă la o teorie morală coerentă. Interesul acestei abordări vine din aceea că, în pofida unor critici, Rawls pare să relativizeze distincția dintre elemente centrale și periferice și să accepte că judecățile morale, deși au o componentă cognitivă, nu sunt pur cognitive, inclusiv principiile morale au același statut, astfel încât sunt puse în cazul deciziilor morale împreună sub semnul reflecției și reechilibrării. Norman Daniels, la rândul său, pe urmele lui Rawls, distinge între judecăți morale, principii și teorii de background, încercând să arate cum are loc, prin variate interacțiuni între acestea, la nivelul reechilibrării reflexive al persoanei o coerentizare a lor. Este vizibilă o anumită încercare de a ieși de sub imperiul analogiei cu epistemologia și de a extinde utilizarea coerenței, dincolo de domeniul judecăților morale. În același timp, așa cum spune DePaul²², el însuși, la fel ca autorii deja menționați, face presupuziția că judecățile morale au valoare de adevăr și că această valoare de adevăr este dată de coerența sistemului de judecăți morale.

Dacă, față de aceste presupuziții comune, s-ar pune întrebarea cum definesc adevărul, autorii respectivi ar putea răspunde ușor că pe baza coerenței sistemului de judecăți morale, eliminându-se astfel problema uneia dintre distincțiile clasice, aceea dintre *este* și *trebuie*, dintre cognitiv și performativ, știut fiind că al doilea termen din fiecare distincție nu acceptă valori de adevăr.

Se pun două probleme. Prima, specifică pentru această situație: este suficient să spui că judecățile morale ale unei persoane sunt coerente pentru a declara acel sistem ca adevărat; dacă ai imagina judecăți morale absolut inacceptabile ca alcătuind un sistem coerent, de ce nu l-am accepta pe acesta mai degrabă ca adevărat decât pe un altul cu judecăți morale perfect acceptabile? Rawls ar răspunde că datorită principiilor morale, dar răspunsul ar fi insuficient; Daniels ar adăuga că datorită teoriilor de background; numai că, în acest caz, problema s-ar muta: adevărul acestor teorii morale este stabilit tot pe bază de coerență? Caz în care, regresia este inevitabilă. A doua problemă este de natură mai generală: să se aplice coerența doar judecăților morale? Să nu fie vorba de coerență între cele cinci nivele menționate anterior (valori, norme, judecăți, atitudini și comportamente)? Respectiv, în interiorul fiecăruia dintre nivele? Și, pentru a îngreuna, cel puțin aparent, lucrurile, oare un răspuns la a doua problemă nu ar putea da o soluție și la prima?

4. O ALTĂ PERSPECTIVĂ

Câteva idei se desprind cu claritate din cele de mai sus despre felul în care este tratată astăzi în etică problema coerenței morale; mai întâi, faptul că problema

²² Cf. Michael R. DePaul, *op. cit.*, p. 216–217, n. 5.

coerenței morale este studiată de filosofi, într-o strânsă analogie, una care mărturisește, de fapt, o puternică influență, cu tratarea problemei coerenței în epistemologie; apoi, faptul că, aflându-se sub această influență, problema coerenței morale se pune doar pentru judecățile morale, lăsând cu totul nestudiată problema coerenței la nivelul tuturor celor cinci nivele menționate ale moralei; în fine, faptul că problema coerenței morale, referindu-se doar la judecățile morale, și anume la acelea care acceptă valori de adevăr, este tratată doar de teoriile etice care acceptă astfel de propoziții, problema părând să nu existe pentru celelalte tipuri de teorii etice.

Să adăugăm acestor câteva idei o observație, într-un înalt grad, greu de contestat, aceea că morala ne privește pe fiecare dintre noi în multe dintre actele noastre zilnice; valori, norme, judecăți, atitudini și comportamente morale se găsesc aproape în fiecare dintre faptele noastre; puține sunt faptele noastre care sunt indifferente moral. Resimțim mai puternic presiunea morală atunci când este vorba despre probleme pe care le numim importante sau vitale, ca un avort, o eutanasiu etc. – acestea și fac obiectul eticii aplicate –, dar mult mai puțin întâmplări banale, ca aceea a unui copil de câțiva ani care te confundă în troleu cu Moș Crăciun, îți cere un cadou și, deși ai la tine o cutie cu bomboane, eziți și, până la urmă, nu i-o dai, mult mai puțin asemenea întâmplări banale ne fac să ne gândim la relevanța lor morală.

Or, în privința deciziilor și parcursului nostru în viață există două moduri de reprezentare destul de diferite, dar riguroase ambele: arborii de decizie și urna Polya; prima pare potrivită pentru deciziile majore; în cazul ei, facem multiple deliberări, avem conștiința alegerii, a beneficiilor posibile și a riscurilor asumate, a imposibilității de a parcurge drumul înapoi etc.; urna Polya, care constă într-un joc în care, dintr-o urnă în care se află 50 de bile roșii și 50 de bile negre, și de fiecare dată când scoți o bilă neagră o înlocuiești cu una roșie este mult mai potrivită pentru a reprezenta deciziile noastre mărunte, acelea cărora aproape nu le consacram atenție, numai că, la fel ca în cazul arborilor de decizie, prin însumarea unor mici alegeri, ne trezim la un moment dat că avem în urnă numai bile roșii; astfel, deși eu cred că nu am făcut nicio alegere majoră care să mă facă să fiu imoral, ajung până la urmă astfel pe seama multiplelor mele alegeri morale aproape nebăgate în seamă.

Aceste două mijloace de a analiza deciziile noastre au meritat să fie invocate pentru a ne atrage atenția că problema moralității ne privește în mod frecvent, chiar și atunci când nu-i acordăm prea multă atenție reflexivă, când nu încercăm să ne coerentizăm judecățile morale și când credem că nu am făcut nimic imoral. Eticienii, chiar și cei care fac etică aplicată, se dedică prea mult marilor noastre alegeri, acelor dificil de coerentizat cu restul presupuselor noastre judecăți morale adevărate, și uită aproape complet de concretul vieții noastre, de comportamentele care sunt aproape total intricate cu atitudini, cu judecăți, cu norme și valori; pentru o scoatere la iveală, pentru o trecere la nivelul teoriei și al înțelegerii acestei morale cotidiene a fost făcută această cercetare.

Se observă mai întâi că problemele enunțate la începutul paragrafului pornesc de la modul de definire a coerenței, importat din logică și epistemologie în morală

(vide supra definiția). Dacă dorim să propunem o altă perspectivă, trebuie pornit de la o altă înțelegere a coerenței, una care să ne permită aplicarea ei și la alte nivele decât la acela al judecăților morale. Desigur, cineva ar putea spune că, oricum, judecățile morale sunt și despre valori și despre norme și despre atitudini și despre comportamente; iar acest lucru este corect; atunci, de ce ar mai fi nevoie să extindem coerența și la celelalte nivele. În primul rând, pentru că o parte din comportamente, atitudini etc. nu pot fi aduse în judecățile morale; în al doilea rând, pentru că judecățile morale nu sunt strict cognitive, descriptive; chiar și acea parte pe care o poți aduce în ele are și o încărcătură performativă care influențează judecata morală, dincolo de controlul pur epistemic; în al treilea rând, pentru că diferitele componente ale moralei nu sunt ele însele simili naturale, nu sunt redabile în judecăți morale neutre (atenție, aceasta este o condiție care le este proprie, adică o situație diferită de faptul că cineva nu le poate transpune în judecata morală pentru alte motive decât condiția lor; iar dacă cineva se îndoiește de existența acestei condiții, este invitat să studieze imaginile obținute prin RMN ale reacțiilor violente ale diferitelor persoane, reacții care sunt anterioare logic nivelului moral, dar care fac parte cel puțin din atitudinile și comportamentele noastre, dacă nu și din alte nivele ale moralei).

Așadar, dacă, prin condiția lor, diversele niveluri ale moralei ar fi perfect transpozabile în judecăți morale, dacă indivizii ar fi perfect capabili să facă această transpunere și dacă conținuturile judecăților morale, ceea ce înseamnă că și diferitele niveluri morale, ar fi libere de orice nivel de afectivitate, atunci, cel puțin în principiu, am putea ordona perfect coerent valorile între ele, normele între ele, atitudinile între ele, comportamentele între ele și, evident, judecățile morale între ele, și dacă toți am face așa, atunci am putea organiza perfect coerent, din punct de vedere moral, și relațiile dintre oameni. De ce nu facem asta? La urma urmelor, este la fel de simplu ca un joc pe calculator și doar există programatori de geniu. Sau rezultatul ar fi ca în 1984 al lui Orwell?

Atunci, nefiind zei sau automate, trebuie exact ca în motto-ul acestei lucrări să învățăm să trăim cu probleme, să învățăm să acceptăm aspectele afective, performative, ba chiar pe cele mai adânci, etiologice, violente – exemplul lui Dmitri Karamazov este atât de puternic și de relevant în context –, să ne confruntăm cu imoralitatea noastră și a altora. Înseamnă aceasta să renunțăm la coerența morală? Nu, ci doar să o redefinim – o vorbă simplă a lui Arsenie Boca este relevantă, *fiți îngăduitori!* – într-un sens mai puțin tare, dar care ne oferă un punct de pornire mai solid și posibilitatea optimizării. Care poate fi această definiție? În mod evident, după argumentarea de mai sus și după experiența de fiecare zi a oricărui dintre noi, este limpede că, la nivelul propriu-zis al moralei, nu se poate da o astfel de definiție, în schimb, s-ar putea da un fel de reguli meta-morale, s-ar putea vorbi despre o coerență morală de nivel secund. Asemenea reguli ar trebui să țină seama de faptul că morala este, întotdeauna, domeniul colectivității, al grupului, al întâlnirii dintre persoane și așa stând lucrurile, ar trebui să țină seamă de faptul că,

resursele fiind limitate, de la cele de iubire la cele de petrol, interesele noastre sunt totdeauna concurente, ceea ce înseamnă că vor putea fi adeseori conflictuale. O primă regulă este aceea de *a nu tulbura decizia nimănui, de a-i respecta libertatea să hotărască pentru sine*. Aceasta ne conduce la o a doua regulă, *să-i lăsăm libertatea să hotărască pentru sine, adică pentru tot ceea ce este al său*. De unde, a treia regulă, *să încercăm să ne organizăm viața în comun în forme politice care să favorizeze cât mai mult realizarea primelor două reguli*. Evident însă că morala nu este doar despre evitarea negativității, despre respectarea a ceea ce este al altuia, nu este un mod de a trăi izolați în comun. Rămâne problema interacțiunii pozitive, a solidarității, a binelui făcut celuilalt, a darului. Ca să ai ce dăruia, trebuie să fii tu însuși bogat, să te fi construit bine, așa că a patra regulă ar putea fi *învățați cât mai mult cu trupul, cu sufletul, cu mintea*. Dar nu este suficient să înveți, trebuie să știi încotro, în ce scop să folosești ceea ce ai – o altă vorbă, de data aceasta din Biblie, adusă în atenție de Steinhardt ca titlu al unei cărți, *Dăruind vei dobândi*, este relevantă în context – așa că a cincea regulă este *fii atenți la voi și la ceilalți*.

În mod evident, acestea sunt reguli slabe, ele ar trebui operaționalizate de fiecare dintre noi la nivelul moral; în mod evident, aceasta este o muncă de durată, dificilă și, mai ales, una care se va izbi de tot felul de eșecuri. Dacă înțelegem aceste lucruri, atunci coerența la acest nivel meta-moral ar putea fi formulată astfel: o exigență de a te afla în timp în acord cu tine și cu ceilalți însoțită permanent de capacitatea de a recunoaște și de a încerca să îndrepti erorile făcute. Este, de asemenea, o definiție slabă, cel puțin din două puncte de vedere: o dată, nu atât de tehnică, precum era cea prezentată la începutul lucrării, a doua oară, pentru că exigențele ei față de subiecții morali nu sunt foarte puternice. Dar să nu uităm că ea vine la sfârșitul unui parcurs în care am inventariat ceea ce se află astăzi mai important în privința coerenței morale pe piață și, ca un răspuns, mai degrabă, ca o încercare de răspuns la insuficiențele a ceea ce există deja, cu conștiința insuficienței a ceea ce este propus acum.

FONDUL LUMII ÎN FILOSOFIE, TEOLOGIE ȘI LITERATURA SPIRITUALĂ

IOAN N. ROȘCA

Abstract. The author believes that philosophy, theology and spiritual literature treats the world's background differently depending on how they understand the relationship between this background and the world of things, and how the things develop their ideas.

In the sphere of philosophy, the author distinguishes between metaphysics – centered on the essence of the world (derived from the research of the nature of particular phenomena and inductively obtained), and ontology – concerned by the world's being (understood as irreducible to the nature of the particular phenomena and deductively postulated). In the sphere of theology, he distinguishes between the way in which God is understood, as supreme being, by the cataphatic theology and apophatic theology. As for the spiritualist concepts, it shows that they believe that the divine ego, as supreme being, belongs to human consciousness and is known by a pure experience of any empirical or logical mixture.

The author prefers ontology that correlates with correlative type metaphysics, but considers that any of the three perspectives on the world (philosophical, theological and spiritualist) offers a certain cognitive and moral contribution and, therefore, concludes that they should not be reciprocally excluded.

Keywords: the essence of the world, the being of the world, metaphysics, materialism, idealism, correlativism, ontology, cataphatic theology, apophatic theology, spiritualistic concepts, divine, pure experience.

Viziuniile filosofice care privesc lumea în ansamblu, în speță fondul comun tuturor celor existente, sunt fie **metafizice**, fie **ontologice**. În cercetările filosofice românești distincția conceptuală dintre termenii de metafizică și ontologie s-a operat și s-a folosit tot mai mult în ultimele decenii, în perioada interbelică gânditorii români utilizând cei doi termeni ca sinonimi. Diferențierea este însă necesară nu numai din motive etimologice, ci și de conținut, cele două expresii vizând două modalități diferite de constituire a filosofiei ca viziune asupra lumii (*Weltanschauung*), una inductivă, și alta deductivă. De aceea, nu atât filosofii, cât istoricii filosofiei, care au preferat termenul de metafizică în locul celui de ontologie, au distins, la diferiți gânditori, între o metafizică inductivă și o metafizică deductivă sau speculativă. La urma urmei, nu importă atât denumirile, cât distincția

dintre două maniere de a elabora o viziune generală asupra lumii, dar, pentru acribia terminologică, voi folosi termenul de metafizică pentru modalitatea inductivă și pe cel de ontologie pentru construcția de tip deductiv. În același timp, menționez de la început că există și o contaminare reciprocă între cele două demersuri filosofice, fiecare din ele având nevoie și de recursul la celălalt.

Viziunile metafizice (*meta-fizica* = după fizică), prin care le înțeleg pe cele care se elaborează după fizică, i.e. pe temeiul științelor naturii și, în genere, al științelor particulare, afirmă că esența realităților particulare pe care le consideră determinante în raport cu toate celelalte realități constituie *esența* lumii în ansamblu. Așadar, viziunile metafizice se construiesc plecând de la cunoștințe particulare, din care, prin generalizare inductivă, se obțin ideile cele mai generale despre lume, inclusiv despre esența acesteia. De aceea, fiind obținut inductiv, conceptul de esență a lumii exprimă existența unui fond al lumii *in rem*, în lucruri, în cele existente, iar nu *ante rem*, înaintea sau exterior acestora. Totuși, în măsura în care substratul lumii este gândit ca un dat imuabil, nevarietur, indiferent față de procesualitatea realităților concrete în care se manifestă, se implică ideea că el este juxtașus existențelor individuale, alăturat acestora, unit mecanic cu ele, ca și cum ar ființa independent de ele, *ante rem*. Altfel spus, se implică ideea că datul obținut inductiv, extras din realitățile individuale, devine un dat deductiv, care se impune acestor realități. La limită, metafizica se transformă în ontologie.

Dat fiind faptul că realitățile existente sunt fie materiale, fie spirituale, viziunile metafizice pot absolutiza unul sau altul din cele două tipuri de existență sau corelația lor principală, fiind, la rândul lor, materialiste, idealiste sau corelativiste.

Concepțiile materialiste afirmă că realitățile materiale sunt determinante în raport cu cele spirituale, altfel spus, afirmă că materia constituie esența lumii în genere. Ele pleacă de la acele date ale diferitelor științe particulare sau și ale altor forme de cunoaștere care învederează faptul că fenomenele fizice determină fenomenele psihice. Totodată, în decursul gândirii filosofice, ele au identificat materia cu un anumit substrat fizical, mai mult sau mai puțin profund, pe care ajunseseră să-l descopere cunoștințele existente la un moment. Milesienii și Heraclit analogiau esența lumii cu pământul, sau apa, sau aerul, sau focul, sau cu amestecul tuturor celor patru elemente, iar Democrit cu atomii de diferite forme, dar lipsiți de un conținut calitativ; modernii gândeau că materia se caracterizează prin întindere; filosofi de la sfârșitul modernității au revenit la atomism, înțeles însă calitativist, iar unii gânditori sau oameni de știință contemporani care reflectează asupra celor mai noi cunoștințe științifice, vorbesc de starea de câmp, sau de un substrat energetic, sau de o info-materie¹ etc. Există și poziția care susține că prin materie trebuie să se înțeleagă doar proprietatea obiectivității, care

¹ Constantin Dulcan, *Inteligența materiei*, ediția a III-a revizuită și adăugită, București, Editura Eikon, 2009.

desemnează ceea ce există în afară și independent de spirit, fără a mai confunda materia cu o formă de existență sau alta.²

După opinia mea, atât concepțiile care identifică esența lumii cu un anumit substrat corporal, cât și cele care o definesc printr-un substrat obiectiv sunt reducționiste întrucât sacrifică specificul psihicului, tinzând să-l înțeleagă ca simplu reflex al funcționării creierului, chiar și în cazul în care îl definesc ca funcție ideală a substratului său neuro-fiziologic și ca reflectare a mediului socio-uman, ca și cum ar emerge din acest substrat sau din mediul înconjurător, în care, finalmente, s-ar resorbi.

Concepțiile idealiste susțin că realitățile spirituale sunt determinante în raport cu cele materiale, ceea ce înseamnă că spiritul reprezintă *esența* lumii în ansamblu. Concepțiile idealiste au sau pot avea, la rândul lor, caracter științific, inductiv, în măsura în care și ele pleacă de la o serie de cunoștințe particulare, și anume de la acele date științifice și, în genere, cognitive, care denotă rolul determinant al fenomenelor psihice în raport cu cele psihice. Într-adevăr, în realitate, în timp ce unele fenomene, cum sunt cele ale naturii, sunt independente de psihicul uman, altele, cum sunt multe din actele umane individuale sau sociale, nu numai că sunt pătrunse de psihic, dar se și desfășoară sub rolul lui diriguitor. Așa cum concepțiile materialiste au conotat materia diferit, și cele idealiste au cunoscut, în principal, o ramură subiectivă și una obiectivă. Idealismul subiectiv a afirmat ca primordial spiritul uman individual³, iar idealismul obiectiv – spiritul extrauman, cosmic, universal⁴. Între cele două variante se plasează concepțiile care susțin ca factor primordial spiritul colectiv, fie ca spirit al fiecărui popor, fie, în ultimă instanță, ca spirit al omenirii. În raport cu idealismul subiectiv, aceste concepții pot fi numite idealist-obiective, dar în raport cu idealismul obiectiv propriu-zis (care afirmă un spirit existent în întreaga natură, universal), ele se ratasează celui subiectiv.

Concepțiile idealiste sunt, și ele, reducționiste, întrucât concep fenomenele materiale ca obiectivări ale unui factor subiectiv, înțeles ca spirit uman sau suprauman.

Totodată, concepțiile idealiste, ca și cele materialiste, chiar dacă sunt construite inductiv și, în acest sens, metafizic, pot căpăta caracter deductiv, ontologic, în măsura în care concep esența spirituală a lumii ca factor ultim, situat deasupra realităților din care a fost abstras neafectat de ele, ca și cum ar ființa independent și anterior oricăror procesualizări reale. Ele pot fi chiar de la început ontologice, mai ales dacă pleacă de la postulatul, de inspirație teologică, despre spirit ca ființă a lumii.

² Definirea materiei ca obiectivitate este specifică adeptilor materialismului dialectic.

³ George Berkeley a elaborat o gnoseologie idealist-subiectivă, dar, ontologic, a admis un Dumnezeu creator.

⁴ Exemplul clasic de idealism obiectiv îl constituie grandiosul sistem filosofic elaborat de G. W. Fr. Hegel.

Conceptiile corelativiste sunt cele care încearcă să evite reducționismul de tip materialist sau idealist. Ele consideră că, în esența ei, lumea n-ar fi nici numai materială, nici numai spirituală, că ar avea un fond ambivalent, din care s-ar detașa atât fenomenele preponderent fizice, cât și cele preponderent sufletești.⁵ În măsura în care sunt construite inductiv, ele pleacă de la admiterea, cel puțin la nivelul umanului, a unei corelații între fenomenele fizice și cele psihice, care au caracter informațional, corelație pe care o extind și dincolo de sfera umanului.

Într-adevăr, punctul de vedere corelativist poate constitui o soluție mai adecvată privind esența lumii, în condițiile în care și oamenii de știință admit, pe de o parte, o conexiune inversă a psihicului uman asupra substratului său neuro-fiziologic, iar pe de altă parte, o structurare a lumii vii și a celei abiotice, a fiecărei forme de existență, potrivit unui cod informațional, astfel încât s-a și încetățenit conceptul de infomaterie.

Viziunile ontologice, constituite în mod decisiv deductiv, se ocupă nu de *esența* lumii (obținută inductiv, plecând de la esența uneia sau alteia dintre cele două tipuri de realități și extinzând-o asupra întregii lumi), ci de *ființa lumii*, de ființa ca ființă (*on to on*, în limba gr. = ființa ca ființă), care să se situeze deasupra corporalului și incorporalului. Primul filosof care s-a ridicat până la ideea ființei ca ființă, cel mai înalt gând filosofic, a fost Parmenides. El a înțeles că fondul comun tuturor celor existente, atât celor corporale, cât și celor incorporale, nu poate fi conceput nici ca natură corporală, căci s-ar nega specificul realităților incorporale, nici ca natură spirituală, deoarece s-ar contesta specificitatea fenomenelor fizice. Despre un început absolut, incondiționat (ființa lumii), din care decurg toate cele existente, se pot afirma numai attribute care nu contrazic logic ideea de incondiționat, și anume: este, este unic, necesar, intransformabil, nepieritor etc., fără a i se atribui însă o natură anume. E drept, Parmenides va afirma că „e totuna a gândi și gândul că <ceva> este”⁶, dar nu întrucât ființa se reduce la gândire sau că ar fi de natura gândirii, ci în sensul că este un construct al gândirii, astfel că tot ce afirmă gândirea despre ființă este coerent cu premisa, acceptată de gândire, că ființa constituie un început absolut. De exemplu, una dintre afirmații este aceea că ființa nu se transformă, căci, dacă s-ar metamorfoza, și-ar pierde calitatea de ființă, ar trece în contrariul ei, în neființă.

Așadar, dacă se admite numai ființa ca început absolut, nu și neființa, nu se mai poate explica procesualizarea ființei și, deci, nașterea lucrurilor. De aceea, Parmenides însuși va da și o a doua explicație a începutului lumii, prin care va apropia ființa (concepută, de această dată, ca foc) de lucrurile generate și va admite, la nivel principial, și existența neființei (gândită ca pământ), astfel încât să poată explica și mișcarea, și transformarea de la ființă la lucruri.

⁵ În contemporaneitate, o orientare corelativistă este fenomenologia, așa cum a fost afirmată la germani de Edmund Husserl, iar la francezi, de M. Merleau-Ponty.

⁶ Parmenides din Elea, B) *Fragmente*, în Ion Banu, *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 236

Platon și Aristotel vor conserva, fiecare în felul său, ideea parmenidiană a ființei bine distincte de realitățile generate, dar vor încerca să explice și trecerea de la ființă la lumea lucrurilor. Platon a susținut că ființa nu este nici ceva corporal, nici ceva reductibil la incorporealul obișnuit, la gândirea umană, dar i-a atribuit idealitate divină și rol creator. În dialogul *Republica*, el va identifica ființa, ca început absolut, cu Binele și o va distinge de ființa, ca esență a lucrurilor, afirmând că „obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și aceea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vârstă, rang și putere”.⁷ Aristotel a păstrat ideea că ființa nu este ceva de ordinul realităților determinate, definind-o ca izvor posibil al acestora, și anume o potență compusă din materie și formă, adică din potența pasivă de a fi și, respectiv, potența activă de a fi de o formă (specie, gen) sau alta. Mai departe, gânditorii medievali, apoi și cei moderni vor echivala ființa lumii, numită și substanța supremă, cu Dumnezeu. Dintre contemporani, numai unii se vor mai preocupa de ființa ca ființă, cei mai cunoscuți fiind, la germani, Martin Heidegger, iar la români, Lucian Blaga și Constantin Noica.

Lucian Blaga va denumi ființa *Marele Anonim*, uneori folosind și sintagma de *fond anonim*. Procedând meontologic, parmenidian, Blaga nu a mai reușit să explice trecerea de la principiu la lucrurile determinate decât acordând Marelui Anonim un atribut antropomorf, și anume tendința sau voința spre diversificare. Marele Anonim ar genera lumea indirect, prin emisia a nenumărate entități punctiforme, numite unor „diferențiale divine”. O diferențială divină este echivalentul unui fragment infinitesimal din Totul substanțial și structural, deplin autarhic, trans-spațial, al Marelui Anonim”.⁸ Așa cum natura Fondului Anonim este distinctă de naturile corporale și cele incorporale, tot așa „substanța unei diferențiale divine nu e identică cu niciuna din substanțele empirice și nici cu acelea cu care operează teoriile științifice”.⁹ Din combinarea diferențialelor, care ar fi ontologice și morfologice, au rezultat „modurile ontologice” (cristalele, plantele, animalele, omul) și, respectiv, „modurile morfologice” (speciile), care, la rândul lor, s-au integrat și organizat în „individuațiuni”.¹⁰

Prin ideea diferențialelor divine, Blaga a susținut că principiul unic nu se multiplică nici în forme identice cu sine, rezultând mai multe principii, nici în „toturi” mai ample sau mai restrânse, care ar fi „de un potențial autarhic prea accentuat...care ar compromite egemonia divină”.¹¹ El a adăugat că Marele Anonim nu numai se autocenzurează spre a nu-și afecta centralismul, ci și cenzurează ființa umană pentru a nu ajunge, prin nicio formă de creație, la

⁷ Platon, *Republica*, partea a III-a, 509 b, în *Opere* V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 309.

⁸ Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1940, p. 64.

⁹ *Ibidem*, p. 66.

¹⁰ *Ibidem*, p. 83.

¹¹ *Ibidem*, p. 61.

cunoașterea integrală a Marelui Anonim, ceea ce ar echivala cu multiplicarea acestuia.

Constantin Noica nu a mai separat ființa lumii de lucrurile care devin, păstrând însă ideea că „lucrurile ce sunt nu exprimă ființa însăși”¹², aceasta fiind, mai curând, o schemă formală spre care tind diferitele forme de existență. Prin urmare, a cercetat ființa pornind de la devenire. Și anume, a susținut că ființa apare în real prin termenii simultani I-D-G, adică individualul-determinațiile-generalul, dar nu se împlinește prin toți cei trei termeni în fiecare realitate, unele putând fi lipsite de unul sau altul dintre aceștia. Totodată, a distins între devenirea ca devenire, repetitivă, caracteristică plantelor și animalelor, și *devenirea întru ființă*, specifică omului creator. Așadar, nici el nu a identificat ființa cu o calitate anume, ci a înțeles-o ca model (proiect), în funcție de care se desfășoară procesualitatea celor existente.

Este de observat că filosofii care tratează despre ființa lumii, ca izvor al acesteia lipsit de orice determinare calitativă, postulează ideea de ființă deductiv, plecând de la distincția netă operată de gândire între lucrurile determinate calitativ și fondul comun al acestora, care, comun fiind, nu se poate reduce la o calitate sau alta. Totodată, ei nu sunt exclusiv deductiviști, deoarece, pentru a nu rupe ființa de lucruri și a reuși să le explice deosebiri față de fondul comun, acordă ființei attribute care țin seama de aceste particularități și deci pe care le configurează inductiv, plecând de la lumea lucrurilor. Blaga, de exemplu, ține cont de faptul real că omul este o ființă creatoare și că nicio creație nu epuizează lumea de cunoscut, dar, pentru a explica această realitate o pune pe seama Marelui Anonim, care l-ar înzestra pe om cu puteri creatoare printr-o serie de categorii abisale, dar, prin acestea, l-ar și cenzura. Noica, la rândul său, pleacă de la faptul real că lumea cuprinde individualele, care au diferite determinații și se subsumează unor categorii generale (de specie sau gen), dar pune structura I-D-G, scoasă din experiență, pe seama ființei, pe care a postulat-o în mod deductiv.

Așadar, prin ideea de ființă ca ființă, ontologia nu este nici materialistă, nici idealistă. Afirmând natura indistinctă, nici materială, nici spirituală, a ființei ca ființă, ontologia generală permite ca ontologiile regionale, care cercetează una sau alta din regiunile lumii, fie natura, fie societatea, sau chiar un domeniu mai restrâns al acestora, să admită, în continuare, fie interdependența dintre materie și spirit, fie prevalența și primordialitatea unuia sau altuia din cei doi factori. Cu alte cuvinte, ontologia generală poate fi compatibilă, la nivel regional, atât cu materialismul, cât și cu idealismul, după cum poate tenta și surmontarea corelativistă a celor două orientări.

Diferite de filosofie, fără a fi rupte de aceasta, sunt **concepțiile teologice și cele spiritualiste**.

¹² Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 173.

Teologia pleacă de la credința că există Dumnezeu și o justifică rațional. În ce privește modalitatea cunoașterii, unele concepții teologice sunt **catafactice** (gr. *kataphatikos* = afirmare), altele – **apofactice** (gr. *apophasis-apophatikos* = negație, prin negație), *Apofatie*, de la grecescul *apofatikos*, înseamnă negativ.

Teologia catafatică susține că natura lui Dumnezeu poate fi cunoscută în raport cu realitățile create, văzute, prin însușirile creației luate ca simbol. Astfel, este cunoscut ca fiind: „creatorul cerului și al pământului”; proniator (exprimat în legea naturală înscrisă în rațiunea omului, ca și în legea scrisă, prin care omul se ridică de la cele văzute și temporale la cele nevăzute și veșnice); judecător, în sensul că Dumnezeu „ajută, intervine și ceartă, atât prin cuvinte, cât și prin evenimente”.¹³

Toma de Aquino, în lucrarea sa *Summa theologiae*, se referă, în spirit catafatic, la voința, iubirea, dreptatea și providența divină.¹⁴

Fără a aparține teologiei, explicația antropologică a religiei susține, la rândul ei, că Dumnezeu poate fi cunoscut prin asemănare cu facultățile spiritului uman, considerate însă ca infinite, ființa divină fiind atotcunoscătoare, atotputernică și atotiubitoare.

Teologia catafatică se aseamănă, pe de o parte, cu ontologia care divinizează ființa supremă, iar pe de altă parte, cu metafizica idealist-obiectivă, cu deosebirea că metafizica, atât cât nu devine teologică, nu personalizează spiritul obiectiv.

Teologia apofatică consideră că Dumnezeu, fiind mai presus (diferit) de om și de lumea creată, având deci o esență inefabilă, nu poate fi cunoscut prin analogie nici cu spiritul uman, nici cu realitățile fizice (nu este corporal, precum focul, aerul, apa etc.), adică prin afirmare. Adepții apofatismului preferă să spună ceea ce nu este Dumnezeu, mai degrabă decât ceea ce este, considerând că poate fi caracterizat prin attribute negative (care arată cum nu este), cum ar fi attributele de infinit (nu este finit), nepieritor (nu este pieritor) etc. Pentru apofatism, conștiința că divinitatea nu poate fi cunoscută înseamnă totuși o cunoaștere, căci experiența negării oricărei cunoașteri deschide spiritual spre unirea nemijlocită cu divinitatea, printr-o evidență trăită a existenței lui Dumnezeu.

Teologia apofatică se înrudește, evident, cu ontologia parmenidiană, care caracteriza ființa, de asemenea, prin attribute negative, dar fără să o divinizeze. Apofatismul, susținut de mulți dintre Sfinții Părinți, este specific Bisericii ortodoxe de Răsărit. Dintre cei care l-au teoretizat se disting, în perioada premodernă, Dionisie Pseudo-Areopagitul¹⁵, iar în contemporaneitate, Vladimir Lossky.¹⁶

Concepțiile promovate de literatura spirituală sunt centrate pe ideea de eu spiritual, divin, considerat ca immanent omului, dar separat de eul uman obișnuit. Ele

¹³ Mic dicționar ortodox, <https://prieteniiismunteathos.wordpress.com/2007/02/15/mic-dictionar>

¹⁴ Toma de Aquino, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, București, Editura Științifică, 1997, partea a treia, quaestio XIX–XXII.

¹⁵ A se vedea Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Teologia mistică*, Institutul European, Iași, 1993.

¹⁶ A se vedea Vladimir Lossky, *Teologia mistică a bisericii de răsărit*, București, Editura Anastasia, fără dată.

susțin că, prin eul său divin, omul parvine la o cunoaștere imediată, intuitivă, printr-un gen de simțire aparte, prin care trăiește în Prezent (în Acum) și se eliberează de orice atașament afectiv, fie iubire sau ură, ceea ce îi permite să accepte tot ceea ce se petrece ca fiind necesar și deci să trăiască senin, impasibil și imperturbabil.

Deși nu se vor nici filosofice, nici teologice, concepțiile afirmate de literatura spirituală se apropie și de filosofie, și de teologie. În raport cu filosofia, ele se aseamănă cu concepțiile de tip idealist-subiectiv, în măsura în care se axează pe eul uman individual, dar și cu cele idealist-obiective, în măsura în care admit și un eu divin transindividual. În ce privește raportul lor cu teologia, ele se aseamănă cu teologia protestantă, care fixează locul lui Dumnezeu în conștiința umană, dar și cu teologia tradițională, catolică sau ortodoxă, în măsura în care sunt tentate să susțină că eul divin este nu numai uman, ci și extrauman, de vreme ce oamenii înșiși ar fi o creație a eului divin, atotcreator. Fiind total rupte de realitate și deci de orice cunoaștere experimentală, inclusiv de cunoașterea logică, pe care o blamează, neadmițând decât o cunoaștere alogică, prin trăire și intuiții ale trăirii, unele concepțiile spiritualiste ajung chiar să susțină că eul divin uman ar fi preexistat oamenilor reali și ar fi creat, mai întâi, pământul, plantele și animalele și, abia apoi, oamenii individuali, în carne și oase. Concepțiile promovate de literatura spirituală constituie, mai curând, un domeniu aparte în interiorul religiei și teologiei atât prin ideea unei trăiri rupte totalmente de minte, cât și prin faptul că impun pe prim-plan nu o viziune atotcuprinzătoare despre om și lume în genere, deși, după cum am arătat, tind și spre acest lucru, ci o orientare etică, axată exclusiv pe eul divin interior, impasibil și imperturbabil. În această privință, ele pot contribui la o anumită liniște sufletească a celor care au avut de îndurat multe suferințe din partea altor semeni, dar pot induce și un gen de indiferentism axiologic, favorabil mai curând dezbinării decât armoniei umane.

În ce privește raportul dintre cele trei forme ale cunoașterii și culturii, consider că filosofia constituie o poartă deschisă spre teologie și spre literatura spirituală prin însuși faptul că, prin dimensiunea ei ontologică, abordează, ca și acestea, problema ființei ca ființă, ireductibilă la orice ființare particulară. Mai mult, filosofia se aseamănă cu celelalte două forme ale creației umane și prin faptul că din viziunea ei asupra lumii în genere se degajă, implicit sau explicit, și o anumită doctrină morală. Mai mult încă, dacă avem în vedere și modalitățile cunoașterii, filosofia admite, printre altele, și modalitatea cunoașterii extraștiințifice, care angajează spiritul pur, detașat de empirie și de rigorile din științele particulare, modalitate practică din plin de teologie și de literatura spirituală.

Data fiind afinitatea filosofiei cu teologia și literatura spirituală, este de dorit nu numai ca ea să se deschidă spre celelalte, ci și ca acestea din urmă să fie receptive la demersurile și cuceririle celei dintâi și să nu le excludă *ab initio*. În fond, atât filosofia în diferitele ei variante, cât și teologia, cât și orientarea spirituală își au îndreptățirile și importanțele lor. Rezultă, cu atât mai mult, că, printr-o bună cunoaștere reciprocă, fiecare poate profita de cuceririle celorlalte, fortificându-și, în același timp, propria sa poziție ireductibilă.

BINELE – VALOARE ABSOLUTĂ ȘI UNIVERSALĂ

MARIAN-GEORGE PANAIT

Abstract. I propose a definition for good; I try to demonstrate that good is an absolute and universal value; in this definition, good is free of any ontological assumption. In order for this understanding of good to be functional, it must be assumed the free will. I make also some observations concerning the free will. Eventually, I list a few implications for important theoretical and practical problems concerning ethics and morality.

Keywords: value, free will, functional good, theoretical, practical.

1. RELEVANȚA TEMEI

Simplu spus, ceea ce fac aici este să argumentez în favoarea unei poziții proprii despre valoarea morală, anume, că aceasta este absolută și universală¹ și că nu poate funcționa decât asumând libertatea personală, ceea ce este, în același timp, o poziționare împotriva relativismului moral, a ștergerii distincției dintre fapte și valori și a reducerii valorilor la fapte, acțiune compatibilă, în opinia mea, cu relativismul moral. Acestea sunt eforturile mele în teoretic. Miza lor însă nu este în primul rând teoretică, deși, dacă reușesc să duc suficient de clar și argumentat acest efort la final, cel puțin o anumită claritate teoretică voi aduce; miza lor este, în primul rând, practică, la nivelul moralei. Simplu spus, chiar dacă într-o comunitate

¹ Trei remarci sunt necesare. Prima este extra-teoretică, dar importantă pentru înțelegerea formei de prezentare a ideilor în acest text. Aceste idei s-au născut în ani de zile și au fost scrise în acest text pe parcursul a mai multe luni. Am preferat să las să se observe geneza lor (fără însă de a o urmări în amănunt și fără de a evidenția momentele de ruptură), întrucât e utilă nu numai pentru înțelegerea dificultăților problemelor tratate, ci și a rezultatelor obținute. A doua privește însuși aspectul teoretic: invocarea pozițiilor diverșilor autori are loc, nu de puține ori, într-o interpretare personală. În fine, trebuie menționat că referindu-mă la absolut am în vedere ceea ce este prin sine, dezlegat de orice altceva; iar referindu-mă la universal înțeleg toți indivizii dintr-o anumită clasă, în acest caz subiecții morali. În text, uneori, am în vedere un aspect, alteori pe celălalt; alteori, chiar dacă mă refer doar la unul din ele, îl am în vedere și pe celălalt; aceasta nu înseamnă că am neapărat susțineri despre legătura dintre absolut și universal; caracterul acestei legături se va preciza în cele de mai jos.

morala universală este susținută de o singură persoană, iar la limită, chiar de nimeni, aceasta nu înseamnă că un relativism moral de tip *1984* este axiologic o morală acceptabilă. Noi suntem obișnuiți cu marile exemple de moralitate, de la Socrate la Bonhoeffer, dar fiecare dintre noi, în oricât de rare ocazii și oricât de insignifiante, de fiecare dată când decidem – de multe ori împotriva credințelor comunității sau beneficiilor utilitare – să acționăm tratându-l pe celălalt după o lege morală universală, după o valoare universală, contribuim la aplicarea morală a unei valori universale etice pe care, de multe ori, nu suntem capabili să o teoretizăm și, uneori, nici măcar să o conștientizăm. Pentru teoria despre valoarea etică pe care o expun aici, aceasta este dificultatea cel mai greu de soluționat: dacă temeiul actelor mele morale universale se află în libertatea mea personală, atunci se presupune că trebuie să știu ce fac, pe ce temei etc. sau sunt pus în situația de a accepta fie că Dumnezeu lucrează în mine, fie că actele mele au ca explicație o aglutinare, fie și contradictorie, de împrejurări, de relativitate. Nu-mi propun să răspund în această lucrare acestei dificultăți majore, ci doar să construiesc o definiție pentru valoarea morală universală asumând libertatea individuală și să amintesc și problema recunoașterii acestei valori (de asemenea, o problemă importantă, care va fi aici doar menționată și tratată sumar).

Strângând laolaltă lucrurile, trebuie să spun că, în etică, mai mult chiar decât în orice altă disciplină filosofică, se pot observa legăturile dintre teorie și acțiunea morală. Când vorbești despre valori, despre norme de comportament pe care acestea le „generează”, nu poți pierde din vedere că susținerile tale au implicații în viața oamenilor, în relațiile dintre ei, în măsura în care aceștia aderă la ele. Filosofii specializați în etică, însuși Kant, au marele avantaj de a nu fi generat influențe majore la nivelul comportamentelor individuale morale; dacă astăzi avem impresia că utilitarismul moral are o largă rezonanță, aceasta nu se datorează influenței exercitate de lucrările lui Mill, ci faptului că utilitariștii au reușit să capteze în lucrările lor o anumită evoluție spontană, naturală, a relațiilor dintre oameni, inclusiv a celor morale. Singurele care au avut succes în a formula o teorie morală și, în același timp, în a o răspândi la nivelul comportamentelor morale, sunt religiile, care au beneficiat, pe de o parte, de teoreticieni serioși, pe de alta, de un întreg sistem de prelucrare a ideilor acestora și de inculcare a lor la nivelul indivizilor, în primul rând prin ierarhia religiei respective și prin opera socială a acesteia; această evoluție se vede foarte bine în Occident în Biserica creștină, după cum se vede, mai ales în ultimele decenii, și conflictul dintre morala universală și absolută sprijinită de aceasta și morala relativă utilitaristă. Acesta este, probabil, la nivel de masă, conflictul cel mai important, atât în materie de morală, cât și de etică. Din perspectiva acestei stări de lucruri, ceea ce este propus în acest text se adresează unui foarte mic număr de oameni; ideile de aici nu sunt elitiste, nici măcar nu sunt dificil de înțeles, sunt însă greu de aplicat pentru nivelul actual de evoluție al umanității, despre care eu cred că este preistoria.

2. PROBLEMA ȘI DATELE EI

Din cele deja spuse, rezultă că există în acest text un interes teoretic purtând asupra categoriei de valoare, adică asupra unui concept de maximă generalitate. Dacă scrii despre conceptul sau categoria de valoare, principalul interes se concentrează în a defini ce este valoarea, iar a spune ce este ea, revine la a-i descrie statutul ontologic, dar nu numai atât, pentru că, de la acest statut ontologic se pot face legături clare și chiar directe cu felul în care se aplică în acțiune o anumită asumare valorică, iar această asumare, la rândul ei, nu este nimic altceva decât o recunoaștere a valorilor, iar recunoașterea este și ea strâns legată de întemeierea² valorilor. Pe scurt, a trata despre ce este o valoare înseamnă și a trata despre recunoașterea în actele indivizilor a valorilor, dar și despre întemeierea pe care o oferi pentru asumarea unei anumite definiții a valorii, unei anumite ontologii a ei.

După cum vedem, titlul anunță o discuție despre ce este binele; tocmai am arătat că o bună parte a textului va fi despre întemeierea valorilor, iar acum spun că problema cea mai importantă este, în ultimă instanță, aceea a recunoașterii valorilor, problemă la care am spus că mă voi referi ceva mai scurt. A trata despre recunoașterea valorilor înseamnă două lucruri, ambele situate la nivelul moralei, al acțiunii, nu la acela al teoriei, unde se aflau problemele tocmai menționate; primul este faptul că eu recunosc o valoare și acționez în acord cu ea, inspirat de ea; al doilea este faptul că eu îmi exprim acordul, asentimentul cu acte morale inspirate de aceeași valoare cu cea pe care o recunosc și eu. Dar tocmai am spus că morala nu poate fi altfel decât universală, prin urmare, valorile morale și normele inspirate de ele au caracter universal; am declarat că morala relativă nu este morală, pentru că valorile relative, la rigoare, pot fi reduse la fapte, pot fi naturalizate. Din acest motiv, în plan teoretic, principalul meu efort este pentru menținerea distincției dintre fapte și valori și apoi pentru întemeierea valorii absolute morale, precum și pentru justificarea recunoașterii acesteia în actele noastre morale și în judecarea actelor celorlalți. Încă o dată, problema care „se vede” este, mai degrabă, aceea a recunoașterii, a modului în care îmi susțin eu actele morale și mă raportează la acelea ale celorlalți; această problemă este mai vizibilă pentru că privește comportamentele morale. În realitate, când se pune problema justificării recunoașterii, se ajunge imediat la problema întemeierii și la aceea a conceptului valorii.

Chiar dacă, în ordinea „vizibilității”, problema recunoașterii vine mai întâi, în ordinea logică, adică a sistematizării teoretice, prima este problema definirii valorii, care are implicații puternice pentru problema statutului ontologic al valorii. Această problemă este una care a produs atât o uriașă literatură etică, cât și una impresionantă deja, meta-etică. Dificultatea unui tratament care s-ar referi direct la această literatură nu este doar aceea a manipulării ei într-un spațiu atât de restrâns, cât aceea a evitării poziționărilor restrictive, toate bucurându-se, cel puțin aparent,

² Termenul este utilizat cu sensul de *argumentare în favoarea unei anumite condiții, unui anumit statut al valorii*.

de un grad de soliditate argumentativă apreciabilă. În aceste condiții, prefer să introduc o sistematizare simplă față de care să orientez propriile susțineri și să las ca trimiterile livrești să fie în cea mai mare parte intuite de cunoscător în spatele acestei proceduri.

Pentru început, dacă vorbim de definiție, să ne gândim comparativ la definiția în modul clasic, aristotelician, a omului prin gen proxim, anume, animal, și diferență specifică, anume, raționalitate și sociabilitate, și să încercăm să construim o definiție pentru înger, să spunem cu genul proxim putere cerească creată și cu diferență specifică, respectarea autorității divine, care îl diferențiază pe înger de demon, de îngerul căzut prin nerespectarea autorității divine. Dacă ne punem pentru realitățile care stau sub aceste definiții problema statutului lor ontologic, trebuie să constatăm la nivelul recunoașterii de către oameni o distincție majoră, cel mai probabil o tripartiție (dacă îi includem și pe agnostici) în ce-i privește pe îngeri, dar, pentru simplitate, lucrăm cu o bipartiție, aceea între credincios și necredincios. În ce privește statutul ontologic al oamenilor, cu toții suntem de acord că aceștia au un tip de realitate care poate fi experimentată într-o manieră repetabilă și transmisibilă (cele două condiții ale cunoașterii experimentale, științifice). Recunoașterea acestui tip de realitate pentru oameni generează din partea celorlalți comportamente specifice: dacă știu că Robert este o instanțiere a conceptului de om și se află exact în fața mea, nu mă aștept să trec prin el sau, dacă am de făcut o acțiune care îl implică, cel mai probabil va trebui să țin seamă de poziția lui. Cu atât mai mult, va trebui să țin seamă de poziția celorlalți oameni cu cât ei sunt mai numeroși, mai interesați de ceea ce mă interesează și pe mine, mai apropiați de mine etc. Discutând mai jos despre tipurile de definiții pentru valori și despre statutul ontologic asociat acestora, vom putea vedea cu ușurință că atunci când valorile sunt definite în așa fel încât să li se poată asocia un fel de realitate asemănător cu acela al oamenilor (de exemplu, ca stări psihologice, convingeri, preferințe ale indivizilor sau ca agregări sociale ale anumitor reguli etc.), modul în care oamenii le recunosc, le întemeiază și acționează conform lor este mult mai controlabil, în opinia mea, pentru simplul motiv că valorile sunt fie naturalizate deja, fie naturalizabile atunci când sunt definite ca relative, adică aplicabile în anumite contexte, nu și în altele.

Dacă venim acum la îngeri, lucrurile nu mai sunt atât de simple și clare; conform bipartiției noastre, credinciosul creștin va considera că atât îngerul, cât și demonul au o realitate care, fără de a putea fi experimentată, iar rezultatele ei transmise și verificate, așa cum este o informație despre acest copac, este totuși altceva decât o ficțiune dintr-un basm; de exemplu, credinciosul va admite că îngerul nu este atemporal precum divinitatea însăși, dar nici nu trăiește într-un timp care presupune evoluția și decăderea ca Robert sau ca Marian; ontologia specială a îngerului este într-un timp fără început și sfârșit, în omnitemporalitate, care exclude degradarea ontologică și moartea, dispariția. Ateul va respinge această pretenție de ontologie particulară a îngerilor, și dacă are un anumit rafinament teoretic, va spune că realitatea îngerilor este, la propriu, în povestirile biblice, fie chiar între copertile

acestor cărți, fie în ceea ce spun, predică preoții sau credincioșii. La nivelul actelor umane, în principal, a celor morale, care derivă din acest atașament religios (problema importantă și complexă a modalității acestei derivări nu ne interesează aici), persoanele credincioase vor acționa dând existenței îngerilor și prescripțiilor legate de aceasta nu doar aceeași credibilitate și importanță pe care o dau existenței oamenilor, ci chiar unele mai mari, dat fiind statutul ontologic al îngerilor. În mod corespunzător, persoanele atee nu vor acorda îngerilor și posibilelor norme legate de existența lor mai multă credibilitate decât atașează unui basm, prin urmare, se vor preocupa de acestea în actele lor infinit mai puțin decât se preocupă de actele oamenilor, a căror realitate experimentală le apare ca incontestabilă. Să observăm că, pentru credinciosul creștin, credibilitatea și prescripțiile asociate îngerilor au o valoare universală³; în măsura în care o persoană este cu adevărat creștină, ea acționează în toate situațiile având în vedere angelologia creștină și ce decurge din aceasta⁴.

Să observăm că, atât pentru definiția oamenilor, cât și pentru definiția îngerilor, am furnizat un gen proxim și o diferență specifică; va fi interesant să vedem dacă putem furniza și pentru valori asemenea definiții sub care să se poată așeza toate marile tipuri de valori care au fost concepute în istoria filosofiei. Pentru a face aceasta, trebuie prezentată pe scurt o asemenea tipologie. Din nou ne întâlnim cu aceeași problemă a complexității și abundenței de date, astfel încât, alegerea făcută aici este cea mai simplă cu putință și, evident, personală, pentru a sluji argumentării. În același timp însă, consider că tipologia propusă poate rezista unor contra-argumente care vizează reformularea ei. Ceea ce mă interesează este ca, pentru fiecare tip, să încerc să introduc o modalitate suficient de clară de definire a valorii și a statutului ei ontologic.

Dacă ar trebui să furnizăm ceea ce constituie genul proxim (și, în același timp, diferența specifică față de orice fapt) pentru orice fel de valoare, constatăm că suntem reduși la însăși disputa despre statutul valorii, cineva ar putea spune că genul proxim este reprezentat de preferabilitate sau dezirabilitate, de exemplu, că prefer o anumită pictură pentru că întreține o anumită relație cu valoarea *frumos* sau prefer o anumită acțiune pentru că întreține o anumită relație cu valoarea *bine*; dar, în acest caz, ar trebui să spun dacă nu cumva valoarea este însăși preferința sau dacă există un fel de entitate cu o ontologie aparte prin participare la care să se manifeste preferința mea. Ceea ce pot reține totuși este faptul că, așa cum spunea Hartmann, dacă vreau să înțeleg ce sunt valorile, să le definesc, este preferabil – și poate singura cale cu putință – să plec de la individ și de la actele, de la poziționările sale. Deși, în mod limpede, cel puțin când este vorba de valori estetice, acestea au un anumit suport, de exemplu, o pictură, se poate spune, cu același

³ Chiar dacă nu și absolută, căci îngerii sunt creați de Dumnezeu, sunt cel mult „purtătorii” absolutului acestuia.

⁴ Desigur, numeroase probleme sunt lăsate în suspensie; dintre acestea, cele mai discutate sunt cele privind argumentarea existenței sau inexistenței îngerilor, respectiv acelea privind pluralitatea credințelor religioase; ambele, în felul lor, sunt probleme care fragilizează credința creștină, convingerile credincioșilor despre îngeri etc.

Hartmann, că și valorile umane au un oarecare suport material, de exemplu, chiar în acțiunile omului, cutare acțiune este bună, este morală, alta este rea. Valoarea nu se identifică cu materialul care o poartă, iar în opinia lui Hartmann, nu se identifică nici cu preferința, cu intenția persoanei care acționează sau emite o judecată de valoare. Acel altceva care este valoarea – la Hartmann, de fapt, un complex stratificat de valori, în particular, în domeniul etic, având ca valoare fundamentală binele – este, după filosoful german, ceva de natură aproape irațională, dar cu o realitate proprie (o asemenea susținere l-a făcut în perioada interbelică pe Oskar Kraus să-l considere pe Hartmann un neoplatonist). Miza pentru Hartmann era că, dacă binele este astfel, adică o realitate dincolo de persoana care acționează bine sau de acțiunea considerată bună, atunci binele, adică valoarea morală, are caracter absolut și universal. Poziția lui Hartmann este exemplară pentru unul din tipurile de definire a valorii, în particular, a celei etice, anume, că valoarea are o ontologie sui generis, dar, mai important decât atât, că ea este absolută și universală.

Să observăm că, spunând acestea, de fapt nu am definit valoarea, am vorbit mai degrabă despre statutul ei ontologic și despre caracterul ei universal care decurge din acest statut. Prin opoziție cu ceea ce este diferența specifică a oricărei valori, caracteristica de a fi dezirabilă sau preferabilă, diferența specifică a faptelor, oricare sunt ele, ar trebui să fie neutralitatea, indiferența persoanelor față de realitățile numite *fapte*. Această simplă afirmație arată o dificultate, anume, că nu ne este deloc indiferent dacă este foarte cald sau foarte frig etc.; este limpede că distincția dintre fapte și valori este importantă, nu numai prin aceea că valorile ar putea fi naturalizate, ci prin aceea că faptelor le putem asocia un caracter de preferință sau dezirabilitate care este, de obicei, caracteristic pentru valori. Este limpede că va trebui să insistăm în discuție asupra distincției dintre fapte și valori.

Pentru moment, să observăm că am vorbit despre gen proxim al valorilor⁵, dezirabilitatea, și trebuie precizată și o diferență specifică pentru valorile morale. Același Hartmann spune că ceea ce distinge o valoare morală ca binele de valori de alt tip ca, de exemplu, frumosul, este faptul că valoarea morală presupune, se sprijină pe libertatea individului, pe faptul că o acțiune nu poate fi bună decât dacă este liberă. Rețin din această discuție în care am combinat câteva idei proprii cu altele ale lui Nicolai Hartmann faptul că o valoare are, prin ea însăși, forța de a motiva, de a mobiliza un răspuns pozitiv, un angajament din partea persoanelor și, în același timp, că, în cazul valorilor morale, acestui gen proxim, comun tuturor valorilor, i se adaugă un aspect care implică atât deliberarea rațională, cât și voința, adică cele două condiții principale pentru existența libertății. Să observăm că o

⁵ Avertizez împotriva unei confuzii; când vorbesc despre gen proxim al valorilor, am în vedere genul valorilor cu diferitele lor specii, etice, estetice etc.; când vorbesc despre diferența specifică, sintagma este folosită odată pentru a delimita valorile de fapte, după cum s-a văzut mai sus, și a doua oară pentru a delimita valorile etice de celelalte; ceea ce, față de fapte, apare ca diferența specifică a valorilor, pentru valori ca gen – cu diversele sale specii, etică, estetică etc. – apare ca gen proxim în interiorul căruia trebuie găsite diferențele specifice pentru diversele valori.

formulare cum este aceasta pentru valori, că au, prin ele însele, capacitatea de a motiva, de a angaja oameni, nu este neapărat compatibilă doar cu o concepție universală despre valori, ci și cu una individualistă, în care valorile sunt concepute ca stricte preferințe individuale; chiar dacă în această lume ar exista un singur individ care preferă un anumit obiect pentru că este purtătorul unei valori preferate de el, acea valoare nu s-ar impune mai puțin prin sine însăși acelui individ. Așadar, genul proxim pentru valori este suficient de bine conturat atunci când afirmăm că o acțiune, un obiect, o relație etc. sunt purtătoarele unui apel către indivizi de așa natură încât aceștia să le prefere, să le dorească etc. O lămurire suplimentară se cuvine făcută și pentru faptul că socotesc, în acord cu Hartmann, libertatea ca diferență specifică pentru valorile morale. Valorile morale sunt singurele care solicită din partea noastră o atitudine de natură acțională, să facem sau să ne abținem de la a face ceva (judecățile morale sunt dependente de valori; atunci când le elaborăm pe acestea, ținem cont tocmai de calitatea de subiecți liberi a actorilor morali). Desigur, și în materie de libertate există numeroase poziții și putem intra într-o altă discuție cu alte dificultăți; pur și simplu, aici și acum consider că libertatea mea depinde atât de rațiunea, cât și de voința mea, prima fiind chemată să analizeze situațiile cu care mă confrunt și să-mi dicteze acțiunea pe care o consider bună, iar cea de a doua fiind menită să sprijine și să impulsioneze acțiunea mea conformă cu rațiunea, adică, acțiunea morală. Desigur, numeroase aspecte care țin de obișnuințe, de sentimente și înclinații etc. pot fi obstacole sau stimulente pentru realizarea acțiunii mele morale, dar, în ultimă instanță, toate sunt supuse rațiunii și voinței mele. Nu voi înceta să repet că o persoană care are cunoașterea legilor naturii poate decide liber să sară pentru a salva pe cineva de la înec chiar în condițiile în care nu știe să înoate. Libertatea astfel înțeleasă este, de fapt, o alegere valorică, ceea ce înseamnă că mă aflu în fața unei gândiri în cerc; pe de o parte, valorile morale depind de libertatea mea, pe de alta, libertatea se exercită tocmai în baza alegerilor valorice. Nu are rost să încerc să arăt că este vorba de un cerc virtuos, pentru că s-ar putea să fie unul vicios. Ne aflăm cu libertatea noastră și cu discuția despre valori în fața unora dintre acele probleme pe care du Bois-Reymond le considera insolubile (vezi și considerațiile lui Hartmann despre iraționalitatea binelui)?⁶ Mai paradoxal însă decât posibilul cerc vicios amintit sau dificultățile de tratament pentru libertate sau valorile morale este faptul că, exact așa cum spunea Augustin, undeva adânc în noi, chiar și cei mai imorali știm ce este bine; deloc surprinzător, același Hartmann și, ca el practic toți filosofi susțin că binele este valoarea morală fundamentală.

Odată făcută această discuție și înțeles care sunt dificultățile în tratarea valorilor morale, este potrivit să ne întoarcem la tipologia valorilor (a oricăror valori, nu doar morale) și, după ce propunem această tipologie, să constatăm dacă am mai putut adăuga anumite puncte de sprijin față de cele anterioare în tratarea ideilor pe care le-am anunțat.

⁶ Vom vedea ulterior că modul în care poziționăm libertatea în raport cu binele, definit în modul propus, elimină cercul vicios.

Voi invoca, așa cum am făcut de mai multe ori în trecut, o tipologizare a definițiilor valorii făcută cu mai bine de o jumătate de veac în urmă de Mircea Florian. O invoc pe aceasta pentru că vine dintr-un text care nu era dedicat în chip specific teoriei valorilor, de la un autor format în Școala germană, nu în cea analitică anglo-saxonă și, cu toate acestea, vom putea constata că cele patru mari tipuri de definiții pe care le menționează Florian sunt suficiente pentru a explica orice fel de abordare a valorilor de-a lungul a 2500 de ani de filosofie occidentală. Primul tip de definiție este acela care cuprinde definirea valorilor ca preferințe individuale, adică, valorile sunt definite ca relative la individ, la psihologia lui; al doilea tip de definiție este cel care cuprinde valorile înțelese ca agregări comunitare, sociale, relative la o anumită sociologie; prin contrast cu aceste două moduri relativiste de a defini valorile, există alte două tipuri de definiții care consideră valorile în ele însele ca absolute; primul tip de definiție este acela în care se produce o identitate între principiul metafizic și valoare, iar al doilea tip este acela în care valorii i se conferă un statut absolut și universal, chiar dacă diferit de fizic/metafizic.

Pentru a înțelege mai bine această clasificare, este potrivit să discutăm câteva exemple. Dacă vorbim despre preferințele individuale, despre valori înțelese ca preferințe individuale determinate psihologic și nu numai, nu putem rămâne la abordările specifice metodelor de agregare a preferințelor individuale; aceasta este o problemă funcțională, chiar una majoră, dar nu cea mai relevantă aici. Trebuie să observăm că cele mai multe poziționări din filosofia politică și socială de azi, dar și din economie, fac apel la preferințe individuale; alegerea rațională în economie sau alegerea publică în politică sunt discipline care studiază modul în care se agregă preferințele individuale. Asemenea metode nu se interesează de felul în care sunt formate preferințele individuale sau dacă ele au o relație cu comunitatea sau cu presupuse entități axiologice, dincolo de aceasta și de individ. Aceste metode lucrează cu preferințele individuale ca și cum ar fi niște ordonări de preferințe proprii fiecărui individ – preferințele sunt tratate ca un dat –, singura problemă importantă fiind modalitatea lor de agregare la nivelul unei comunități. Acesta este cel mai bun exemplu de definiție a valorii ca preferință individuală, ca relativă strict la individ fără alte considerații.

Trebuie totuși să recunoaștem că acest mod de a lucra cu preferințele, afirmând că ele revin indivizilor, fără a încerca să distingem cum au fost generate, cum și cât sunt recunoscute de alți indivizi etc. are un mare avantaj pentru discuția noastră. Ca să înțelegem acest avantaj, să investigăm modul în care concepe Freud schema psihicului uman, cu pulsuni inconștiente, care au un puternic caracter individual, chiar dacă se asumă universalitatea principiului plăcerii, pentru că, în materie de conținut, au caracter individual, cu un supraeu reprezentat de normele morale interiorizate din comunitate și cu un eu care încearcă să le compatibilizeze pe cele două. În acest caz, suntem tentați să analizăm ce anume este constrângere socială, valoare socială, ce anume este preferință individuală inconștientă și, prin aceasta, scăpând, cel puțin în primă instanță, oricărei determinări și ce anume este o rezultată individuală, o preferință generată de acest complex și manifestată direct

ca act sexual, sublimat drept creație artistică sau reprimat sub formă morbidă. În cazul alegerii raționale sau alegerii publice, pur și simplu individului i se atribuie anumite preferințe, iar aceste preferințe sunt expresia valorilor pe care el le poartă. Deși este tentant să analizezi geneza preferințelor individuale, este mult mai util aici, dacă vrem să înțelegem ce înseamnă o valoare înțeleasă relativ la individ să adoptăm o poziție ca aceea a *public choice* sau *rational choice*. Totuși, vreau să fac două mențiuni. Prima este aceea că, dacă adopt această înțelegere a valorii ca preferință individuală, atunci trebuie să aplic definiția la toate cazurile, nu numai la situația că economic un individ preferă să cheltuiască și altul să economisească sau politic, un individ preferă ideologia de stânga și altul pe cea de dreapta, ci și că moral cineva poate prefera să adopte același tratament față de toți oamenii, universalismul moral sau, dimpotrivă, egoismul moral, ori o tranzacționare morală de tip utilitarist. A doua mențiune este strâns legată de prima și ține de poziția pe care o propun în această lucrare, aceea a „eroismului moral”; această sintagmă este o prescurtare pentru susținerea că nu putem întemeia suficient – în maniera tradițională care face, în ultimă instanță, apel la credință – o morală universală cu valori absolute și singura cale de a o susține este pe baza unei decizii individuale, libere⁷. În aceste condiții, trebuie să arăt că ceea ce propun nu este reductibil, în pofida unor argumente în acest sens, la relativismul moral individualist, ci că este o argumentare solidă pentru binele absolut și universal.

Așa cum vedeam din cele câteva cuvinte despre ideile lui Freud, într-o schemă psihologică de interpretare a individului nu poate fi evitată o referire la comunitate. Lucrurile stau în mod simetric cu situația în care valorile sunt concepute ca relative la comunitate. Deja Hegel, dar într-un cadru mult mai larg, de natură general filosofică, socotea statul, comunitatea ca rațională și individul ca irațional. Pe urmele lui, toate elaborările lui Marx despre suprastructura de idei a unei societăți făceau din valori nimic mai mult decât niște preferințe colective, determinate economic prin intermediul structurilor sociale, cu o puternică specificare de clasă, iar elaborările ulterioare, de la pozitivismul lui Durkheim, până la pragmatismele postmoderne nu fac decât să rafineze această idee, că alegerile, preferințele, valorile pe care le avem sunt determinate de comunități dominante, chiar dacă ele nu mai sunt doar economic dominante, ci și cognitiv, lingvistic etc. Dacă înțelegerea valorilor ca relative la individ avea o nuanță de toleranță, pentru că, în ultimă instanță, îi recunoștea individului chiar dreptul de a fi excentric sau, cum se spune în statistică, de a fi un out-lier, permițând, după cum tocmai am arătat, chiar o încercare de asumare a „eroismului moral” (atrag atenția ca sintagma să fie înțeleasă cum s-a precizat mai sus), valorile înțelese ca relative la comunități sunt de-a dreptul opresive. În primul rând, față de individ în interiorul comunității.

⁷ Când spun că nu putem argumenta suficient pentru o valoare morală absolută și universală, mă refer la modul clasic de a gândi despre aceasta ca și cum te-ai afla în poziția omniscienței a divinității. Tocmai în acest text propun o altă cale de a argumenta în favoarea binelui absolut și universal, o cale care presupune liberul arbitru uman, nu ceva asemănător omniscienței și omnipotenței divine care se poate sprijini doar pe credință.

Prin definiție, individul nu se poate afla în condiția de a avea valoarea absolută, nici măcar ca o simplă pretenție a sa însuși; toate celelalte trei moduri de înțelegere a valorilor sunt, în materie de tratament al individului, mai tolerante, cel puțin în principiu⁸. Comunitatea știe mai bine, individul trebuie să se supună și trebuie să o facă chiar cu drag, altfel, este anomic și condamnat. În al doilea rând, valorile înțelese ca relative la comunități devin opresive față de alte comunități. De la a afirma, cum face Kuhn, că anumite idei științifice se impun datorită forței unei comunități științifice, până la afirma, că alte proceduri din alte comunități nu au nici o valoare și, apoi, până la a stabili atât în interiorul propriei comunități, cât și în altele liste de termeni, comportamente, atitudini, condamnate prin sine însele⁹ nu a fost decât un pas. Unele dintre aceste interdicții sunt în acord cu ideea respectului universal pentru persoană, adică sunt acceptabile într-o morală universală cu caracter absolut. Din păcate, cele mai multe dintre ele, reprezentând limitări, în primul rând ale libertății de a investiga, de a experimenta etc., se află în conflict cu morala universală.

Exemplul clasic pentru valori cu caracter absolut, care sunt considerate din acest motiv universale se regăsește în filosofia lui Platon. Literatura este imensă, dar, cu toate acestea, astăzi, printre interpretări platonismului, școala evoluționistă este încă dominantă, cu un concurent serios, școala proto-logică. Oricum ar considera reprezentanții celor două școli că stau lucrurile în materie de doctrină exoterică (cea scrisă), respectiv esoterică (cea orală) platoniciană, și unii, și alții recunosc importanța esențelor și caracterul real al acestora, precum și schema din *Republica*, în care cea mai importantă dintre esențe este Binele, de ea „ținând” tot restul ierarhiei ontologice (dovada că și adepții școlii proto-logice acceptă aceste idei se găsește, de exemplu, în prezentarea pe care o face Reale traducerii italiene a lucrării monumentale despre Platon a lui Friedlander, în care îi reproșează filologului german tocmai neglijarea esențelor, caracterului și rolului acestora). Interpretarea evoluționistă clasică pentru această ierarhie stabilită în *Republica* este una în care se acordă primat ontologicului și se consideră că valorile dobândesc o ontologie

⁸ O asemenea demonstrație în cazul lui Platon presupune un veritabil *tour de force*, dar nu datorită naturii valorilor, ci datorită raportului comunitate-individ, în special în *Republica*.

⁹ Ironia amară este aceea că aceste proceduri au pornit tocmai de la a contesta procedura adevărului obiectiv pretins unic în numele unei investigații variate în comunități variate, bazată pe ideea de inspirație wittgensteineană a sensului termenului ca fiind uzul acestuia, dar a ajuns la a renega orice abordare sau investigație în universități și centre de cercetare care nu este inspirată de progresismul democrațiilor americani; o asemenea evoluție i-a făcut pe mari profesori să afirme că poziții și premii pe care le-au obținut cu zeci de ani în urmă nu le-ar mai fi accesibile astăzi datorită unei veritabile noi închiziții (un singur exemplu, acela al imensului genetician James Watson și punerea sa la index după ce și-a publicat memoriile, *Avoid Boring People*), în timp ce indivizi care, în urmă cu 50–60 de ani nu ar fi depășit nivelul de predare dintr-un liceu, au ajuns „mari” profesori (doar un exemplu între miile posibile, Stephen Bell, *vice head* la un departament din universitatea australiană Queensland, publica în urmă cu câțiva ani un articol despre vechiul instituționalism, reușind să nu îl citeze direct pe nici unul dintre marii autori ai curentului; acesta este rodul a ceea ce Maritain numea *cronolatrie epistemologică*, pentru că, da, o altă manie a noilor închizitori este să fie *up to date*; este aproape o insultă să citezi ceva care a fost scris cu mai mult de zece ani în urmă, adică de alții decât noi și ai noștri).

specifică distincției metafizic/fizic (esențe/copii). Personal, am o cu totul altă ordine pentru raportul axiologie/ontologie; consider că valorile sunt primare la Platon și că fiecare entitate, esență, obiect matematic, copie de ordinul 1 sau de ordinul 2 are atâta realitate câtă valoare are. Argumentarea depășește cu mult spațiul acestei lucrări, dar argumentul principal este acela că Binele, nu Ființa, este esența¹⁰ supremă la Platon. Principalul contra-argument la această susținere este apariția în *Sofistul* a celor cinci genuri supreme, Ființă, Identic, Relativ, Repaus, Mișcare. Răspunsul meu la acest contra-argument este că, la Platon, aceste genuri supreme nu sunt ipostaziate așa cum este cazul cu binele și restul ierarhiei ontologice în *Republica* sau, dacă sunt ipostaziate, ele nu sunt „suprapuse” ierarhiei din *Republica*, ci așezate „lateral”, adică funcția lor este, în primul rând, aceea de a arăta cum are loc participarea copiilor la esențe, cum este cu puțință ca lumea metafizică să nu se de-specifice prin această comunicare, respectiv lumea fizică să nu dispară (adică să nu se revină la Heraclit sau Parmenide). Aceasta a fost cea mai dificilă problemă pentru filosofie (și nu numai pentru ea, ci și pentru teologia creștină) până la Kant; ea l-a obligat pe Aristotel la o gândire aporetică. Soluția propusă de Platon era printr-un al treilea, prin participarea diferită la genurile supreme a esențelor, respectiv copiilor. Iar această participare putea avea loc și prin ființa pe care o aveau în ele cele două ordine de entități, nu doar dacă această ființă era ipostaziată separat¹¹. Preopinientul meu poate spune: tu însuși vorbești de felul în care Binele participă la Ființă. Răspunsul meu este că este vorba doar de *a figure of speech*, pentru că, în opinia mea, în realitate, Binele are Ființă, este identic cu sine și nu este în mișcare, în condiția lui de principiu, dar este diferit de alte esențe și întemeiază întreaga ierarhie din *Republica*. Ca Bine, ca valoare, are caracter absolut și universal și, astfel, ca valoare, „există” într-o manieră cu totul diferită decât concepem noi existența copacilor, oamenilor etc. După mine, tocmai pentru că Binele valorizează absolut, el este și principiu ontologic, întemeiază valoric tot ceea ce se află „sub” el și asigură ființa pe măsura aceasta coborâtoare întregii ierarhii prezentate în *Republica*. Pe scurt, Binele ca atare deja la Platon are acea caracteristică pe care încearcă să o izoleze într-o manieră considerată neo-platoniciană Hartmann pentru valoarea fundamentală morală; deosebirea majoră este aceea că Platon asociază ontologia cu axiologia (încă o dată, cu accentul pe secunda), în timp ce Hartmann separă cele două domenii, axiologic și ontologic (de fapt, cu termeni care nu sunt cei mai fericiți, se vorbește despre *ontologii regionale*; dar, ceea ce este mai important, este faptul că distincția dintre valori și ontologie la Hartmann, de fapt, dintre suportul material și valoare, răspunde distincției lui Hume dintre

¹⁰ Am spus deja anterior că lucrarea se adresează unor persoane intens familiarizate cu filosofia, astfel că doar avertizez că termenul *eidos*, la Platon, nu trebuie luat în același sens în care, de la Aristotel, începe să se încetățenească în filosofia occidentală; între Aristotel și Platon există multe legături, mai multe decât se crede de obicei, numai că sensul în care acestea au loc este o tehnicizare și o îngustare a semnificațiilor, care a redus mult din vitalitatea și pluri-semantismul specifice filosofiei platoniciene.

¹¹ Această argumentare merită făcută separat, fiind prea extinsă pentru această lucrare.

fapte și valori¹²). Înțelegă astfel, axiologia lui Platon arată de ce virtuțile, adică forțele sufletului omenesc sunt de pus în legătură cu valoarea acestui suflet, care valoare spune cât de sus se află el în ierarhia cetății. Problemei comunității opresive Platon îi răspunde prin aceea că individul axiologic superior, filosoful, prin condiția sa valorică nu poate fi opresor, ordonând doar comunitatea în acord cu virtuțile proprii valorii fiecărui individ. Desigur, aceasta este o modalitate care poate fi supusă oricând criticii, tocmai pentru că întemeierea cognitivă a acestei construcții are suficiente puncte slabe. Ceea ce m-a interesat pentru moment este faptul că, pe măsura teoriei pe care a construit-o, Platon propune valori absolute cu caracter universal, care sunt însă într-o manieră destul de asemănătoare cu aceea a lui Joseph Raz, „operaționalizabile” la nivelul indivizilor, astfel încât, într-adevăr, unii pot fi doar părți ale comunității, iar alții, deși parte a acesteia, pot gândi și agrega întregul. Discuția nu trebuie prelungită; în acest punct constatăm doar că, într-o manieră diferită de aceea a relativismului de tip comunitar, sociologic, o morală absolută și universală, bazată pe cunoașterea doar a unor indivizi care pot impune deciziile lor, eventual eronate sau interesate, unei întregi comunități, riscă să fie opresivă și să distrugă diferența specifică a moralei, libertatea.

Mai sus, am arătat că relativismul moral este compatibil cu ștergerea distincției dintre fapte și valori, iar în alt paragraf am susținut că poziția relativistă de tip social asupra valorii morale poate conduce la opresiune, chiar la despecificarea moralei prin îngădirea libertății individuale. Trebuie recunoscut că, în lectura pe care o fac platonismului, ca primat al axiologicului față de ontologic, are loc o încălcare a separației dintre valori și fapte, în sens invers, adică o reducere a faptelor la valori; am spus, de asemenea, că aceasta poate conduce la constrângere, la despecificarea moralei exact printr-o simetrică încălcare a libertății cu aceea făcută de relativismul social. Nu este deloc întâmplător faptul că persoana care a impus distincția între fapte și valori, Hume, a fost un critic sever și al ideii de dreptate distributivă, contestând tocmai poziția centrală pe care o susținea platonismul la nivelul organizării cetății, anume, aceea că filosoful rege poate cunoaște întregul. Hume îi conceda lui Dumnezeu această calitate, dar nu și omului. Sub această reflecție, merită făcută o referire la creștinism. Într-o lectură a creștinismului cât mai aproape de ipsissima vox Jesu, cum spune Joachim Jeremias (adică cel mai autorizat interpret în ultimele zeci de ani), mesajul lui Iisus Hristos este de natură escatologică, pe scurt, ni se spune să lăsăm pe tatăl și mama noastră pentru a intra în comuniune cu Dumnezeu. Fără de a folosi termeni de natură axiologică, este limpede că, în nucleul său, creștinismul îl pune pe Dumnezeu înainte de orice, chiar de Ființă, iar modul în care îl putem citi filosofic pe Dumnezeu este exact ca primatul său axiologic absolut. Creștinismul evită să se confrunte cu problema despecificării morale, pentru că, prin elaborările din primele secole de după Hristos (de la Metodiul de Olimp, la Ioan Damaschin) a introdus o

¹² În finalul acestui text, în descendența analizelor și argumentelor prezentate, voi face o afirmație despre această distincție care, pe de-o parte, este în favoarea existenței ei, pe de alta, schimbă radical termenii în care ea este formulată.

teorie a liberului arbitru prin care îi permite creștinului de a urma sau nu mesajul escatologic al lui Hristos, iar, în domeniul moral, de a urma sau nu binele. Tocmai această construcție în teologia creștină i-a permis lui Kant să-l folosească în filosofia sa morală pe Dumnezeu ca judecător absolut, ca rector moral pentru conștiința care este judecătorul nostru subiectiv. Este important să observăm că, atât în platonism, cât și în creștinism, chiar dacă binele este pus înaintea ființei, acestuia i se atribuie o ontologie proprie, este ipostaziat (în creștinism, chiar la propriu, pentru că este considerat *hypostasis*, adică persoană), sau măcar postulat chiar dacă este dincolo de orice descriere, cum este cazul în teologia apofatică a lui Pseudo Dionisie Areopagitul.

Înainte de a discuta despre al patrulea mod de a concepe valoarea, cel pe care l-am exemplificat prin ideile lui Hartmann, considerat, cum am văzut, un fel de platonist, este util să încercăm să distingem ce se află de câteva mii de ani de filosofie și teologie în spatele discuției despre valoarea morală. Intuiția¹³ cu care se confruntă practic toți cei care se ocupă de etică, din orice domeniu vin, este aceea că morala nu poate fi relativă, că valoarea fundamentală pe care se sprijină ea, binele, oricum l-am defini, trebuie să aibă măcar un nucleu minim care să fie universal. Să ne uităm mai atent la susținerea lui Augustin că, până și cel care face răul știe ce este binele. Să observăm întâi că aceasta este o mare despărțire a lui Augustin de Platon, după care, cine știa binele, nu putea face răul. Dar nu aceasta este relevant aici, ci faptul că Augustin nu mergea până la a nega ordinea socială romană în care sclavia încă funcționa, admitea chiar pedeapsa cu moartea etc. Aceasta ne atrage atenția că trebuie să luăm în serios afirmația lui Aristotel despre sclav, că este orientat către pământ și, neputând să se conducă singur, trebuie să fie condus; sau, mai înainte de aceasta, afirmația deja menționată a lui Platon, că filosoful rege trebuia să-i conducă pe concetățenii săi. Toate acestea par să însemne, ba chiar înseamnă un tratament relativ la condiția naturală a indivizilor respectivi. Întrebarea este însă dacă binele este relativ în aceste sisteme de idei. Am arătat suficient mai sus că binele este o valoare supremă și că totul trebuie să se ordoneze după el. Așa stând lucrurile, doar din perspectiva noastră de astăzi binele nu este universal la greci și chiar la Augustin, pentru că se aplică diferit unor indivizi umani diferiți. Însă, pe nivelurile de umanitate pe care le stabilea fiecare teorie, binele se aplica fără nici o relativitate. Uriașul pas făcut de creștinism a fost afirmația că nu mai există bărbat și femeie, sclav și om liber, adică binele a continuat să rămână universal și absolut, doar că s-a schimbat concepția despre individul uman. Augustin se află în această tensiune între referatul neo-testamentar și ideologia epocii, ceea ce se vede foarte bine atunci când lucrează cu cele două modele, cetatea divină și cetatea pământească, niciunul dintre ele confundat cu cetatea reală. A fost nevoie de aproape 2000 de ani de cultură teologică, filosofică și politică pentru ca să se schimbe concepția despre om, iar binele absolut și universal să fie aplicat universal oamenilor. O asemenea definiție a omului ca

¹³ O astfel de formulare neriguroasă, care dă expresie totuși unei confruntări reale, se încearcă a fi depășită prin cele afirmate în acest articol despre bine.

persoană, ca subiect moral pe seama rațiunii de către Kant (în fond, doar o paralelă la faptul susținut de creștinism că suntem creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu), s-a confruntat chiar în epocă cu replica celebră a lui Bentham care pune la îndoială faptul că un copil de câțiva ani este mai rațional decât un cal matur și propunea definirea subiectului moral prin capacitatea de a suferi, ceea ce implica aplicarea universală a binelui la om și la animale (evoluțiile din etica aplicată de azi în acest sens și mișcările de apărare ale drepturilor animalelor au, iată, un suport, după o lungă și serioasă discuție filosofică). Ceea ce ne interesează însă și ne apare drept capital este faptul că, pentru universalismul moral, binele apare în sine ca absolut, fiind astfel și dacă nu se aplică nimănui, în vreme ce schimbările se petrec în mentalitățile noastre despre sfera celor cărora li se aplică binele. Prin comparație, relativismul moral, fie individualist, fie comunitar, pleacă de la înțelegerea binelui ca fiind definit prin legătură cu un individ sau cu o comunitate. Făcând această observație, răspundem și posibilului argument că încercarea din textul de față de a pune în legătură binele universal și absolut cu alegerile individuale nu este nimic altceva decât un relativism individualist, adică, declarația eroului moral poate fi redusă la o preferință de tip individualist. Distincția este clară, cel care spune că are o preferință individuală, spune „așa vreau eu”, cel care acționează sub o valoare universală, spune „așa trebuie, așa se cuvine”¹⁴. Sunt două lumi complet diferite. Este drept că ultima, cea morală, se lovește de dificultatea că pare nenaturală la prima vedere, spre deosebire de prima, iar la o analiză mai atentă, după cum am tot repetat, se ciocnește cu faptul că este foarte dificil, dacă nu imposibil, să arăți ce este acest bine universal și absolut.

Dacă am clarificat aceste câteva lucruri, încă ceva trebuie spus legat de ele. Oricât de naturală, de familiară ne apare o purtare relativistă, fie individualistă, fie socială, există aproape întotdeauna în fiecare dintre noi o voce care ne spune că ce facem nu este bine, chiar dacă așa se poartă toți în comunitatea noastră sau chiar dacă așa vreau eu. Aproape toată etica se sprijină pe acest fapt pe care spuneam că îl enunță Augustin; deși, mai toți suntem imorali de multe ori în viața noastră, știm, vedem, mai devreme sau mai târziu, că nu ne-am purtat moral, iar aceasta s-a întâmplat pentru că nu am respectat universalitatea binelui; dacă am fi ținut seama de aceasta, există o mare probabilitate să ne fi comportat diferit; este ceea ce spune jocul kantian dintre datorie și înclinație sau imperativul categoric în interpretarea sa universală și pozitivă. Construcția etică însă nu se poate mulțumi să constate că știm ce este bine, chiar atunci când facem rău sau chiar ceva mai târziu; ea trebuie să justifice ce anume ne împinge la a fi morali sau la a fi imorali, care anume sunt elementele între care decide libertatea noastră în materie morală. Pentru a alege să fim imorali sunt destule motive la îndemână printre fapte familiare, dintre care unele au legături surprinzătoare cu diverse valori, de exemplu, știu că aleg să-mi înșel soția, adică să fiu imoral, pentru că femeia cu care o fac este mai frumoasă, dacă nu cumva, doar pentru că reprezintă un element de noutate. În terminologie kantiană,

¹⁴ Eu aleg liber să mă așez sub bine, să acționez sub el, dar dacă aleg aceasta, atunci voi acționa cum spune binele, pentru că este absolut și universal în sensul în care se va preciza mai jos.

obiectele înclinațiilor sunt mult mai la îndemână și mai ușor de identificat. În nevoia ei de a justifica de ce ne purtăm moral, de ce urmăm norme universale, care emană de la valori universale, de la bine, etica simte nevoia de a ipostazia aceste valori, de a le da un anumit tip de realitate, așa cum face Platon, așa cum se întâmplă cu Dumnezeu în creștinism, sau cum face chiar Hartmann, care, pe lângă purtătorul material al unei valori, și intenția subiectului, afirmă existența unei valori fundamentale aproape irațională, tocmai pentru că statutul ei este dificil, dacă nu chiar imposibil de precizat. Dacă ne uităm chiar la celebra morală autonomă kantiană, schema amintită mai sus a lui Dumnezeu ca judecător absolut al nostru, spre deosebire de conștiința proprie care este doar judecător subiectiv, adică unul ce ar putea fi înfrânt mai totdeauna de înclinații, descoperim aceeași nevoie de a ipostazia, de a postula existența de un mod sau altul a binelui absolut care să fundamenteze morala universală, să justifice de ce știm binele și de ce chiar îl facem uneori¹⁵.

¹⁵ Este, poate, momentul să facem o scurtă digresiune despre trei aspecte importante care fie au fost, fie vor fi menționate în continuare, dar este bine ca ele să fie și așezate laolaltă aici, întrucât, în mod clar, întrețin legături între ele. Primul aspect este acela al presiunii pe care o resimt filosofi pentru a explica de ce omul își folosește libertatea pentru a alege să se poarte moral sau de ce o folosește pentru a alege să se poarte imoral. De această presiune se leagă numeroase încercări de a pune în legătură alegerile noastre cu o facultate privilegiată pe care o avem (rațiune, voință, afecte etc.). Aceste încercări arată că filosofi nu sunt dispuși să acorde libertății individuale tot creditul și simt nevoia să lege deciziile noastre de anumite temeiuri, măcar în noi, dacă nu în afară. După mine, libertatea mea de alegere privește, în primul rând, pe cine proclamăm ca subiect moral și, în al doilea rând, față de cine sunt dispus să respect angajamentul meu. Iar ce aleg la aceste două nivele nu riscă relativismul și distrugerea moralei dacă am în vedere înțelegerea binelui pe care o propun aici (adică evit ceea ce-i sperie pe filosofi). În plus, trebuie să spun că libertatea mea depinde de toate caracteristicile mele, atât atunci când proclamăm anumite subiecte morale, cât și în fiecare act în care decid dacă să-mi respect sau nu proclamația. Însă libertatea mea se raportează totdeauna (ceea ce înseamnă că respect sau nu) la bine atunci când acțiunile mele sunt de interpretat moral. Din această perspectivă, diversele *isme* morale apar drept ceea ce sunt, provincialisme de idei. Al doilea aspect este o aplicare a primului, care merită însă menționată pentru că este realizată de cel mai important filosof moral, de Kant. Pentru Kant, morala este autonomă, adică fiecare își dă singur legea ca persoană rațională și se obligă să respecte această lege morală. Garanția proclamării legii morale și a respectării ei nu ține însă doar de faptul că numai respectând imperativul categoric persoana este morală, adică nu ține doar de judecata liberă a individului. Dimpotrivă, conștiința care ar judeca este, după Kant, subiectivă și ar pierde în fața înclinației. Astfel, apare Dumnezeu, nu numai ca judecător obiectiv, ci și ca atotputernic, adică apt a răsplăti cu fericire pe cine vrea EL dintre cei care sunt morali și credincioși. Pentru mine este limpede, Kant nu poate asuma în totalitate pentru individ, pentru libertatea lui, sarcina respectării binelui absolut și universal, deși aceasta i-a fost intenția (originea dificultăților se va înțelege clar mai jos). Al treilea aspect privește morala creștină de care încă se mai servește Kant încercând să o adapteze sistemului său. Dumnezeu este binele și, ca atare, este condiția absolută a moralității noastre. Spre deosebire de Platon însă, binele creștin este personal; aceasta înseamnă că atotputernicia sa poate fi interpretată și ca alegerea sa liberă de a-i lăsa omului liberul arbitru. De aici, creștinismul are avantajul de a lucra cu o valoare absolută căreia i se atribuie și caracteristici ontologice perfecte și, în același timp, de a nu îi comanda automat omului un anumit comportament. Libertatea individuală este salvată și chiar, mai mult, există un principiu care este valoare, model și judecător pentru om. Nu este locul aici, dar aceste caracteristici i-au permis interpretările menționate lui Kant, iar pe de altă parte, oferă un interesant material de comparație cu ideile propuse în acest text (este destul de clar ce rezultă dintr-o asemenea comparație prin simpla urmărire a acestui text). Poate, sub aspect moral, cel mai mare succes al creștinismului este că reușește să prezeve libertatea individuală în condițiile asumării unei valori absolute și a axiologizării creației; în acest plan, sigur, succes mai mare decât al platonismului.

Schema aceasta a fost atât de înrădăcinată, încât filosofia analitică a trebuit să se concentreze îndelung și repetat asupra ei, pentru a ajunge, prin Carnap, să spună că orice filosofie a valorii sau a normelor este lipsită de sens. Însă, chiar în momentul în care aceste afirmații s-au făcut, chiar filosofia anglo-saxonă a generat încercări de a salva situația, pentru simplul motiv că „intuiția” că o morală relativă nu este morală nu a putut fi eliminată. Una dintre încercările interesante de a păstra universalitatea moralei sub numele de *universalizare*, îi aparține lui R. M. Hare, care practica un fel de dualism fapte/valori, susținând că actele noastre au o componentă descriptivă factuală și o componentă axiologică morală, astfel încât, universalizarea se putea face pe seama faptului că, dacă partea factuală, descriptivă, este aceeași, atunci nimic nu se opune ca și partea valorică, normativă, să fie aceeași. Deși lăudabil efortul lui Hare, este dificil de susținut; este drept că el reprezintă o încercare de a evita eroarea unui Prior, care declara pur și simplu că un comandant de vas trebuie să se poarte după norme specifice postului, făcând astfel o confuzie asupra căreia atrage atenția von Wright, între instrucțiuni de utilizare și norme. Dificultatea pentru Hare nu vine din aceea că nu totdeauna aceleași fapte antrenează același comportament moral (adică universalizarea eșuează), pentru că, așa cum am arătat, există motive „vizibile” care pot justifica aceste abateri; dificultatea vine, mai degrabă, din reușitele universalizărilor; pentru că, într-adevăr, a te purta în toate situațiile în același fel, revine la a răspunde imperativului moral kantian, dar nu se arată de ce anume, pe ce anume se sprijină acest paralelism; pentru a evita criticile analiștilor, nu poți postula existența unei entități ca binele, dar nici nu poți, dacă vrei să păstrezi distincția fapt/valoare, să explici comportamentele valorice prin fapte. Pe scurt, schema lui Hare ne arată eventual cum putem cunoaște universalitatea morală, când suntem în prezența universalizării, dar nu și de ce are ea loc.

Acum putem spune câteva cuvinte despre al patrulea tip de definiție a valorilor. Discuția anterioară ne-a adus în situația în care o soluție de tipul celei a lui Hartmann pentru bine, pentru valoarea morală fundamentală – un suport material al valorii, o intenție a subiectului și o realitate „irațională” a valorii ca atare –, nu poate fi susținută, cel puțin în interpretarea ei clasică, cvasi-platonizantă, în fața criticilor de tip Carnap, încât se ajunge la soluții de tip Hare, cu slăbiciuni ca acelea menționate. Întrucât definiția pe care o propun pentru valoarea morală, pentru bine – valoare care are caracter universal, adică trebuie să se aplice tuturor celor pe care îi recunoaștem ca subiecți morali, dar atât această recunoaștere, cât, mai ales, aplicarea valorii în comportamentele noastre depind de alegerile libere ale fiecăruia (atenție, toate aceste note sunt, într-un grad mai mare sau mai mic, presupuse în definiția valorii morale a binelui, și satisfacerea lor presupune caracterul absolut universal al binelui chiar în el însuși, după cum am arătat anterior) – cere o precizare a statutului pe care îl are binele, în opinia mea, soluția pe care o propun în continuare poate fi încadrată, doar la rigoare, în acest al patrulea tip de definiții ale valorii. Dar, la acest aspect voi reveni în secțiunea următoare, aceea în care voi încerca să propun o soluție la problema definirii conceptului de *valoare* în etică și la probleme conexe menționate deja ca distincția fapt/valoare, caracterul universal al valorilor, alegerea liberă a actelor noastre cu caracter moral.

Pentru moment, în încheierea acestei secțiuni, vreau să introduc în discuție un alt element pe care îl consider necesar pentru rezolvarea problemelor tocmai menționate. Este vorba de distincția dintre modalități alethice și modalități deontice¹⁶. Modalitățile menționate, indiferent că sunt alethice sau deontice, apar la nivelul limbajului; de exemplu, pentru cele alethice, atunci când se enunță o lege fizică sau chimică, iar cele deontice, atunci când se enunță o normă, de exemplu, referitoare la un comportament moral. Oricât de dificilă ar fi problema raportului dintre limbaj și realitate¹⁷, este limpede că introducerea modalităților are, în ultimă instanță, ca finalitate controlarea realității cu toată diversitatea ei. Altfel spus, aceste modalități se aplică realității, cu toate diferențele dintre ele, care diferențe sunt astfel proiectate la nivelul realității.

Este fapt recunoscut, și dincolo de orice dispută, acela că, oricâte comparații, analogii etc. s-ar putea face între cele două tipuri de modalități, alethice, respectiv deontice, ele sunt diferite. Modalitățile alethice, necesar, posibil, contingent, imposibil sunt diferite de modalitățile deontice, obligatoriu, permis, indiferent, interzis. Modalitățile alethice sunt modalitățile în care au loc evenimentele din natură, de exemplu, pe pământ pietrele cad în mod necesar datorită existenței gravitației, respectiv, este imposibil ca ele să zboare etc.; modalitățile deontice se referă la acțiuni ale omului, anume, la acelea care au un caracter valoric, normativ, și, prin aceasta, țin de morală; de exemplu, este obligatoriu să-i respecti pe părinți, este interzis să chinuiești copii etc. Dacă cineva are vreo îndoielă asupra diferenței dintre cele două feluri de modalități, este foarte ușor să constate că ele au caracter de constrângere diferit, nu poți face sub nici un chip o piatră să zboare, dar poți încălca o obligație (desigur, sub sancțiuni etc., dar aceasta nu este relevant aici).

Dacă tot ceea ce se petrece la nivelul realității constă în evenimente naturale, respectiv acțiuni ale omului¹⁸ și dacă primele se desfășoară sub una dintre cele patru modalități alethice, iar secunde – cel puțin cele calificabile în specia moralității –

¹⁶ Pentru o discuție a acestora, trimit la articolul meu „Valoare și persoană” – în <https://disputedquestions.wordpress.com/author/ordolibertatis/> –, în special la nota 1 și la sugestiile bibliografice făcute acolo. Aici, voi face doar referirile pe care le consider necesare pentru rezolvarea problemelor discutate.

¹⁷ În fond, toată istoria filosofiei poate fi prezentată ca o evoluție de la filosofia de tip ontologic clasic, în care faptele despre care se presupune că pot fi oglindite ca atare și exprimate în limbaj au primat, trecând prin filosofia de tip epistemologic, în care se afirmă că facultățile noastre de cunoaștere dau forma fenomenelor și sunt exprimate în limbaj, până la filosofia de tip lingvistic, pentru care tot ceea ce controlăm este limbajul, care ne trimite, pe de o parte, la facultățile noastre de cunoaștere, iar pe de alta, la realități, la fapte. Din această din urmă perspectivă afirmă Carnap că teoriile noastre (evident, formulate în limbaj) nu pot fi comparate cu faptele, ci doar cu propoziții de protocol considerate expresii ale unor constatări experimentale despre fapte, date culese și formulate în enunțuri de protocol.

¹⁸ Distincția este mai subtilă, ea nu operează între om și natură doar, ci chiar în interiorul omului, unde anumite aspecte sunt naturale, generând simple evenimente, cum ar fi metabolismul și altele, sunt umane în sensul că sunt sub libertatea noastră, adică sunt modalități deontice atunci când este cazul actelor morale. Lucrurile sunt și mai subtile de vreme ce pot chiar în metabolism să disting între ceva natural și ceva supus libertății mele umane, de exemplu, să aleg ce și cum mănânc, ba chiar, mai departe, la nivelul umanului, al acestor alegeri pot interveni aspecte morale legate de alegerea hranei etc. Tocmai această îmbricare între natural și uman face, pe de o parte, dificil să urmărim analitic cele două aspecte în fiecare dintre actele omului, iar pe de alta, ne obligă la simplificări de genul celei la care recur eu în text.

au loc sub una dintre modalitățile deontice și dacă, după cum s-a arătat mai sus, trebuie păstrată distincția între modalități alethice și modalități deontice, întrucât modalitățile deontice privesc norme care sunt inspirate de valoarea morală, de bine, atunci distincția dintre fapte și valori nu poate fi ștearsă. Oricine recunoaște că actele morale se desfășoară după modalități deontice, iar evenimentele, faptele, se petrec după modalități alethice și recunoaște, în același timp, că aceste două tipuri de modalități sunt distincte, este obligat să recunoască și distincția dintre valori și fapte. Adică, o distincție care, în opinia mea, este fundamentală pentru construcția unei morale universale și care rezistă oricărei încercări de naturalizare a valorilor¹⁹.

Mulți nu vor accepta acest argument, formulând cel mai probabil ca principal contra-argument următoarele: tu însuși afirmi că, în cazul modalității deontice obligatoriu este posibil atât să te conformezi normei, cât și să nu te conformezi, ba chiar și în cazul interdicției este posibil să o respecti sau să o încalci; prin urmare, modalitățile deontice nu ar fi nimic altceva decât anumite prescripții care se înscriu în domeniul posibilului; în loc să fi argumentat pentru imposibilitatea distincției dintre fapte și valori, nu ai făcut decât să muți problema pe un teren unde, de asemenea, această diferență poate fi ștearsă. În fața unui asemenea contra-argument, cred că se pot aduce trei întâmpinări. Da, este adevărat, modalitățile deontice țin de planul posibilului, adică, se află în libertatea noastră de a urma sau nu aceste modalități; faptul că este vorba de două planuri distincte, unul de natură ontologică, anume, cum este făcută persoana umană, cu libertate, adică acționând în privința actelor ei, sub modalitatea posibil, nu sub modalitatea necesar, respectiv planul a ceea ce alegem după valorile noastre înseamnă tocmai că cele două tipuri de modalități, alethice, respectiv deontice, nu se confundă. Altfel spus, contra-argumentul dat ajunge la a confunda cele două tipuri de modalități bazat pe o confuzie de planuri; oricum, cele două tipuri de modalități rămân inconfundabile. Apoi, cine argumentează că valorile pot fi reduse la fapte, dar susține chiar în argumentarea acestei idei că unii pot urma o obligație și alții nu, recunoaște implicit libertatea subiectului uman care contrazice însăși ideea de naturalizare a valorilor²⁰. În fine, invoc situații limită, extreme, în care posibilitatea de a urma sau nu obligația se confruntă chiar cu necesitatea naturală; dacă știi că, în mod natural, în chip necesar o succesiune de evenimente se duce într-o anumită direcție, iar eu, în chip valoric, mă aflu sub o obligație care îmi cere să mă comport contrar necesității, după libertatea mea antropologică, pot să respect obligația sau să o încalc. Rațiunea utilitară îmi spune să renunț la obligație și să mă conformez succesiunii necesare de evenimente în care sunt prins datorită aspectului natural al persoanei mele; există indivizi care nu fac acest lucru și care nu sunt nebuni, pe care, de obicei, îi considerăm eroi morali (am menționat deja exemplul meu

¹⁹ Aceasta este direcția în care se lucrează cel mai mult astăzi. După cum am arătat, lungă vreme, începând cu Platon și în creștinism, s-a lucrat cu tendința inversă de axiologizare a faptelor; tendință nu mai puțin riscantă pentru libertate și, în consecință, pentru morală, după cum am semnalat deja.

²⁰ Dacă naturalizarea are loc, în anumite condiții, cele de necesitate, libertatea și orientarea valorică legată de ea nu mai încap; este aspectul la care se referă tocmai cea de-a treia întâmpinare.

preferat, al unei persoane care, fără să știe să înoate, sare să salveze de la înec un copil).

Toate aceste trei întâmpinări arată că modalitățile deontice nu pot fi reduse la modalități alethice și, odată cu ele, nici valorile nu pot fi naturalizate.

3. SOLUȚIA PROPUȘĂ

Am expus până acum câteva dintre multiplele teme pe care le-am investigat în vederea formulării unei soluții la problema binelui înțeles ca valoare absolută și universală. Am reținut doar unele dintre observațiile pe care le-am considerat mai sugestive pentru a putea înțelege atât dificultatea temei, cât și soluția propusă în cele ce urmează. Numeroase alte observații – dintre care unele nu lipsite de interes – au fost lăsate deoparte. Această secțiune finală este împărțită în trei paragrafe: primul, consacrat enunțării câtorva asumptii necesare pentru formularea definiției (se va observa că ele sunt puternic stimulatoare pentru dezbateri); al doilea, în care se va propune definiția binelui absolut și universal; al treilea, care privește implicații ale acceptării definiției propuse.

3.1. Asumptii

Așa cum s-a argumentat mai sus, asum distincția dintre fapte și valori și resping naturalizarea valorilor. Mă aflu însă – după critica radicală a lui Carnap care afirmă că orice filosofie a valorilor și a normelor este fără sens – în situația de a observa că distincția dintre fapte și valori, așa cum a fost făcută ea în chip clasic, de la Hume încoace, venea pe o tradiție în care încă de la Platon faptele și valorile se considera a se afla în aceleași entități, în ceea ce am putea numi lumea obiectelor; s-a asumat într-un mod nefericit că distincția dintre fapte și valori, dintre *este* și *trebuie*, este de făcut la nivelul aceleiași mulțimi de realități sau de entități, ca și cum am căuta ce este fapt și ce este valoare în esențele și copiile lui Platon, în substanțele ierarhizate aristoteliene, în Dumnezeu și în creația creștină etc. Datorită acestei asumptii, Carnap este perfect îndreptățit să elimine valorile, eliminând astfel și distincția dintre fapte și valori și să rămână doar cu faptele. Orice entitate, inclusiv omul, este tratabilă ca fapt, ca obiect pentru că așa este ea în ordinea ei naturală dată în observația științifică.

Ceea ce asum eu este că distincția dintre fapte și valori nu cade în interiorul unei mulțimi de indivizi omogeni, ci este o distincție între fapte, tratate ca obiecte, inclusiv omul, respectiv valori, prin care înțeleg un complex aflat pe trei niveluri: la primul nivel se află binele înțeles ca valoare absolută și universală, așa cum va fi definit mai jos, drept valoare fără o asumptie de ordin ontologic despre ea; un al doilea nivel cu caracter principial la care se află actele prin care oamenii atașează

valori unor entități (inclusiv oameni), prin care proclamă valoroase aceste entități; un al treilea nivel al atitudinilor, comportamentelor, enunțurilor etc. morale propriu-zise, concrete (care se pot afla în acord sau în dezacord cu nivelul proclamării de principiu ca valoroasă a unei entități). În paragraful următor voi insista asupra caracteristicilor acestor trei niveluri. Pentru moment mă mulțumesc să observ că binele ca atare este distinct de orice fapt; proclamările valorice, în speță cele morale (adică acelea care atașează valoare oamenilor, îi consideră scopuri în sine), sunt raportări ale oamenilor la entități, nu caracteristici care revin acestora; comportamentele, enunțurile, atitudinile etc. valorice, morale în particular, sunt realizări efective ale proclamărilor axiologice pe seama unor entități care nu sunt considerate pur factuale (omul nu e luat ca un simplu obiect, ci ca scop în sine, ca valoros în el însuși).

Când susțin că distincția dintre fapte și valori cade între fapte, care reprezintă totalitatea entităților, inclusiv omul, și valori, care intervin datorită atașării de către om de valoare unor entități, folosesc această exprimare ca un proxy pentru structura complexă descrisă mai sus. Pe exemplul valorii morale *bine*, această susținere înseamnă că omul atașează valoare altui om, considerându-l scop în sine și tratându-l ca atare (nivelurile doi și trei de mai sus). Pusă astfel problema, ea îi face dreptate lui Carnap în acea parte în care consideră că orice entitate trebuie tratată factual, empiric; se desparte de el când neagă existența valorilor prin aceea că omul este considerat ca o entitate care, prin condiția sa, se raportează axiologic la alte entități. Cea mai importantă problemă legată de această susținere este următoarea: această atașare de valoare de către om unor entități, în particular oamenilor (instituindu-i ca scopuri în sine), poate fi redusă la fapte fiziologice, psihice, sociale etc.? Se înțelege că acest text privilegiază un răspuns negativ la această întrebare; în același timp, trebuie spus că există programe importante, ba chiar majoritatea lor, care argumentează în favoarea unui răspuns pozitiv la această întrebare fundamentală²¹. De răspunsul furnizat la această întrebare depinde și

²¹ Există un întreg program de analiză a relației creier-minte, a conștiinței etc. (însăși pluralitatea limbajului arată incertitudinile programului), în care se evidențiază proiectul computaționalist (Searle face un bun rezumat al acestor încercări, respingând computaționalismul, dar nu și naturalizarea conștiinței, eliminarea valorilor). Ceea ce nu par să observe reputații filozofi în cauză este că în filozofia și psihologia germană din a doua parte a secolului al XIX-lea (în special în partea dedicată de către Lange chiar raportului dintre creier și suflet – care, după părintele behaviorismului Watson, e doar un alt termen pentru conștiință – în volumul II din *Istoria materialismului*; în ultimele prelegeri din a doua ediție a *Prelegerilor despre sufletul uman și animal* ale lui Wundt – se aplică aceeași observație despre termenul *suflet*; în *Introducerea în filozofie* a lui Paulsen – care face un fel de inventar analog celui al lui Searle – toate soluțiile propuse de ei erau deja formulate. S-a făcut un progres major în cunoașterea creierului, însă numai unul minor – dacă s-a făcut vreunul – în înțelegerea legăturii dintre el și minte, conștiință etc.

Voi supune atenției un articol în viitorul apropiat în care voi arăta că soluțiile la probleme ca aceasta enunțată aici trebuie formulate având în vedere și implicațiile lor pentru trei domenii esențiale ale vieții umane: identitatea și imaginea de sine a individului; relațiile interumane directe ca moralitate și relațiile umane în comunitate mediate de contractul social, ca legalitate. Câteva sugestii despre aceste aspecte neglijate în disputele filozofice curente vor fi făcute în paragraful *Implicații* din această secțiune.

soarta distincției dintre modalități alethice și modalități deontice. În cazul răspunsului negativ nu numai că distincția se păstrează, dar se înțelege și mai clar de ce și cum anume sunt instituite modalitățile deontice, precum și faptul că ele nu pot fi reduse la cele alethice. În cazul răspunsului pozitiv, dacă valorile sunt eliminate și tratamentul pe care îl acordăm oamenilor este pus în dependență de factori biologici, psihici, sociali etc., modalitățile deontice pot fi de asemenea eliminate sau exprimate drept forme ale modalității alethice posibil.

A doua asumție pe care o fac este legată de prima și constă în a sublinia că, dacă există distincție între fapte, care au ontologie, și valori, care valorizează, atunci este o greșeală categorială să vorbești de ontologia valorilor. Toată structura de gândire umană este făcută pe copula *este*, pe o legătură între o anumită entitate, un anumit subiect și o anumită proprietate, un anumit predicat. Ne vine foarte greu să gândim despre ceva care este el însuși o proprietate sau o condiție fără să o facem entitativ. Despre cerc, în matematică, se spune că este totalitatea punctelor egal depărtate de un punct fix, numit centrul cercului. În istoria matematicii există – cel mai probabil determinat de disputele medievale asupra universalului – tot felul de poziții despre „realitatea” cercului: unii cred că e doar un concept, alții doar un nume, iar alții chiar o entitate perfectă, existentă de sine stătător. Asemenea dispute nu pot și nu vor fi evitate; însă când matematicianul face calcule nu face nicio supoziție de această natură, în schimb se simte constrâns în calculele sale (iar *constrâns* aici înseamnă necesitate) de ceea ce spune definiția cercului. Nu are nicio importanță ce realitate are cercul, ci că, în mod necesar, el lucrează determinat de poziționarea egală a punctelor față de centru. Chiar dacă analogiile sunt riscante, susțin că în definirea dată binelui nu trebuie să existe – cel puțin atunci când ne referim la binele ca atare – o asumție ontologică. Binele este de gândit pur axiologic, drept o asemenea constrângere necesară, care se aplică dacă dorim să evităm incoerența morală. Încă o dată, este dificil de gândit binele liber de ontologie, dar aceasta este ceea ce propun aici. Hartmann a propus ceva asemănător, afirmând că valorile valorizează, dar le-a dat totuși o interpretare ontologică particulară. În ce mă privește, dacă sunt presat să răspund ce realitate are binele, voi răspunde că aceea a unei condiționări necesare dacă se dorește ca anumite acte umane să fie morale. Binele, până la urmă, nu are altă realitate decât aceea de a fi această condiție ineluctabilă.

O a treia asumție pe care o fac este aceea că în determinarea subiecților morali, renunț la posibilitatea de principiu a reciprocității. Când Kant argumentează în favoarea rațiunii drept criteriu pentru selectarea subiecților morali, adică a entităților cărora li se aplică imperativul categoric, persoanele, are următoarea susținere: știu subiectiv că propria-mi rațiune este ireductibilă, știu obiectiv că la fel stau lucrurile cu rațiunea celorlalți, prin urmare, în chip absolut rațiunea este scop în sine, ireductibilă la altceva; prin urmare, purtătorii de rațiune, persoanele, sunt scopuri în sine și trebuie tratați moral. Lăsând de o parte faptul că una este să știi că în fiecare individ rațiunea este ireductibilă și alta este să recunoști axiologic

acest lucru, ceea ce mă interesează este faptul că în spatele întregii argumentări kantiene care pornește de la acest criteriu, stă afirmația că, indiferent cum s-ar purta în fapt subiecții morali, la nivelul principiului ei trebuie să aibă posibilitatea reciprocității; sunt declarați subiecți morali tocmai pentru că au această posibilitate, după cum se înțelege din argumentul privind rațiunea. Kantian vorbind, argumentul lui Bentham că un cal matur e mai rațional decât un copil și, prin urmare, ar trebui adoptată drept criteriu pentru a declara o entitate drept subiect moral capacitatea acesteia de a suferi, trebuie respins pentru că ignoră cerința posibilității de principiu a reciprocității (simplu spus, calului i se neagă posibilitatea reciprocității în relația cu omul). Această susținere de background este, fără a fi prea des făcută explicit, prezentă în toată istoria filozofiei de la Platon și până astăzi, în pofida unor încercări de relativizare a ei. În ce mă privește, o exclud pur și simplu. Intuiția care spune ceva oricui este aceea că, de exemplu, un vârstnic bolnav de Alzheimer, un matur cu autism sau un nou născut, deși nu au această posibilitate de principiu de a răspunde cu un comportament moral, sunt totuși considerați subiecți morali, scopuri în sine.

Riscul major pe care îl au în vedere cei care solicită păstrarea condiției de principiu a posibilității reciprocității comportamentului moral este acela că renunțând la reciprocitate ar fi periclitată universalitatea morală. Argumentul, după cum se va vedea mai jos, nu are niciun fel de forță. Universul moral la nivelul posibilului nu este constituit din cei care sunt apti de reciprocitate, ci din aceia cărora li se atribuie calitatea de subiecți morali (de către cine și în ce condiții vom vedea mai jos). Atunci când Socrate refuză să evadeze, el îi așează în poziția de subiecți morali chiar pe aceia care l-au condamnat; mai mult, sunt numeroase cazuri în care eroi morali se luptă, își sacrifică viața, pentru comunități din care fac parte și indivizi care nu numai de fapt nu sunt subiecți morali, dar nici de principiu nu au această capacitate (cum era cazul celor cu diferite forme de handicap). În fond, nu numai la nivelul principiului, dar mai ales la nivelul faptelor, al acțiunii, morala tocmai asta este: un act individual în favoarea unor indivizi sau comunități, însoțit de dezinteresul total față de reciprocitatea de fapt sau posibilitatea ei de principiu. Un asemenea act apare chiar ca mai puternic moral atunci când, de exemplu, cineva acționează în favoarea unor copii care în momentul respectiv nu aveau posibilitatea de principiu a reciprocității. Această observație despre reciprocitate arată în ce măsură tradițiile filosofice ne ajută, dar ne și împiedică, în a gândi adecvat despre fapte.

A patra asumție pe care doresc să o fac privește libertatea, este vorba de ceea ce se înțelege de obicei prin liber arbitru, *free will*, o altă temă deosebit de dezbătută în filosofie și nu numai, cu importantă miză pentru individ și societate. Liberul arbitru ca atare a fost teoretizat sistematic mai întâi în teologia primelor secole creștine, de la Metodiu de Olimp la Ioan Damaschin. Înțelegerea sa drept capacitate a fiecărui om de a decide și acționa în fiecare dintre actele sale după rațiunea și voința sa este definiția minimală a libertății individuale, a liberului

arbitru. Aici nu interesează că această definiție era menită să sublinieze demnitatea omului, dar mai ales să facă posibilă o explicație pentru prezența răului în lume fără ca aceasta să-i fie atribuită lui Dumnezeu – adică nu interesează originea teologică a discuțiilor, după cum nu interesează nici o tratare exhaustivă a subiectului sarcină asumată în ultima vreme în special de către filosofi –, ci numai introducerea câtorva idei, suficiente pentru precizarea poziției proprii despre libertate individuală în măsura în care de precizarea acestei poziții depinde și soluția propusă pentru definiția binelui.

Punctul convenabil de pornire pentru mine vine tot de la un teolog, de la distincția teoretizată de Toma în prima parte a celei de-a doua părți din *Summa Theologica*, anume între *actus voluntatis explicitus* și *actus voluntatis imperatus*. Această distincție cu care lucrează, reinterpretând-o, și un analist ca Chisholm în *Persoană și obiect* este, de fapt, un teren comun în discuțiile mai vechi și mai noi despre libertatea umană. Este vorba despre distincția dintre actul de decizie, respectiv actul de realizare a deciziei. Primul este un proces mental cu rezultatul său, decizia, al doilea este transpunerea în realitate a deciziei luate. Determiniștii – de orice nuanță ar fi ei – sau, chiar mai mult spus, toți cei care neagă libertatea individuală lucrează asupra unuia dintre aceste două aspecte. În ceea ce privește primul aspect, este semnificativă argumentarea lui James că din dorința de a scăpa de argumentele determiniștilor care reduc decizia la tot felul de determinări – genetice, educaționale etc. – se ajunge la asumția că actele noastre (al doilea aspect) sunt *ex nihilo*; în acest chip însă este negată legătura lor cu subiectul uman, este eliminată responsabilitatea acestuia și, cum morala presupune responsabilitate, morala însăși este distrusă. În ceea ce privește al doilea aspect, deterministul argumentează că chiar dacă decizia noastră ar fi liberă – ceea ce este îndoielnic, după cum tocmai am văzut – ea nu poate fi adusă la îndeplinire în cele mai multe dintre cazuri, ba chiar niciodată, întrucât nu se exercită niciodată în vid, fără vreo influență externă. Există așadar un evantai de la minime limitări ale libertății mele de acțiune, până la totale limitări. Fără a discuta asemenea argumente și altele asemenea, voi spune simplu cum consider că stau lucrurile în materie de libertate umană.

În ceea ce privește actul de decizie, trebuie să observăm că suntem în prezența unui proces în timp, proces care ne atrage atenția că decizia luată este rezultatul, în momentul în care ea a fost luată, al totalizării persoanei mele. Prin aceasta înțeleg faptul că factorii genetici, educaționali etc., la momentul în care intru în procesul de decizie, pe parcursul acestuia și cu atât mai mult în clipa în care am luat decizia, nu sunt ceva exterior, sunt însăși persoana mea. Sigur, sau foarte probabil, dacă aș fi avut altă sarcină genetică, altă educație etc., aș fi luat altă decizie; dar la fel de sigur aș fi fost alt subiect, altă persoană. Un alt argument împotriva poziției pe care o susțin, anume că sunt liber în actele mele de decizie, este acela că nu toate deciziile mele sunt conștiente și intenționate, voite. Aici sunt două aspecte. Primul este acela al insuficienței deliberării. La aceasta răspunsul este simplu: așa este

subiectul respectiv, atât poate, aceasta nu înseamnă că nu este liber. A doua problemă este că fără a fi luate anumite decizii comit totuși acte, de exemplu, mă împiedic. În mod evident, asemenea acte nu sunt, de fapt, realizate în capacitatea mea de om, ci doar în calitatea mea de obiect; au exact aceeași semnificație, naturală, non-axiologică, ca atunci când mi-ar cădea un meteorit în cap. Prin urmare, în ceea ce privește primul aspect, actul de decizie, susțin cu tărie că toate actele mele de decizie îmi aparțin. Chiar dacă asupra deciziilor mele s-ar face presiuni, deciziile mele sunt tot libere; eu decid să-mi fie frică și să mă supun presiunilor; decizia din mintea mea este liberă, exact cum spune titlul cântecului *Die Gedanken sind frei*. Doar în situația în care s-ar interveni asupra mea cu o anumită medicație sau procedeu medical decizia mea nu ar mai fi liberă, dar nici nu ar mai fi a mea, ar fi a celor care m-au obligat la acel tratament prin intermediul instrumentarului folosit de ei asupra mea. Pe scurt, libertatea mea de decizie este absolută; nu există subterfugii.

În ceea ce privește actul de realizare a deciziei, libertatea noastră este de asemenea deplină, în sensul pe care îl precizez imediat. Deciziile mele întâmpină numeroase limitări de natură factuală – de la împrejurarea că nu am aripi până la aceea că sunt supus legii gravitației și, în general, legilor fizicii, chimiei etc.; dar întâmpină și limitări de natură axiologică²² (numesc astfel deciziile luate de alți oameni pe care aceștia încearcă să le transpună în act). În ce privește limitările factuale arăt că nu există nicio contradicție între prezența acestora și libertatea mea de acțiune totală pentru că ele se află în planuri diferite. În acțiunea decisă liber de mine de a salva de la înec un copil chiar dacă nu știu să înot se confruntă alegerea mea liberă pe care încerc să o realizez în act cu o imposibilitate fizică. În mod evident imposibilitatea factuală nu poate fi depășită. Dar aceasta nu mă împiedică să sar în apă. Actul care urmează deciziei mele este realizat, dar fără succes. Când spun că actele mele sunt libere în chip absolut în fața limitărilor naturale, factuale, spun că eu pot să-mi realizez decizia în sensul că pot să o urmez; ba chiar moral este să o urmez. Nu spun că actul meu va avea și succes. Eu fac actul decis de mine și acesta eșuează din cauza limitărilor naturale, factuale. Dar nu am ieșit din condiția actului liber și moral, acela de a acționa la nivelul faptelor în acord cu proclamarea unui copil ca scop în sine. În situația celei de-a doua categorii de limitări, aceea venită din partea unor decizii libere ale altor oameni, sunt de asemenea liber în chip absolut. Esența vieții comune este negocierea. Dacă viața în comun presupune un acord și dacă acest acord este realizat, aceasta înseamnă că, din punctul de vedere al deciziei mele, regulile comunității (fie reguli morale sau legale) sunt convenabile și putem constitui acea comunitate morală sau legală. În

²² Poate părea surprinzător acest termen aici, dar argumentez că în deciziile pe care le luăm ținem seama de proclamările axiologice, valorice, pe care le facem în legătură cu oamenii pe care îi declarăm scopuri în sine; legătura dintre libertate și valori presupune deja menționatele planuri ale valorii și se manifestă la fiecare dintre ele: aleg binele absolut și universal, aleg să proclam un om scop în sine, aleg să mă port cu el în acord cu proclamația făcută.

situația în care deciziile libere ale celorlalți sunt în flagrantă contradicție cu decizia mea liberă, atunci – cu o șansă chiar mai mare de succes – mă voi purta față de decizia celuiilalt sau agregatul deciziilor celorlalți, așa cum mă port în fața unei limitări naturale absolute (în felul acesta s-au purtat, de exemplu, von Stauffenberg față de agregatul deciziilor libere ale lui Hitler și camarazilor săi). Pe scurt, atât libertatea mea de decizie, cât și libertatea mea de acțiune sunt absolute, nu însă și succesul acțiunilor mele. Această libertate absolută este aceea pe care se sprijină eroul moral și care ne face de ocară pe cei mai mulți dintre noi. Este singura care merită numele de libertate și singura compatibilă cu binele absolut și universal.

3.2. Definiția

Așa cum am arătat deja, binele în sine este definit drept valoare absolută și universală; apoi el este de pus în legătură cu alte două niveluri despre care se poate considera că intră în ceea ce se poate numi *complexul funcțional al binelui*.

Definiția pe care o propun pentru bine ca valoare absolută și universală este aceasta: binele este necesitatea de a lua subiectul moral ca scop în sine. Această definiție se află la primul nivel din complexul funcțional al binelui; strict vorbind, numai ea reprezintă definiția binelui. Ca atare, se poate spune că binele este liber de orice asumție ontologică, este doar o modalitate alethică, necesarul care se pune peste relația dintre subiect moral și scop în sine. Urmează de aici că subiectul moral este definit ca scop în sine. Ceea ce înseamnă că înțelegerea binelui ca relație necesară între subiectul moral și scopul în sine decurge din caracterul analitic al acestei relații, caracter exprimabil în propoziția *Subiectul moral este scop în sine*. Nu se poate da o demonstrație strict teoretică, deductivă, pentru caracterul analitic al relației dintre subiect moral și scop în sine. Se poate însă gândi asupra situației contrare în care subiectul moral nu este scop în sine. Toți relativiștii fac această asumție. În acest text argumentez că, dacă se face această asumție, consecințele sunt: eliminarea valorilor, a binelui în particular; naturalizarea relațiilor noastre cu ceilalți (ele ar avea loc doar în baza unor determinări fizice, sociale etc.); eliminarea oricărei pretenții de moralitate. Se poate înțelege că apar aceste consecințe din relativismul moral dacă luăm în considerare cele spuse în paragraful anterior, în special despre distincția fapte-valori și despre libertate. Având în vedere acestea, susțin că relația dintre subiectul moral și scopul în sine este analitică. În aceste condiții afirm că încercarea de a depăși această critică se bazează pe următoarele: a. caracterul absolut al binelui constă chiar în caracterul analitic al relației dintre subiectul moral și scopul în sine; prin urmare, binele nu depinde de altceva, este absolut întrucât cere cu necesitate chiar respectarea acestei relații analitice; b. caracterul universal al binelui constă în aceea că orice subiect moral intră sub necesitatea de a fi tratat ca scop în sine.

Simplu spus, binele ca valoare absolută și universală este tocmai această modalitate necesară a relației analitice dintre subiectul moral și scopul în sine;

această modalitate a relației se impune chiar dacă nu ar exista niciun subiect moral. După cum vedem, binele definit astfel poate funcționa fără nicio asumptie ontologică; în partea de *Implicații* voi arăta că definindu-l astfel, putem înțelege mai ușor de ce și cum anume filozofii îi atribuie o ontologie.

Definit astfel, binele se aplică pe o mulțime cu caracter universal care cuprinde toți subiecții morali; dar, tocmai pentru că este definit astfel, binele nu selectează el însuși cine sunt subiecții morali (cum ar face, de exemplu, o preferință individuală, o normă socială sau chiar un bine înțeles absolut și universal ca la Platon sau în creștinism); în schimb, dacă există o selecție a indivizilor care sunt subiecți morali, atunci ei nu pot fi valorizați decât ca scopuri în sine; altfel spus, binele li se aplică fără rest, cel puțin la nivelul principiului, al teoriei.

Prin urmare, pentru a descrie complexul funcțional al binelui trebuie să arătăm cum sunt selecționați subiecții morali care populează mulțimea universală în care se aplică binele. Această selecție are loc la al doilea nivel al acestui complex funcțional. Este un nivel pe care îl numesc (nu tocmai fericit) *al proclamării scopului în sine*. Această proclamare este făcută de către fiecare individ uman în baza libertății sale. A proclama pe cineva scop în sine înseamnă a-i atașa valoare absolută, adică a spune că el este de tratat după bine, după legătura necesară între subiect moral și scop în sine. Interesant este că între subiect moral și scop în sine este echivalență; un individ poate proclama pe un altul subiect moral și aceasta înseamnă că îl proclamă automat scop în sine și invers. Subliniez că importantă (în baza argumentării anterioare despre renunțarea la reciprocitate) nu este poziția individului care face proclamarea (mai ales un erou moral), ci poziția celor care sunt proclamați scopuri în sine. Altfel spus, mulțimea universală a subiecților morali cărora li se aplică binele este alcătuită din cei care au fost proclamați subiecte morale. Acest nivel de principiu sau teoretic al proclamării morale presupune, din partea celui care face proclamarea morală, cunoașterea aspectelor discutate aici sau cel puțin a unor „rudimente” din această argumentare. Cu alte cuvinte, tratând despre acest nivel, încerc să descriu condițiile de natură epistemologică prin care poate fi aplicat în chip conștient modul de înțelegere al binelui prezentat în acest text. În același timp, am conștiința că acest model este departe de a fi accesibil oricărei persoane și, prin urmare, trebuie să arăt cum se face că totuși, în opinia mea, dacă există morală universală, există după acest model sau ar fi de construit după acest model.

Având în vedere acestea, acum când tratez despre nivelul proclamării de principiu a unui individ de către un altul ca subiect moral, trebuie să clarific mai bine problema selecției indivizilor care populează mulțimea universală a subiecților morali. O proclamare teoretică deplin conștientă de aspectele pe care le presupune complexul funcțional al binelui este o proclamare făcută de către un individ pentru toți indivizii care sunt de același fel, de exemplu pentru toți oamenii, indiferent de vârsta lor, dacă au sau nu au capacități depline etc. Individul care în deplină cunoaștere a situației face o asemenea proclamare realizează chiar prin aceasta o anumită selecție ontologică printre entități pentru a le considera subiecte morale. El atașează valoare de scop în sine, de exemplu, mulțimii oamenilor, transformându-i pe

aceștia în subiecți morali, sau, dacă vrei, mulțimii entităților raționale, persoanelor, făcând din ele subiecți morali; dar nu pentru că rațiunea în sine ar fi valoroasă, cum argumentează Kant, ci pentru că individul care face proclamarea îi asociază valoare rațiunii. Nu este exclus ca un alt individ să proclame subiect moral toate entitățile care au capacitatea de a suferi, în modul în care propunea Bentham sau în modul în care propune Tooley astăzi să fie introduși pe lista subiecților morali câinii și pisicile. Acest lucru nu se petrece pentru că, în sine, capacitatea de a suferi, de a fi sensibil, pe care o au anumite entități ar fi valoroasă, ci pentru că individul care face proclamarea atașează valoare acestor caracteristici naturale, factuale. Se pot observa cu ușurință două lucruri; primul este acela că universalitatea morală are geometrie variabilă, neîncetând să fie universalitate. Al doilea este acela că între indivizii care fac astfel de proclamări morale – și, desigur, comunitățile în care ei trăiesc au și ele un cuvânt de spus (filtrat însă prin indivizi) – există „negocieri” privind geometria universalității morale. Aceste „negocieri” nu țin de al treilea nivel, ci de acesta al proclamării de principiu. Despre acestea voi spune câteva lucruri în paragraful *Implicații*.

Trebuie adăugat că aceia care fac de principiu asemenea proclamări axiologice, atribuind valoare diversilor indivizi, fac acest lucru în baza libertății lor, după cum s-a argumentat mai sus. Făcând aceasta ei așează subiecții morali sub bine, adică sub necesitatea tratării lor ca scopuri în sine, adică populează mulțimea subiecților morali. Făcând aceasta, ei decid să existe morală, ceea ce, în interiorul acestui text, nu poate fi decât morală universală. Această observație este importantă pentru că existența în concret a moralei, adică a moralei universale, singura cu putință, este contingentă, este în funcție de libertatea indivizilor care fac această proclamare valorică (despre cine sunt acești indivizi nu vreau să fac decât observația că, pentru moment, știm că sunt oamenii, dar, oricât de straniu pare, în viitor putem cunoaște că există și alte entități capabile de astfel de proclamări valorice, de la îngerii la animale, trecând prin extraterestri), de alegerea lor de a face sau nu o asemenea proclamare axiologică. Însă, din clipa în care un singur individ face o asemenea proclamare, morală care se declară este parte din complexul funcțional al binelui, adică este o morală universală. În *Implicații* voi discuta puțin despre aspectul că existența de fapt a unei morale este contingentă, poate sau nu să existe într-o lume posibilă, nu este necesară, adică nu este prezentă în orice lume posibilă, dar când apare nu poate exista decât în baza relației necesare dintre subiect moral și scop în sine.

Al treilea nivel al complexului funcțional al binelui este acela al atitudinilor, actelor, atribuirilor de valoare concrete, propriu-zise. Din aceasta se înțelege că nivelul anterior al proclamării de principiu era, așa cum s-a și spus, un nivel teoretic, la care erau făcute aceste proclamări sau atribuiri de valoare, mai degrabă enunțuri, care priveau universalitatea subiecților morali. La acest nivel al realității morale propriu-zise este vorba despre acțiuni concrete, chiar dacă uneori ele iau și un aspect lingvistic; suntem în prezența unor atitudini sau acte sau afirmații prin

care atașăm sau arătăm că atașăm valoare unui individ, unor grupuri de indivizi și, mai rar, totalității unei categorii de indivizi (s-ar putea considera un asemenea act atunci când proclamăm, de exemplu, drepturile, întrucât îl considerăm scop în sine, ale unui răufăcător, de unde se poate înțelege că, din moment ce faci o asemenea atribuire de valoare pentru el, faci pentru toți oamenii aceeași atribuire de valoare). Exprimările din urmă nu sunt riguroase, reprezintă doar o încercare de a preciza acest nivel al actelor morale propriu-zise din perspectiva ideilor din acest text. Două aspecte sunt de discutat riguros. Primul este mai puțin interesant și are paralele în diverse teorii despre morală. Este vorba de faptul că frecvent indivizii prezintă discrepanțe între susținerile valorice pe care le fac și actele concrete morale. În cazul nostru, presupunând că o persoană ar face în deplină cunoaștere a ideilor de aici o proclamare axiologică despre subiecții morali, specifică nivelului anterior, aceasta nu exclude posibilitatea ca acel individ, la acest nivel al actelor morale, să nu se poarte în acord cu faptul că a proclamat mulțimea unor indivizi ca fiind una de subiecți morali. Simplu spus, pot asocia oamenilor calitatea de subiect moral, atribuindu-le valoare de scop în sine, pot face asemenea declarații, dar într-o împrejurare anume, pe unul dintre oameni îl pot trata strict utilitar, pentru interesul meu. Altfel spus, prin proclamarea oamenilor ca subiecți morali, în baza libertății mele, am instituit o morală universală la nivelul principiului, dar la nivelul actelor m-am purtat încălcându-mi propria proclamație axiologică. Aceasta nu înseamnă că în ea însăși morală bazată pe proclamarea mea de principiu a oamenilor ca subiecți morali încetează de a mai fi universală; ea rămâne universală doar că eu ratez să mă comport moral, în cazul dat. Se observă ușor că și în acest caz funcționează libertatea mea. Eu decid dacă există o morală, dar dacă aceasta există, ea nu poate fi decât universală și tot eu decid, la un alt nivel, dacă respect sau nu morală universală. Este o problemă de coerență morală (vezi *Implicații*). Al doilea aspect este mai interesant și poate fi mai controversat. După cum am arătat este de așteptat că foarte puțini oameni conștientizează și acționează în chip moral, adică după o morală universală în baza unei analize de tipul celei din prezentul text; mai degrabă, dacă au susțineri în favoarea moralei universale sau acte care sunt după morală universală, fac aceste lucruri în baza faptului că Biserica a promovat o morală universală, de inspirație religioasă (nici măcar Platon sau Kant nu sunt deosebit de relevanți pentru această evoluție, decât, cel mult, la nivelul unor influențe intelectuale asupra teologilor). Cu toate acestea, susțin că atunci când, la acest nivel al actelor morale, cineva, prin acțiunea sa sau prin afirmațiile sale, dovedește atribuirea valorii de scop în sine către un singur individ, de exemplu către un singur om, făcând aceasta realizează *de facto*, chiar dacă nu *de jure*, o proclamație axiologică despre toți indivizii care sunt asemenea din punct de vedere factual cu cel căruia el i-a atribuit valoare de scop în sine. Dacă cineva ar arăta o preferință pentru un individ, pentru un om, din simple rațiuni utilitare, egoiste, ceea ce afirm acum nu s-ar petrece. În schimb, dacă eu spun despre un anumit om că este scop în

sine, aceasta înseamnă că îi atribui valoare pentru el, nu pentru mine și nu există niciun argument pentru ca asupra oricărei alte entități care este factual de același fel ca el, să nu se extindă atribuirea mea de valoare, de scop în sine. În *Implicații* voi arăta pe scurt raportul acestor afirmații cu universalizarea propusă de Hare.

3.3. Implicații

Enumăr câteva, nu toate, implicațiile pe care le au susținerile anterioare (atât asumptiile, cât mai ales definiția); în fiecare caz enunț doar câteva idei, sugerând posibile dezvoltări. Unele dintre ideile menționate aici nu sunt în chip strict implicații, pot fi chiar presupoziiții pentru ca definiția binelui și complexul ei funcțional să poată fi înțelese corect, dar a fost mai potrivit pentru înțelegerea textului să fie plasate aici, și nu în paragraful despre asumptii, unde era locul lor natural.

După cum am arătat, definirea binelui drept modalitate necesară a relației dintre subiectul moral și scopul în sine pe de-o parte este liberă ca atare de angajamente ontologice, pe de alta solicită selectarea unor subiecți morali. Tentația de a interpreta binele nominalist, conceptualist sau realist pentru că îl considerăm universal trebuie respinsă. Am afirmat că binele în sine se impune ca exigență chiar în afara existenței subiecților morali și a moralei; adică, și în situația în care nu este proclamat niciun subiect moral, binele nu este periclitat pentru simplul motiv că ori de câte ori se va proclama un subiect moral, el trebuie să se conformeze binelui, adică este scop în sine. În orice lume posibilă apare un subiect moral, acesta se supune exigenței binelui. Binele este o condiție necesară pentru morală în orice lume posibilă în care morală apare prin declararea subiecților morali; dar, deși morală, după cum am spus, este universală în ea însăși datorită supunerii față de bine, faptul de a exista morală este contingent pentru că depinde de libertatea indivizilor care proclamă subiecții morali.

Am afirmat că la al doilea nivel al complexului funcțional al binelui are loc în baza libertății individuale o proclamare de principiu a anumitor entități ca scopuri în sine, o atașare de valoare unei anumite categorii de entități realizată de persoane care au un anumit antrenament filosofic. În istoria filosofiei constatăm existența unor proclamări diverse, de la bărbații liberi născuți în acea cetate (în filosofia greacă), trecând prin orice om (în teologia creștină sau în kantianism), până la orice ființă capabilă de a suferi (Bentham, Tooley etc.). Se poate observa cu ușurință că binele se aplică fiecăruia dintre aceste universaluri. Din perspectiva propusă în acest text ceea ce s-a schimbat în istorie nu este definiția binelui; ceea ce s-a schimbat a fost aria de aplicare a binelui. Desigur, numeroase teorii au fost construite special pentru a explica de ce anume binele se aplică unei anumite arii; fiecare dintre teoriile sugerate în parantezele de mai sus a lucrat mai degrabă asupra binelui, în loc să observe că definiția binelui este aceeași, singurele dispute și negocieri fiind la nivelul proclamării de principiu, al atașării de valoare unei anumite categorii de entități.

Să observăm că o morală cum este aceea lui Platon sau, mai ales, aceea a creștinismului este o morală universală, valabilă în orice lume posibilă, adică necesară. Binele sau Dumnezeu ca valoare supremă se impun; orice nivel ontologic inferior există tocmai în măsura în care participă la bine sau la Dumnezeu, adică în măsura în care are valoare. În schema platoniciană, pentru că binele se impune cu necesitate, singura „libertate” este prin ignoranță, prin nerealizarea amintirii și rămânerea pe un nivel ontologic inferior. Realizarea superioară a creștinismului a fost afirmarea unei valori supreme personale, Dumnezeu, și inventarea liberului arbitru, astfel încât, deși morala creștină este necesară la fel ca aceea platoniciană, respingerea ei nu decurge doar din necunoaștere, ci din liberul arbitru, din libertatea individului. În plus, creștinismul a introdus instrumentul confesiunii și iertării astfel încât, cel care prin liberul arbitru, se așează pe o treaptă ontologică inferioară, să poată reveni la treapta valorică specifică imaginii divine. Dar, probabil cea mai importantă, în acest context, realizare a creștinismului, a fost difuziunea acestor constructe în marea masă a credincioșilor. Datorită acestui fapt, privilegiem de sute de ani, la nivelul masei, morala universală, libertatea etc. Datorită acestei difuziuni, un filosof în altă paradigmă, cum este Kant, a putut reinterpretă ideile creștine, dar nu s-a putut elibera în totalitate cel puțin de poziția lui Dumnezeu drept cel care supraveghează alegerile omului, după cum nu s-a putut elibera nici de selecția pe bază ontologică (rațiune/persoană) a scopurilor în sine. Fără aceste evoluții însă ar fi fost imposibil să facem afirmațiile provocatoare din acest text privind binele, complexul său funcțional și moralitatea. În special faptul că binele este absolut și universal, că el nu are o componentă ontologică, dar că se aplică unor subiecți morali selectați de libertatea individuală. Astfel încât este contingent să existe morală, depinde de libertatea noastră; dar dacă există morală, ea nu poate fi decât universală, adică una în care, în chip necesar, subiectul moral este scop în sine. În acest fel, binele se aplică cu necesitate în orice lume posibilă în care apare morala. Dacă cineva poate gândi și formula asemenea idei se petrece doar pentru că uriași filosofi și teologi precum cei amintiți și-au propus ideile și concepțiile teoretice.

După cum s-a observat, acord o importanță capitală libertății individuale în atașarea de valoare anumitor entități; după cum am arătat, consider că prin aceasta omul poate lua o entitate ca scop în sine. Am arătat în nota 21 că există o dispută amplă, mai ales în filozofia actuală, în privința sufletului/conștiinței/minții etc., a naturalizării acestora, ceea ce ar implica fie interpretarea acestei atribuirii de valoare ca strict naturală, reflex al unui egoism biologic, fie ca relativă la alte realități psihice, sociale etc. Am arătat că nu pot susține acest reduționism pentru că el distruge morala, după cum am arătat că un al doilea argument împotriva acestei proceduri este faptul că în peste 150 de ani de progrese reale științifice în cunoașterea creierului, progresele în înțelegerea sufletului/conștiinței/minții sunt mult mai puțin impresionante. Dar, dincolo de toate acestea, vreau să insist asupra faptului că filosofi antrenati în aceste discuții se preocupă foarte puțin de schimbările pe care le-ar putea aduce proiectul lor de naturalizare totală a omului – până la a-i

interzice această atașare de valori anumitor entități –, nu numai în privința moralei, căreia i-ar nega dreptul de existență prin relativizare, ci și în materie de fragilizare a identității și imaginii fiecăruia despre sine, precum și a bazei contractului nostru social, cu democrație, domnia legii și drepturile omului. Este posibil ca această naturalizare să aibă loc și, în același timp, să se asigure, într-o manieră asupra căreia nimeni nu a scris ceva relevant, același nivel sau unul superior de împlinire pentru individ, relațiile morale și aranjamentele constituționale. Oricum ar sta lucrurile, acest text argumentează că nu există morală relativă, iar eliminarea proclamărilor valorice distruge morala; viitorul ne va oferi argumente într-un sens sau în altul. Dar chiar în situația naturalizării depline, în cazul în care s-ar putea arăta că ceea ce eu consider atribuire de valoare, tratarea unor entități ca scopuri în sine este reductibil la biologie, psihologie etc., consider că pentru ca să existe o morală, adică una universală, libertatea umană se poate exercita continuând să pretindă că anumite categorii de entități sunt scopuri în sine. În lipsa acestei pretenții, chiar nesuținută la nivel analitic, ba chiar contrazisă de fapte, s-ar prăbuși nu doar morala sau identitatea și imaginea despre sine ale individului, ci și aranjamentele constituționale occidentale și drepturile omului.

În acest context se poate releva o altă implicație importantă afirmată aici – ca, de altfel, și a susținerilor lui Carnap – aceea că nu există drepturi naturale ale omului. A susține că omul este valoros prin natura sa revine la a face o confuzie categorială între fapte și valori. Toți cei care lucrează pentru eliminarea valorilor, lucrează în această direcție. Există însă drepturi divine ale omului; într-o structură teoretică de tipul celei creștine, omul este valoros pentru că este creat după imaginea valorii supreme, Dumnezeu. Dar această susținere nu se bazează pe o argumentare cognitivă, ci pe un argument de credință. Este supusă total criticilor analitice. În ce mă privește, susțin că drepturile omului sunt derivate din faptul că oamenii proclamă anumite entități, în particular oamenii, ca fiind subiecți morali, scopuri în sine. Drepturile omului funcționează la nivelul aranjamentelor constituționale și legale, dar se bazează pe morala universală. Întrucât existența acestei morale depinde pe de-o parte de proclamările axiologice ale indivizilor, iar pe de alta de acțiunile propriu-zise ale oamenilor care respectă sau nu aceste proclamări, se înțelege că drepturile omului sunt fragile. Dar în acest mod, ca derivate din proclamările noastre valorice, drepturile omului au realitate și în Epoca Modernă au ajuns chiar un element fundamental al aranjamentelor constituționale occidentale. În special în ultimele decenii, în principal ca urmare tocmai a încercărilor de eliminare a valorilor, drepturile omului au început să fie atacate, deconstruite; este unul dintre semnele că filosofi au în oarecare măsură conștiința implicațiilor susținerilor lor. Mult mai importantă îmi apare a fi împrejurarea că dictatorii, puși în fața unui proces, își invocă drepturile; sunt convins că acei filosofi care contribuie la naturalizarea omului și eliminarea valorilor și-ar invoca drepturile (dacă nu s-a întâmplat deja) în situația în care viața sau libertatea le-ar fi amenințate.

După o asemenea analiză înțelegem mai ușor de ce Dostoievski, care socotea că fără Dumnezeu orice este permis, mărturisea într-o scrisoare că dacă i s-ar demonstra că Dumnezeu nu există, ar rămâne cu Dumnezeu, nu cu adevărul. Ceea ce spune simplu Dostoievski este că omul își conduce viața după mai multe criterii, nu doar după cel cognitiv. Și mai spune că omul ar trebui să aprecieze după care criteriu și în ce măsură trebuie să acționeze în fiecare context și mai ales spune că fiecare este liber să facă această alegere, încercând în același timp să fie coerent în alegerile sale. Sau poate nu spune el, doar adaug eu. Sigur este că în ce mă privește, dacă cineva m-ar reduce la un simplu fapt analog unui computer, am tot dreptul (sic!) să resping această interpretare a sa. Chiar după standardele naturalistului, sunt singurul meu stăpân și pot socoti diferite entități ca scopuri în sine.

Ultima implicație a definiției binelui și complexului său funcțional la care mă refer aici este cu adevărat surprinzătoare. O întreagă categorie de entități este declarată subiect moral și scop în sine prin simplul fapt că, la nivelul acțiunilor concrete, nu la acela al proclamărilor de principiu, un individ atașează valoare, consideră scop în sine o singură entitate din clasa respectivă. Acest lucru se petrece pentru că entitățile din clasa respectivă sunt de același fel, în particular sunt oameni. Dacă eu declar prin acest act al meu un singur om ca scop în sine, întreaga specie om, nu numai acel individ, este considerată pentru el scop în sine, i se atribuie valoare. Acest tip de extindere la universul clasei respective de entități are loc de drept pentru două motive: primul este acela că toate entitățile din clasa respectivă au aceeași esență, zoologic vorbind, fac parte din specia om (indiferent de vârstă, de sex, de handicap etc.), al doilea este acela că individul uman este coerent, în sensul că făcând atribuirea de valoare se înscrie automat în domeniul moralei care nu poate fi decât universală; este contradictoriu să atribui valoare individului unei clase de obiecte asemenea fără a recunoaște aceeași valoare tuturor oricând. Această universalizare poate fi considerată un analogon pentru universalizarea despre care vorbește Hare, cu diferențele care urmează din faptul că el consideră că aspectele factuale și valorice se găsesc deopotrivă în entitatea respectivă; aici se argumentează că individul uman atașează, atribuie valoare anumitor entități fără ca ele să o aibă în ele însele. Evident, pentru ca acest argument să reziste este de asumat esențialismul, adică de respins poziția lui Wittgenstein din a doua fază de gândire. Socotesc că filozofii analitici au inventat ei înșiși false probleme; anti-esențialismul lui Wittgenstein este una dintre ele; și că au avut crampe de gândire; încrâncenarea lui Wittgenstein pe modul de a gândi din a doua parte a vieții sale, în pofida avertismentelor lui Russell, este o asemenea crampă de gândire. Nu este de mirare că interpreți autorizați se fac că nu observă că pentru știință – care este baza filozofiei analitice – există specii (un alt nume pentru trăsături comune, esențe) sau nu observă că Wittgenstein refuză să dea exemple de instanțieri de jocuri (este de natura evidenței că jocul de fotbal are peste tot aceleași trăsături, în oricare dintre partide și la fel pentru indivizii oricărei clase de entități omogene).