F I L O S O F I E

COLEGIUL DE REDACŢIE

Redactor responsabil: Lector dr. MARIN BĂLAN

Membri: Prof. dr. RADU J. BOGDAN
(Universitatatea Tulane, New Orleans)
Prof. dr. ROMULUS BRÂNCOVEANU
Prof. dr. MIRCEA DUMITRU
Prof. dr. MIRCEA FLONTA
(m. c. al Academiei)
Prof. dr. ADRIAN-PAUL ILIESCU
Prof. dr. VASILE MORAR
Prof. dr. VALENTIN MUREŞAN
Prof. dr. ILIE PÂRVU
(m. c. al Academiei)
Conf. dr. MIHAELA POP
Prof. dr. RADU-MIHAIL SOLCAN
Conf. dr. CONSTANTIN STOENESCU
Lector dr. GHEORGHE ŞTEFANOV
Conf. dr. SAVU TOTU
Conf. dr. VIOREL VIZUREANU
Prof. dr. GHEORGHE VLĂDUŢESCU
(m. al Academiei)

EDITURA UNIVERSITĂTII DIN BUCUREŞTI
Redacţia *ANALELE UNIVERSITĂŢII*
Tehnoredactor: *Emeline-Daniela Avram*
Şos. Panduri nr. 90-92, Bucureşti
Telefon: 021.410.31.78/131, Fax: 021.410.23.84
E-mail: editura_unibuc@yahoo.com
Internet: www.editura.unibuc.ro

ANALELE UNIVERSITĂŢII BUCUREŞTI

F I L O S O F I E

2 0 0 8

SUMAR • SOMMAIRE • CONTENTS

LOGICĂ ŞI FILOSOFIA LIMBAJULUI

GHEORGHE ŞTEFANOV, Acţiuni raţionale – proiectul unei cercetări filosofice 3

FILOSOFIA ŞTIINŢEI

CONSTANTIN STOENESCU, Problema metodei în „empirismul conceptelor" şi statutul epistemologic al ideilor generale abstracte 13

FILOSOFIA MINŢII

GABRIEL VACARIU, MIHAI VACARIU, The "I" as an Epistemological World 47

FILOSOFIE ŞI COMPUTERE

MIHAIL-RADU SOLCAN, Două etici în tehnologia informaţiei 65
CONSTANTIN VICĂ, Încrederea şi tehnologia *web* 79

FILOSOFIE POLITICĂ

ADRIAN-PAUL ILIESCU, Conceptul de noroc politic 89

FILON MORAR, Doctrina atacurilor preventive, între cutumă şi codificare normativă internaţională 103

ESTETICĂ ŞI TEORIA ARTEI

LOREDANA NICULEŢ, Triumful muzeului contemporan. Funcţia mnemotică şi funcţia de spectacol a muzeului de artă 111

ISTORIA FILOSOFIEI

MARIN BĂLAN, *Quaestio disputata* ca metodă de predare în universitatea medievală (cu accent pe folosirea ei în predarea teologiei şi filosofiei) 119
ECATERINA MORAR, Ideea de fragilitate umană în viziunea lui Mircea Vulcănescu 135

*

Recenzii 145

LOGICĂ ŞI FILOSOFIA LIMBAJULUI

ACŢIUNI RAŢIONALE – PROIECTUL UNEI CERCETĂRI FILOSOFICE

GHEORGHE ŞTEFANOV

În cele ce urmează doresc să vă prezint un proiect filosofic. E vorba despre un proiect pe care îl consider deosebit de important, deşi nu exclud posibilitatea ca în elaborarea lui să se fi strecurat şi erori. De aceea, v-aş fi recunoscător pentru orice reacţie critică privitoare la ceea ce întâlniţi scris aici[1].

Există, pe de altă parte, câteva idei pe care le asum în cele ce urmează fără să le supun unei evaluări critice. Fac acest lucru în mod conştient. De aceste idei nu depinde însă decât felul în care evaluez relavanţa mai generală a proiectului meu. Dacă nu le împărtăşiţi, probabil că nu veţi considera că pe baza cercetării pe care o presupune acesta ar putea fi formulat un răspuns la întrebarea „Ce înseamnă că noi, oamenii, suntem raţionali?". Dar acest lucru nu afectează discuţia privitoare la posibilitatea de principiu a realizării proiectului.

Textul meu este structurat în modul următor. În prima parte voi vorbi pe scurt despre cum am ajuns la ideea acestui proiect, după care voi încerca să lămuresc, pe cât posibil, natura cercetării implicate de acesta. Apoi voi lua în considerare câteva obiecţii posibile, încercând sa arăt, pentru fiecare în parte, cum cred că ar putea fi depăşită. În încheiere voi încerca să arăt cum cred că ar putea fi dezvoltat acest proiect şi de ce mi se pare importantă cercetarea filosofică pe care o iniţiază.

1. Calea pe care am ajuns la o formulare iniţială a proiectului unei cercetări a raţionalităţii acţiunilor omeneşti a fost următoarea. Acum câţiva ani am încercat să susţin că aplicarea teoriei actelor de vorbire la cazul rostirilor care exprimă atitudini propoziţionale ar putea sa ne ajute să soluţionăm o serie de probleme cu care se confruntau abordările obişnuite ale acelor tipuri de rostiri[2]. Dificultatea principală cu care m-am confruntat în momentul respectiv a

[1] Le sunt recunoscător colegilor mei, profesorii Mircea Flonta, Drăgan Stoianovici, Adrian Paul-Iliescu şi Mihail Radu-Solcan pentru reacţii la o versiune preliminară a acestui text.

[2] În „Propositional Attitudes as Speech Acts", conferinţă prezentată la *Third International Symposium for Analytical Philosophy*, Bucureşti, 29-30 mai, 2005. Textul conferinţei se găseşte pe internet la adresa: http://ub-filosofie.ro/~stefanov/work/speech_attitudes.pdf

fost că formulările de tipul atitudinilor propoziţionale pot fi utilizate în cadrul unor raţionamente, iar teoria actelor de vorbire nu dădea seama de acest fapt.

Am realizat atunci că problema e mult mai generală şi că priveşte întreaga teorie a actelor de vorbire. Pe de o parte, mi se părea că am bune temeiuri să accept că de fiecare dată când utilizăm limbajul realizăm acte de vorbire. Pe de altă parte, era limpede că uneori, atunci când utilizăm limbajul, facem raţionamente. Întrebarea era: „Cum poate un act de vorbire să fie consecinţa raţională a unui alt act de vorbire?"

Dar întrucât actele de vorbire erau, în fond, un tip de acţiuni, am ajuns în curând la o altă întrebare: „Cum poate o acţiune să fie consecinţa raţională a unei alte acţiuni?" Această întrebare reprezintă de fapt punctul de pornire al proiectului meu.

2. Răspunsul la întrebare, după părerea mea, poate fi dat identificând regulile care guvernează succesiunile raţionale de acţiuni, fie că acestea sunt acţiuni verbale, adică acte de vorbire, fie că sunt acţiuni non-verbale. Iar acum aş dori să previn câteva neînţelegeri cu privire la acest lucru.

În primul rând, nu doresc sa discut despre raţionalitatea acţiunilor considerate izolat. Cred că atunci când unii dintre filosofii din trecut au avut în vedere o facultate precum înţelepciunea practică sau raţiunea practică ei se raportau la acţiuni în acest fel. Şi la fel mi se pare că se raportează şi gânditorii mai noi care au elaborat, de pildă, o teorie a alegerii raţionale.

În al doilea rând, nu doresc să găsesc o explicaţie naturală pentru faptul că succesiunea raţională a anumitor acţiuni omeneşti este cea care este. Ceea ce nu înseamnă că eu cred că o asemenea explicaţie n-ar putea fi formulată. Poate că şi procesele de gândire prin care un om trece de la premisele unui raţionament la concluzia acestuia ar putea fi descrise în termeni de relaţii cauzale şi legi naturale, dar interesul logicianului nu este să ofere o astfel de descriere. Eu mă aflu într-o situaţie asemănătoare.

În al treilea rând, întrucât regulile vizate nu guvernează doar anumite înşiruiri raţionale ale acţiunilor, acestea nu sunt de felul regulilor morale sau al regulilor de politeţe. Din nou, nu exclud posibilitatea ca aceste reguli să exprime, în fapt, nişte convenţii sociale, aşa cum nu exclud posibilitatea ca regulile logice să exprime şi ele astfel de convenţii. Pentru regulile logice pare însă să fie esenţial faptul că acestea nu depind de conţinutul propoziţiilor cărora li se aplică. Mă aştept, aşadar, ca şi regulile pe care le caut eu să aibă o caracteristică asemănătoare.

În fine, ceea ce îmi propun eu să studiez sunt acţiunile, şi nu descrierile acestora[3]. Descrierea unei acţiuni complexe, cum ar fi cea de a trage frâna de mână, apăsând pe un buton şi ridicând o manetă, implică logic descrierile acţiunilor componente. Nu este însă raţional ca *realizarea acţiunii respective* să

[3] Ceea ce nu înseamnă că nu s-ar putea vorbi şi despre descrieri. Descrierile *sunt* o anumită clasă de acţiuni.

fie urmată de realizarea vreuneia dintre acţiunile mai simple care au compus-o, fiindcă acestea au fost realizate deja (ridicarea manetei de frână nu e o acţiune care se succede raţional acţiunii de a trage frâna de mână).

Un alt mod de a lămuri mai bine lucrurile ar fi să ne uităm la un exemplu. Chiar dacă nu ştiu în prezent care sunt regulile care fac obiectul cercetării, cred că ele ar semăna cu o regulă de forma următoare: „În cadrul unei secvenţe de acţiuni realizate în vederea aceluiaşi scop nu pot figura acţiuni similare, dintre care unele par să mă apropie de atingerea scopului propus, iar altele par să mă îndepărteze de scopul propus". Pe baza acestei reguli s-ar putea justifica, de pildă, că este în egală măsură iraţional ca atunci când urmăresc să intru într-o încăpere să închid uşa pe care urma să intru, după ce am deschis-o şi, de asemenea, să fac afirmaţii contradictorii în cadrul unei argumentări.

3. Cred că este mai limpede acum în ce constă proiectul pe care vi-l prezint. Voi lua în considerare în continuare câteva obiecţii de principiu privitoare la posibilitatea de a realiza un astfel de proiect. Este vorba, desigur, de obiecţiile pe care mi le-am putut eu imagina. Cu siguranţă că altcineva s-ar putea gândi şi la alte obiecţii.

Prima obiecţie ţine de o anumită disparitate, uşor de observat atunci când comparăm propoziţiile şi acţiunile. Proprietăţile semantice ale propoziţiilor nu par să admită grade. O propoziţie, se spune în mod obişnuit, este adevărată sau falsă, cu sens sau lipsită de sens. O acţiune, în schimb, poate fi reuşită sau nereuşită, dar uneori e greu de distins între o acţiune realizată defectuos şi o acţiune eşuată. Există, în plus, nenumărate variante intermediare între o acţiune reuşită pe deplin şi o acţiune realizată defectuos. De asemenea, două acţiuni pot fi la fel de reuşite şi totuşi să fie realizate în maniere distincte.

Să observăm însă că am pornit de la ideea că rostirea unei propoziţii este, la rândul ei, tot o acţiune. Aceeaşi propoziţie poate rostită în moduri diferite. Atunci când cineva încearcă să îşi ceară scuze pe un ton răstit, de pildă, am putea să ne confruntăm cu aceeaşi problemă – a reuşit persoana respectivă să îşi ceară scuze sau nu? Iar în alte cazuri am putea să ne întrebăm dacă, rostind o anumită propoziţie într-un anumit moment, o persoană a reuşit să sporească gradul de acceptabilitate al unei anumite idei.

Pe scurt, dacă rostirea unei propoziţii e o acţiune ale cărei caracteristici admit grade, aşa cum se întâmplă şi în cazul celorlalte acţiuni, atunci problema vine dintr-un anumit mod distorsionat de a vedea propoziţiile şi nu dintr-o disparitate între acţiuni şi propoziţii.

O a doua dificultate izvorăşte tot din compararea propoziţiilor şi acţiunilor. O anumită succesiune de acţiuni, în măsura în care poate fi privită ca fiind distinctă de alte acţiuni, sau înşiruiri de acţiuni, pare să se caracterizeze prin faptul că toate acţiunile care fac parte din secvenţa respectivă vizează un singur scop. Dintr-o propoziţie, în

schimb, putem deriva mai multe alte propoziţii care nu au nimic în comun. Altfel spus, o secvenţă logică de propoziţii poate fi, într-un sens, divergentă, în timp ce o secvenţă raţională de acţiuni nu poate fi decât convergentă[4].

Pentru a vedea cum poate fi înlăturată această dificultate trebuie să observăm că ea izvorăşte din două moduri diferite de a privi limbajul. Atunci când vorbim, în mod obişnuit, despre relaţiile logice dintre propoziţii, vedem propoziţiile ca facând parte dintr-un sistem abstract de obiecte.

Văzute astfel, propoziţiile nu se succed. Propoziţiile prin care enunţ, de pildă, că mai multe obiecte care fac parte din aceeaşi clasă au o anumită proprietate, oferă un suport inductiv propoziţiei prin care enunţ că toate obiectele din clasa respectivă au acea proprietate. Iar din aceasta din urmă pot fi deduse logic toate propoziţiile particulare prin care atribui proprietatea vreunui obiect din clasa pe care o aveam în vedere. În cadrul sistemului abstract avem ambele relaţii.

Atunci când argumentăm, în schimb, fie justificăm propoziţia generală pe baza propoziţiilor particulare, fie procedăm invers. Cele două relaţii logice nu mai coexistă. Propoziţiile pe care le rostim se succed. Fiecare rostire a unei propoziţii este o acţiune, iar acţiunile pe care le fac atunci când argumentez vizează un singur scop – creşterea gradului de acceptabilitate al tezei pentru care argumentez (sau diminuarea gradului de acceptabilitate al unei teze pe care o critic).

Nu e vorba, desigur, despre o succesiune temporală aici. Aceleaşi argumente oferite în sprijinul unei anumite teze pot apărea într-un text sau într-un discurs într-o ordine diferită.

Ceea ce mă duce la a treia dificultate despre care doream să vorbesc. Aceasta ar putea fi formulată în felul următor. O serie de caracteristici ale acţiunilor par să împiedice cercetarea lor logică. Spre deosebire de actele de vorbire, care au o anumită forţă ilocuţionară (ce pare să determine tipul de acţiune pe care îl realizăm) dar şi un conţinut propoziţional, acţiunile care nu sunt realizate în cadrul unui proces de comunicare nu par să aibă un conţinut. În plus, anumite succesiuni aparent raţionale ale unor acţiuni par să fie, totuşi, succesiuni temporale şi să ţină de caracteristici specifice ale obiectelor asupra cărora se acţionează sau ale contextelor în care sunt realizate acţiunile, astfel încât nu mai putem vorbi despre un caracter neutru al regulilor care li se aplică. Pe scurt, problema pare să fie că chiar dacă se acceptă că anumite acţiuni se înşiruie potrivit unor reguli, aceste reguli nu pot fi reguli logice.

---

[4] O problemă înrudită cu aceasta este următoarea. Acţiunile noastre par întotdeauna să vizeze un anumit scop, dar atunci când gândim nu ni se pare că urmărim întotdeauna un ţel anume. Putem trece de la un gând la altul fără să urmărim nimic. Totuşi, s-ar putea spune că atunci când gândim raţional noi urmărim întotdeauna ceva. Ceea ce ne împiedică, poate, să vedem limpede acest lucru este faptul că privim gândurile (sau propoziţiile) ca pe nişte obiecte izolate care se înşiruie în mediul eteric al minţii, ignorând faptul că atunci când rostim propoziţii sau exprimăm diferite gânduri în forul nostru interior noi realizăm anumite acţiuni.

Aş vrea să mă ocup mai detaliat de această dificultate. Pentru început, să ne uităm la un exemplu. Să presupunem că, în cadrul unei partide de şah, doresc să transform un pion în regină. Situaţia de pe tablă este de aşa natură încât nimic nu mai poate împiedica înaintarea pionului meu până pe ultima linie. Fiecare acţiune pe care trebuie să o realizez pentru a atinge scopul pe care mi l-am propus e caracterizată (dar nu complet) de tipul acţiunii – mutarea unui pion, obiectul asupra căruia realizez acţiunea – pionul alb aflat iniţial la H2, precum şi „conţinutul" propriu-zis al acţiunii (chiar dacă aici nu este vorba despre un conţinut semantic[5]) – H2-H4, de pildă. Schema succesiunii acţiunilor pe care trebuie să le realizez e asemănătoare cu schema unei argumentări lineare: H2-H4 (sau H2-H3 → H3-H4) → H4-H5 → H5-H6 → H6-H7 → H7-H8 = Q.

Faptul că nu pot realiza direct o mutare precum H2-H8=Q, de pildă, nu ţine de o imposibilitate fizică (sau de particularităţi fizice ale pionului de pe tabla de şah), ci de regulile jocului de şah. Dar eu pot să-mi imaginez că fac mutările necesare transformării pionului meu în regină în orice ordine (şi aş putea să îl aşez pe tablă şi să fac efectiv mutările respective într-o altă ordine). În mod similar, reguli mai stricte ale unei activităţi specifice de argumentare mi-ar putea interzice să formulez concluzia unei argumentări înaintea premiselor.

În unele cazuri astfel de reguli sunt, într-adevăr, încorporate în anumite proprietăţi fizice ale obiectelor implicate în acţiunile mele (un exemplu ar putea fi obiectele prevăzute cu sisteme de siguranţă). Dar ceea ce mă interesează atunci când studiez relaţiile dintre diferite acţiuni nu e ordinea temporală în care acestea sunt (sau trebuie să fie) realizate efectiv, ci dependenţa lor raţională. Important este să observăm că putem distinge între acestea două.

În ce priveşte observaţia că regulile ar putea fi lipsite de neutralitatea caracteristică regulilor logice, cred că aş putea răspunde în felul următor. Şi în cazul acţiunilor, ca şi în cazul propoziţiilor, utilizarea raţiunii nu revine doar la urmarea regulilor logicii formale. E iraţional să-i atribui unui om pe care l-ai calificat drept celibatar proprietatea de a fi căsătorit, dar nu fiindcă facând asta ai încălca vreo regulă logică[6]. În mod analog, am putea descoperi reguli care guvernează succesiunile raţionale ale acţiunilor şi care nu sunt, într-un sens strict, reguli logice. Dar aceasta nu ar însemna neapărat că regulile respective nu sunt raţionale.

Acestea fiind spuse, putem să luăm în considerare acum o altă dificultate. Aceasta pare să se datoreze contrastului dintre caracterul necesar al paşilor unei demonstraţii formale şi multitudinea de secvenţe de acţiuni care pot conduce către realizarea aceluiaşi scop.

---

[5] Şi aici pot fi formulate probleme suplimentare. O propoziţie are o structură predicativă. Dar în ce sens conţinutul unei acţiuni poate avea o structură predicativă? La fel, cum poate o acţiune să aibă un conţinut universal? Dar unul negativ sau condiţional? Sper că aceste chestiuni vor fi lămurite pe parcursul elaborării proiectului meu.

[6] O regulă logică m-ar opri să spun despre omul respectiv doar că „nu este celibatar".

Să ne uităm din nou la un exemplu. Pentru a demonstra, folosind un sistem de deducţie naturală, că formula [A & (A → B)] → B este o teoremă a logicii propoziţiilor vom scrie, în mod obişnuit, următoarele rânduri:

1	(1) A & (A → B)	As.
1	(2) A	1, E &
1	(3) A → B	1, E &
1	(4) B	3,2, E →
	(5) [A & (A → B)] → B	1,4, I →

Pregătirea unei cești de ceai, pe de altă parte, poate include acţiuni foarte diferite (pregătirea focului în sobă, utilizarea unui cuptor cu microunde, a unui aparat electric care produce apă fierbinte sau a unei strecurători ş.a.m.d.). De asemenea, e destul de dificil de determinat unde începe şirul acţiunilor care ţin de pregătirea ceaiului – e inclusă aici şi cumpărarea unei cutii de ceai, a laptelui şi a mierii sau nu?

Eu nu mă simt însă dezarmat în faţa unor asemenea diferenţe. Teza (5) de mai sus ar putea fi, desigur, demonstrată şi pe o altă cale[7]. În mod asemător, putem spori credibilitatea unei anumite opinii utilizând linii diferite de argumentare. Caracterul necesar al legăturilor logice nu determină în mod unic şirul de raţionamente pe care le putem face atunci când dorim să justificăm o anumită afirmaţie, când căutăm explicaţii sau când formulăm ipoteze şi le testăm ş.a.m.d.

Există, desigur, şi cazuri limită, cum ar fi cel al unui joc pe care îl putem câştiga doar dacă efectuăm o anumită secvenţă de mutări. Reguli specifice unei anumite activităţi pot determina şiruri unice de acţiuni. Printre aceste acţiuni putem întâlni, desigur, şi acţiuni pe care le considerăm caracteristice pentru munca logicianului, cum ar fi deducerea de teoreme într-un sistem axiomatic[8]. Dar nu avem aici diferenţe semnificative între cazul celui care operează cu simboluri formale sau cu propoziţii şi cazul celui care operează cu alte obiecte.

---

[7] Iată o demonstraţie alternativă. Aceasta este corectă, în ciuda faptului că unii dintre paşii ei nu sunt necesari:

	(1)	B v ~B	Taut.
2	(2)	B	As.
3	(3)	A & (A → B)	As.
2	(4)	[A & (A → B)] → B	3,2, I →
5	(5)	~B	As.
3	(6)	A	3, E &
3	(7)	A → B	3, E &
3	(8)	B	7,6, E →
3,5	(9)	λ	8,5, E~
5	(10)	~[A & (A → B)]	3,9, I~
	(11)	~B → ~[A & (A → B)]	5,10 I →
	(12)	[A & (A → B)] → B	11 SI (Impl)
	(13)	[A & (A → B)] → B	1,2,4,5,12 Ev

[8] Sistemele axiomatice, din acest punct de vedere, par a fi mai puţin „flexibile” decât sistemele de deducţie naturală.

În privinţa dificultăţilor pe care le putem avea uneori în a identifica începutul unei serii de acţiuni s-ar putea replica în felul următor. Dificultăţile sunt reale, dar modul în care pot fi soluţionate nu e acum în discuţie. Important este că acestea nu privesc doar acţiunile în care nu avem de a face cu propoziţii sau gânduri. O persoană care caută obiecţii la o anumită afirmaţie pe care nu o acceptă s-ar putea gândi la diferite lucruri. Uneori ar putea fi greu de spus dacă unele dintre acestea reprezintă o parte componentă a obiecţiei pe care doreşte să o formuleze sau nu.

Ultima dificultate despre care voi vorbi aici priveşte modul în care e văzută în mod tradiţional diferenţa dintre „a gândi" şi „a acţiona". Să luăm un exemplu. Pe baza argumentelor pe care le primeşte, o persoană acceptă următoarea propoziţie: „Trebuie să ies acum din casă". După acceptarea concluziei, ceea ce ar urma în mod firesc ar fi să îşi părăsească efectiv locuinţa. Dar indiferent dacă o face sau nu, acţiunea de a-ţi părăsi locuinţa presupune mobilizarea voinţei, ceea ce nu mai are nimic de a face cu raţiunea.

Cineva care nu acceptă, pe baza argumentelor puternice existente, că fumatul îţi pune în pericol sănătatea, e iraţional. Despre cel care acceptă însă acest lucru, dar continuă să fumeze, nu spunem că e iraţional, ci că nu are o voinţă suficient de puternică pentru a se lăsa de fumat.

Cred că rădăcina acestei probleme o reprezintă chiar modul tradiţional în care au fost văzute aceste lucruri. Simplu spus, e vorba de o reprezentare idealizată a gândurilor şi a relaţiilor dintre ele. Ne închipuim, poate, că gândurile se perindă prin mintea noastră desfăşurându-se, în virtutea relaţiilor logice dintre ele, ca un ghem de aţă. Proiectul de aici este însă consecinţa unui alt mod de a vedea lucrurile.

Potrivit acestuia, atunci când gândim nu facem altceva decât să realizăm anumite acte de vorbire care sunt, în principiu, accesibile public. Rostirea în minte a cuvintelor „Aristotel putea să leviteze", de pildă, nu este, din acest punct de vedere, un gând. Pentru a gândi ar trebui să opinăm că Aristotel putea să leviteze, sau să ne întrebăm dacă Aristotel putea să leviteze, sau să emitem ipoteza că Aristotel putea să leviteze. Iar majoritatea persoanelor educate nu ar putea face nimic din toate astea, dar nu fiindcă ar avea o voinţă slabă (ceea ce nu înseamnă că o voinţă slabă nu ne-ar putea împiedica uneori să acceptăm anumite idei), ci fiindcă şi-ar utiliza în mod adecvat raţiunea.

A gândi, mai simplu spus, înseamnă, din perspectiva faţă de care suntem angajaţi acum, a realiza o anumită acţiune. Şi aşa cum am putea fi împiedicaţi să realizăm o acţiune obişnuită" de diferiţi factori, putem fi împiedicaţi de diferiţi factori să gândim anumite gânduri. Faptul că sunt paralizat mă poate împiedica să îmi părăsesc locuinţa în momentul în care îmi propun să fac asta. La fel, uneori nu pot gândi un anumit gând atunci când aş dori, fiindcă nu îmi găsesc cuvintele. Cu siguranţă, e nevoie de o analiză minuţioasă pentru a distinge între cazurile în care ceea ce mă împiedică să realizez o anumită acţiune (inclusiv cea

de a gândi ceva) e raţiunea şi cele în care e vorba de un complex de relaţii cauzale în virtutea cărora acţiunea mea e irealizabilă la un moment dat. Dar dificultatea la care ne raportam acum pare să fi fost deja înlăturată.

4. Voi trece acum la felul în care cred că ar trebui să fie dezvoltat proiectul meu. În primul rând, cred că el ar trebui să conţină un model provizoriu al acţiunii. Prin aceasta am în vedere un model care să specifice componentele unei acţiuni – agentul (individual sau colectiv), tipul de acţiune realizată şi maniera în care e realizată acţiunea din respectiva categorie, conţinutul acţiunii (obiectul sau obiectele asupra cărora se acţionează şi relaţiile modificate prin acţiunea realizată), efectul inteţionat al acţiunii şi scopul vizat de aceasta etc. – precum şi relaţiile dintre aceste componente.

Ar trebui apoi realizată o cercetare comparativă, cu titlu preliminar, a unor exemple paradigmatice de acţiuni verbale pe care le realizăm atunci când ne utilizăm raţiunea pentru a îndeplini diferite sarcini cognitive şi a unor exemple paradigmatice de acţiuni (în principal non-verbale, dar nu numai) realizate urmărind diferite scopuri practice[9].

Pe baza acestei cercetări ar trebui să poată fi scoasă în evidenţă structura raţională comună a ambelor tipuri de serii de acţiuni. Cea mai mare parte a intuiţiilor comune cu privire la utilizarea raţionamentelor în cadrul diferitelor activităţi verbale, aşa cum au fost acestea explicitate de către logicieni, ar trebui să poată fi recuperate la nivelul acestei structuri.

În fine, ultima parte a proiectului ar trebui să o constituie dezvoltarea modelului obţinut şi aplicarea lui la diferite exemple, având în vedere în special cazurile în care acţiunile verbale şi acţiunile non-verbale fac parte, împreună, din aceeaşi secvenţă de acţiuni, realizate având în vedere un scop unic. Tot în această parte a proiectului ar trebui să fie studiate, aplicând acelaşi model, succesiunile raţionale ale actelor de vorbire[10].

Care ar fi însă câştigul pe care ni l-ar putea aduce această cercetare, dacă ea va fi întreprinsă într-un mod satisfăcător? Câştigul imediat, după părerea mea, ar fi că pe baza ei am putea răspunde la întrebarea: „Cum anume se împletesc într-un mod raţional activităţile noastre de comunicare şi celelalte activităţi omeneşti?”. Să ne uităm la un exemplu. În prezent, dacă am dori să spunem despre o persoană care nu face nimic pentru a pleca, după ce şi-a luat rămas

[9] Aceasta este partea în care sper că vor fi lămurite problemele ridicate în nota 5.

[10] În prezent cunosc o singură întreprindere înrudită cu cea pe care o am eu în vedere aici. E vorba de încercarea de a utiliza teoria actelor de vorbire în cadrul unei teorii a argumentării, realizată de FRANS H. VAN EEMEREN şi ROB GROOTENDORST în lucrarea *Argumentation, Communication and Fallacies – A Pragma-Dialectical Perspective* (Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1992). Problema raţionalităţii secvenţelor argumentative de acte de vorbire nu este însă rezolvată de cei doi autori olandezi, iar interesul meu nu se restrânge la rostirile utilizate în cadrul argumentărilor.

bun, că nu acţionează raţional, probabil că am avea dificultăţi în a justifica o astfel de afirmaţie. N-am putea spune despre persoana respectivă nici că nu face un raţionament valid, nici că nu alege soluţia optimă la o problemă practică. Cercetarea despre care am vorbit ar putea, în schimb, să ne permită să oferim justificarea dorită. Iar exemplele de acest fel sunt nenumărate.

Dar pe lângă faptul că am avea o teorie normativă care să unifice două domenii considerate până acum ca fiind separate, am avea, cred eu, ceva mai mult. Pe scurt, am avea o teorie generală a raţionalităţii omeneşti.

Ultima obiecţie din secţiunea precedentă anticipează, într-un sens, această idee. Personal, nu cred că dacă avem în vedere raţionalitatea omenească putem vorbi despre altceva decât ceea ce este manifestat public, prin acţiunile oamenilor[11]. În particular, dacă este vorba despre raţionalitate exprimată în limbaj, nu cred că o abordare filosofică a limbajului care asumă că acesta este un sistem de semne şi reguli semantice ar putea să producă rezultate satisfăcătoare[12]. Singura alternativă viabilă mi se pare a fi reprezentată de viziunea potrivit căreia atunci când vorbim despre un limbaj avem în vedere, de fapt, comportamentele verbale ale utilizatorilor limbajului respectiv. Iar aceasta este tocmai viziunea care ne permite să vedem legatura dintre limbaj şi forma de viaţă în cadrul căreia funcţionează acesta.

Convingerea mea este, prin urmare, că proiectul pe care vi l-am prezentat nu este doar realizabil, ci şi necesar, dacă dorim să obţinem un răspuns la întrebarea "Ce înseamnă că noi, oamenii, suntem raţionali?". Aşa cum am spus, însă, la începutul acestui text, această convingere ţine de acceptarea unor presupuneri a căror discuţie critică depăşeşte cadrul prezentării de aici.

RATIONAL ACTIONS – A RESEARCH PROJECT IN PHILOSOPHY

Summary

How can we justify the assertion that doing nothing to leave a place after saying goodbye (in appropriate circumstances) is irrational? The error, in such cases, does not seem related to

[11] Cred că această idee poate fi justificată utilizând un argument similar celui numit de obicei "argumentul limbajului privat" (vezi LUDWIG WITTGENSTEIN, *Cercetări filosofice*, Bucureşti, Ed. Humanitas, §§244–271).

[12] Paradigma unei asemenea abordări o reprezintă, probabil, proiectul unei semantici bazate pe condiţii de adevăr, aşa cum a fost acesta formulat de către DONALD DAVIDSON în scrierile sale. În lucrarea mea de doctorat (*Reprezintă viziunea lui Ludwig Wittgenstein asupra limbajului o provocare la adresa proiectelor filosofice contemporane de analiză semantică a limbajului?*, Bucureşti, 2000; textul nepublicat al lucrării se găseşte pe internet la adresa http://ub-filosofie.ro/~stefanov /work/thesis/index.html) am încercat să arăt, pe baza criticilor redactate de Ludwig Wittgenstein în a doua parte a vieţii, că presupoziţiile unui asemenea proiect sunt eronate.

invalid reasoning or failure to choose the optimal solution to a practical problem. The philosophical research I am proposing in this paper is supposed to offer such justifications based on rules governing the rational sequences of both verbal and non-verbal actions. In particular, it should also enable us to answer the question 'How can we get from a speech act to another rationally?' What I am trying to do in my paper is to present the project of such an investigation and overcome several objections to the idea that it could be successfully done. At the end I offer a sketch for the future development of my research project.

PROBLEMA METODEI ÎN „EMPIRISMUL CONCEPTELOR” ŞI STATUTUL EPISTEMOLOGIC AL IDEILOR GENERALE ABSTRACTE

CONSTANTIN STOENESCU

1. Nominalism metafizic şi empirism metodologic (De la briciul lui Ockham la programul lui F. Bacon)

Prin sintagma „empirism al conceptelor”[1] caracterizăm empirismul clasic al secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea al cărui orizont problematic poate fi precizat astfel, în forma unei interogaţii modernizante: cum explicăm modul în care, pe baza cunoaşterii lucrurilor individuale prin experienţă, putem ajunge la concepte abstracte care au trăsătura universalităţii (sunt predicabile despre mai mulţi) şi cum este posibil să formulăm propoziţii cuantificabile universal prin care ne referim la individualele desemnate sau semnificate de către termenul subiect al propoziţiei? Nu întrebăm dacă este posibil să gândim abstract, întrucât gândim aşa, o dovedesc conceptele minţii noastre şi judecăţile pe care suntem capabili să le formulăm, ci cum este posibil să producem abstracţii şi ce valoare au ele (aşadar, vrem ca întrebarea noastră să nu rămână numai în contextul genezei).

„Nucleul dur” al programului empirist îl reprezintă două teze care dau structura construcţiei:

– conceptele sunt abstracţii produse de mintea noastră şi pot fi exprimate prin cuvinte;

– orice atribuire de sens trebuie să se sprijine, în ultimă instanţă, pe dovezi senzoriale (semnificaţia conceptelor este reductibilă, în cele din urmă, la datele experienţei nemijlocite).

Precizăm că expresia „să se sprijine” poate fi luată aici într-un sens cauzal şi implică un reducţionism radical[2]. Ceea ce ne este dat în mod nemijlocit în

---

[1] Expresia este utilizată de W. Sellars (vezi H. FEIGL, „Some Major Issues and Developments in the Philosophy of Science of Logical Empiricism”, în H. Feigl şi M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, p. 18) şi de P. K. MOSER şi A. VAN DER NAT, în introducerea lor, „Human Knowledge. Its Nature, Origin and Limits”, la vol. *Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.

[2] Expresia „reducţionism radical” este propusă de W. V. O. QUINE, în „Două dogme ale

experienţă (idei simple după Locke, impresii după Hume) nu poate conţine eroare şi reprezintă în mod sigur cunoaştere. Orice idee trebuie să fie reductibilă la impresii senzoriale, iar cuvintele pot fi înţelese numai întrucât denumesc asemenea idei. În general, empirismul conceptelor susţine că toate conceptele sunt dobândite prin experienţă senzorială. Cum a fost articulat acest program în toate componentele sale logice şi istorice este scopul analizei întreprinse în acest studiu.

După cum am precizat în capitolul anterior, preocupările pentru metodă în sensul modern al termenului sunt constitutive începuturilor ştiinţei experimentale. Astfel, putem identifica deja în tradiţia de gândire nominalistă preocupări pentru cercetări de tip experimental. William Ockham[3] şi ockhamişitii pot fi consideraţi precursori ai ştiinţei moderne de tip galileo-newtonian[4]. (De exemplu, teoria impetusului a lui Ioannes Buridan premerge explicaţiilor fizicii moderne despre mişcarea uniformă şi mişcarea uniform accelerată). Ockham respinge presupoziţiile metafizice şi epistemologice ale realismului medieval şi reconstruieşte critic filosofia pornind de la acceptarea unui empirism radical în care fundamentul întregii cunoaşteri îl reprezintă cunoaşterea prin experienţă nemijlocită a lucrurilor individuale. El dă cunoaşterii intuitive (despre care se vorbise în epocă, de exemplu, de către Duns Scotus) un sens empirist. Ockham explică geneza conceptelor prin teoria despre *intentio* (orientarea intelectului spre obiectele lumii externe) în cadrul căreia face distincţie între *intentio prima* (de exemplu, vedem un arbore) şi *intentio secunda* (nu vedem arborele, dar în mintea noastră a rămas o reprezentare a arborelui pe baza căruia construim conceptul de arbore). Prin *intentio prima* considerăm lucrul în el însuşi ca obiect, ca existenţă individuală, în modalitatea unei operaţii intelectuale primare şi originare prin care intelectul se îndreaptă spre ceea ce este individul ca atare („quiditatea obiectivă", în termenii lui Ockham). Prin *intentio secunda* considerăm ideea sau imaginea pe care o avem despre un lucru numai în mintea noastră. Pe de altă parte, prin teoria despre *suppositio* Ockham susţine că numele stau în locul individualelor, iar conceptele sunt de fapt idei generale. Termenul este universal prin predicaţie, nu pentru el însuşi, ci pentru lucrurile pe care le semnifică. Deşi prin *suppositio* (înlocuirea lucrului cu numele corespunzător) multiplicăm entităţile, această multiplicare nu va fi dezastruoasă dacă vom

---

empirismului" (versiunea românească, în Ilie Pârvu (ed.), *Epistemologie. Orientări contemporane*, Bucureşti, Ed. Politică, 1974, p. 5).

[3] Cercetători ai istoriei filosofiei, în primul rând E. A. MOODY, au formulat opinia că empirismul britanic al secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, în forma sa clasică, ar fi de fapt rezultatul dezvoltării într-un nou context cultural a tradiţiei nominaliste medievale reprezentată de William Ockham. Nominalismul ar fi cel care a provocat declinul metafizicii tradiţionale, de tip scholastic, dar şi dezvoltarea viguroasă a empirismului, atât ca metodă de cercetare a naturii, cât şi ca modalitate de analiză filosofică.

[4] În lucrarea *Les precurseurs parisiens de Galilee* (Paris, F. De Nobele, 1955), PIERRE DUHEM argumentează că geometria analitică, calculul infinitesimal, cinematic şi dinamica, au fost anticipate de cercetările şcolii ockhamiste de la Paris asupra mişcării, divizibilităţii şi infinitului.

opera cu principiul de parcimonie (întrebuinţat ca principiu metodologic de economie în explicaţie) şi nu vom considera drept necesar ceea ce nu este evident senzorial. Dacă vom multiplica entităţile în mod nepermis, rezultatul va fi combinarea termenilor într-un joc de tip sintactic pentru care nu mai este valabilă nici o interpretare empirică. În acest sens, din perspectivă nominalistă, conceptele de substanţă sau esenţă sunt doar nume sau pot fi considerate drept concepte pur conotative. Ca urmare, printr-o critică prin care îi anticipează pe Locke şi Hume, Ockham trece de la critica unui concept al metafizicii tradiţionale la altul. Bunăoară, conceptului de cauză i se recunoaşte doar o validitate empirică şi i se neagă valoarea lui metafizică. Trebuie observat că empirismul metodologic al lui Ockham se acompaniază, aşa cum vor sta lucrurile în întreaga tradiţie empiristă britanică, în mod productiv, cu o analiză de tip nominalist a structurii semantice şi a angajărilor ontologice ale unui limbaj cognitiv. În raport cu aceeaşi tradiţie, căreia Ockham îi este punct de pornire, mai trebuie atras atenţia asupra faptului că empirismul său nu este unul fenomenalist sau subiectivist, ci realist (sau fizicalist), în sensul că se bazează pe cunoaşterea nemijlocită a lucrurilor individuale şi a calităţilor lor sensibile. Ockham este nominalist nu în sensul că respinge orice determinare ontologică a semnificaţiei, ci pentru că prin principiul de parcimonie obligă la o economie maximă a angajării ontologice, astfel încât entităţile extralingvistice abstracte sau intensionale sunt eliminate prin analiza logică a limbajului[5].

Probabil că cel care utilizează pentru întâia oară denumirea de ştiinţă experimentală este Roger Bacon. În opinia sa, experimentul este necesar pentru a stabili adevărul unui enunţ care ar putea fi chiar şi concluzia unui raţionament deductiv. Roger Bacon susţine că „fără experienţă nimic nu poate fi cunoscut îndestul. Căci sunt două moduri de a obţine cunoaşterea, şi anume, prin raţionament şi prin experienţă. Raţionamentul duce la o concluzie şi ne face să acceptăm concluzia, dar nu face concluzia certă, nici nu înlătură îndoiala, astfel încât cugetul să se poată odihni în intuiţia adevărului, până când cugetul nu-l descoperă pe calea experienţei"[6]. Experienţa[7] este suficientă pentru obţinerea adevărului şi evitarea erorii, iar prin

[5] Pentru o cercetare aprofundată a acestor teme, vezi studiile lui E. A. MOODY, „Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", „The Age of Analysis", „William of Ockham", în volumul *Studies in Medieval Philosophy*, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1975.

[6] ROGER BACON, „Opus major", partea a şasea, cap. I, *Ştiinţa experimentală*, în O. Nistor (ed.), *Între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu*, II, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, p. 200. Pentru un cercetător al istoriei culturii şi mentalităţilor, afirmaţiile lui Roger Bacon surprind prin caracterul de noutate în raport cu povara unei tradiţii care făcea în mod exclusive elogiul silogismului şi practica deducţia până la sterilitate. De aceea, nu trebuie să mire împotrivirea pe care ockhamiştii au întâmpinat-o din partea reprezentanţilor doctrinelor oficiale subsumate autorităţii dogmatice a scolasticii.

[7] Trebuie precizat că termenul „experienţă" are la ROGER BACON un dublu înţeles: pe de o parte, este vorba de experienţa externă reprezentată de activitatea simţurilor, pe de altă parte, cunoaşterea deplină asupra lucrurilor este atinsă prin experienţa internă a iluminării divine.

eliminarea din câmpul cunoaşterii a altor obstacole precum recursul la autorităţi, „influenţa obiceiului", acceptarea prejudecăţilor şi ascunderea propriei ignoranţe, vom reuşi să descoperim adevărul fără a ne mai pierde în incertitudini care împiedică progresul cunoaşterii. Prin modul în care descrie această activitate de îndepărtare a obstacolelor din calea cunoaşterii, Roger Bacon prefigurează ideea unei metodologii critice pe care o va prezenta programatic celălalt Bacon, Francis.

Cercetările de tip experimental au fost favorizate şi de ambianţa culturală a Renaşterii, care a promovat o nouă atitudine faţă de natură[8]. Leonardo da Vinci, într-o expunere a metodei sale ştiinţifice, făcută în *Tratat despre pictură* precizează: „Nu se poate spune că sunt adevărate ştiinţele care încep şi sfârşesc în minte: acestea din mai multe motive şi mai întâi pentru că în astfel de discursuri intelectuale nu intervine experienţa, iar fără experienţă nu există nici o certitudine"[9]. Concluzia sa este categorică: „toate cunoştinţele noastre ne vin prin simţuri".

„Revoluţia galileană" determină orientarea eforturilor filosofilor spre căutarea, în orizont epistemologic, a unui model pentru teoria care abia trecuse primele probe. În sens metodologic, întrebarea fundamentală era: pe ce principii (norme, reguli, criterii) trebuie să se bazeze o metodă care să asigure cercetării ştiinţifice drumul spre adevăr? Întrebarea devenise posibilă deoarece obiectul de cercetare al fizicii lui Galilei nu mai era cosmosul aristotelic impregnat de supoziţiile metafizice ale scolasticii (şi în raport cu care cercetătorul nu avea de căutat vreun adevăr, deoarece dogmele îi erau date numai pentru a fi adeverite), ci natura nemărginită pur şi simplu[10], considerată în identitatea ei obiectuală din perspectiva principiului metodologic al obiectivităţii, o natură în care urmele antromorfismului nu mai indicau nici o cale către adevăr pentru spiritul ştiinţific modern orientat vectorial de noile „cupluri metodologice"[11]. Pe de altă parte, eforturile noului cercetător al naturii nu mai sunt susţinute de idealul metafizic al căutării cauzelor prime sau al dezvăluirii esenţelor ascunse ale lucrurilor.

„Sfinţii patriarhi şi profeţi, primii care au dat ştiinţele lumii, au primit iluminarea în sinea lor şi nu au fost dependenţi numai de simţuri", scrie Roger Bacon (*ibidem*, p. 203).

[8] O cercetare asupra situării ştiinţelor naturii în Renaştere, inclusive a conflictului dintre „umanişti" şi „tehnicieni", este realizată de RALPH BLAKE în studiul „Natural Science in the Renaissance" (în *Theories of Scientific Method. The Renaissance Through the 19th Century*, Seattle, Londra, University of Washington Press, 1966).

[9] LEONARDO DA VINCI, *Tratat despre pictură* (trad. rom.), Bucureşti, Editura Meridiane, 1971, pp. 11-12.

[10] Poate că şi cercetărorii naturii împrumutaseră ceva din spiritul marilor călători din epocă. De altfel, pe coperta primei ediţii a *Noului Organon* al lui FRANCIS BACON vedem o corabie cu pânzele în vânt care navighează undeva dincolo de coloanele lui Hercule. Dezmărginirea nu se referee doar la o nouă geografie, ci însemna şi sondarea misterelor universului.

[11] În termenii lui Lucian Blaga, suprametoda asigură intrarea în corpul ştiinţei de tip galileo-newtonian numai a acelor metode care se pot conjuga cu matematica, formând cupluri metodologice. Astfel, experimentarea se face îm spirit mathematic, legile au aspect mathematic, iar teoretizarea se realizează întotdeauna într-o formă susceptibilă de matematizare (vezi LUCIAN BLAGA, „Experimentul şi spiritul matematic", în *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Editura Minerva, 1983).

Cum ar spune Cassirer, gândirea substanţialistă începe să fie înlocuită de gândirea de tip relaţional. Coordonatele noului ideal explicativ îl reprezintă determinarea cantitativă, prin măsurare, a calităţilor sensibile ale lucrurilor. De exemplu, o cercetare de acest tip este studiul mişcării corpurilor. În consecinţă, Galilei va formula legile fundamentale ale mişcării într-o modalitate matematică, matematizând deopotrivă ştiinţa şi natura şi îndepărtându-se de simţul comun în sensul inexistenţei unui acord între acesta şi principiile fizicii moderne (de exemplu, principiul inerţiei).[12] În egală măsură, în fizica secolului al XVII-lea se dovedeşte productivă şi orientarea experimentală reprezentată de Boyle şi Hooke. Isaac Newton va reuşi integrarea celor două orientări, dând fizicii metoda de care avea nevoie pentru a deveni o ştiinţă exemplară. Newton crede că în cercetările sale utilizează o metodă inductivă: „În această filosofie propoziţiile se deduc din fenomene şi devin generale prin inducţie"[13]. Întreaga procedură se desfăşoară sub controlul experienţei şi se supune interdicţiei „hypotheses non fingo", după cum însuşi Newton precizează: „în filosofia experimentală, propoziţiile deduse prin inducţie din fenomene trebuie considerate sau precis sau aproximativ adevărate, chiar dacă le stau împotrivă ipoteze contrare, până ce se vor ivi alte fenomene, prin care devin sau mai precise sau expuse excepţiilor. Aceasta trebuie să aibă loc pentru ca nu cumva argumentul inducţiei să fie nimicit prin ipoteze"[14]. Faţă de aceste angajări teoretice ale lui Newton trebuie să atragem atenţia că, deşi cele mai multe dintre prescripţiile metodologice formulate de acesta sunt integrabile într-un program empirist, practica sa ştiinţifică este departe de a se supune normelor inductivismului.

În contextul cultural al preocupărilor pentru investigarea naturii cu ajutorul observaţiei şi experimentului, precum şi sub influenţa succeselor cognitive şi a utilităţi practice dovedite de ştiinţa experimentală, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, în filosofia britanică se constituie tradiţia empiristă care îi are ca primi exponenţi ai programului pe F. Bacon şi Th. Hobbes. Cel dintâi care îşi asumă sarcina expunerii unei metodologii critice care să permită eliberarea căii spre cunoaşterea obiectivă de obstacolele de natură psihologică şi socială este F. Bacon: „Îmi iau sarcina, nu a unui judecător, ci a unei călăuze"[15]. Iar pentru a nu fi predispuşi la eroare trebuie să ne eliberăm mintea de idolii care o împovărează în efortul de aflare a adevărului. Surse de eroare sunt atât natura omenească în genere sau idiosincraziile personale, cât şi folosirea

[12] Vezi ÉMILE MEYERSON, *Identité et realité*, Paris, Felix Alcan, 1926, cap. al III-lea.

[13] ISAAC NEWTON, *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (trad. rom.), Bucureşti: Editura Academiei, 1956, p. 418.

[14] *Ibidem*, p. 315. Referitor la conştiinţa metodologică newtoniană, A. Einstein precizează: „Newton, primul creator al unui sistem al fizicii teoretice comprehensibil şi productiv, credea că noţiunile şi conceptele de bază ale sistemului său ar putea fi derivate din experienţă; fraza sa *hipotheses non fingo* poate fi interpretată numai în acest sens" (A. EINSTEIN, „Asupra metodei fizicii teoretice", în Ilie Pârvu (ed.), *op. cit*., p. 368).

[15] FRANCIS BACON, *Noul Organon* (trad. rom.), Bucureşti, Editura Academiei, 1957, p. 40.

nepotrivită a cuvintelor sau supoziţiile filosofice. Despovăraţi de idoli, cum vom străbate drumul spre adevăr? „Există şi pot exista două căi pentru a cerceta şi descoperi adevărul. Una se înalţă ca într-un zbor de la datele simţurilor şi de la faptele particulare la propoziţiile cele mai generale şi stabileşte şi descoperă din aceste principii, socotite ca un adevăr de nezdruncinat, propoziţiile mijlocii. Aceasta este calea întrebuinţată azi. Cealaltă scoate propoziţiile din datele simţurilor şi din faptele particulare, ridicându-se continuu şi gradual, pentru a ajunge, în cele din urmă, la propoziţiile cele generale. Aceasta este calea adevărată, dar încă neîncercată“[16]. F. Bacon încearcă să ne fie o călăuză pentru parcurgerea căii adevărate reprezentată de noua metodă experimentală bazată pe inducţie şi susţinută de principiul empirismului. În „Noul Organon”, F. Bacon descrie noua metodă în articulaţiile ei tehnice: mai întâi adunăm faptele naturale în ceea ce anticii numeau „istorii”, apoi, prin aplicarea anumitor reguli de generalizare inductivă, cunoaştem legile naturii care nu exprimă altceva decât regularităţi. Desigur, se pune întrebarea: a contribuit în vreun fel programul baconian la dezvoltarea ştiinţei moderne? Într-o cercetare a rolului pe care l-a avut filosofia empirică a lui F. Bacon în dezvoltarea ştiinţei fizicii, Thomas S. Kuhn[17] consideră că aceasta a favorizat o nouă practică ştiinţifică şi a dus la apariţia unui nou tip de ştiinţă empirică în raport cu ştiinţa empirică clasică. Astfel, în tradiţia antică şi medievală, marea majoritate a experimentelor erau doar „experimente mintale”, iar puţinele experimente realizate cu adevărat erau destinate fie să susţină o concluzie cunoscută dinainte, fie să asigure un răspuns la o întrebare a unei teorii deja existente. Noile ştiinţe baconiene propun o nouă atitudine faţă de experiment în sensul că prin experimente sistematice oameni de ştiinţă precum Gilbert, Boyle şi Hooke încearcă să observe natura în condiţii anterior necercetate pentru a alcătui istoriile naturale. Ca urmare, experimentul devine o metodă de explorare a necunoscutului. În al doilea rând, dintre toate experimentele se pune accent pe cele numite de F. Bacon drept „răsucirea cozii leului“, adică efectuarea unor experimente în condiţii produse de om. În al treilea rând, arsenalul instrumentelor de cercetare se îmbogăţeşte rapid (microscoape, termometre, barometre, pompe de aer etc.). Aceste consecinţe ale programului lui F. Bacon, deşi nu au caracteristicile unor transformări conceptuale, îl determină pe Kuhn să susţină că evaluarea propusă de Koyré în celebrele sale „Etudes galiléennes“ omite anumite contribuţii ale noii tradiţii experimentale. Astfel, programul lui Bacon a inaugurat noi domenii de cercetare ştiinţifică (de exemplu, magnetismul, electricitatea şi căldura), grupate sub denumirea de „filosofie experimentală“, dar cu rădăcini în meşteşuguri. În opinia lui Kuhn, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea se conturează o opoziţie între ştiinţele baconiene şi ştiinţele clasice matematizate (de exemplu, astronomia). Doar

[16] *Ibidem*, p. 38.

[17] Vezi TH. S. KUHN, „Tradiţii matematice versus tradiţii experimentale în dezvoltarea ştiinţei fizice”, în *Tensiunea esenţială* (trad. rom.), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982.

Newton va participa la ambele tradiţii. Principala concluzie a studiului lui Kuhn este că o cercetare diferenţiată a dezvoltării ştiinţelor dovedeşte că programul lui Bacon nu s-a aplicat în gol, ci a contribuit la constituirea unor noi domenii de cercetare ştiinţifică, favorizând o nouă înţelegere a rolului experimentului. Ca urmare, judecăţile critice sunt îndreptăţite să ducă la respingerea programului lui Bacon dar în măsura în care sunt avute în vedere ştiinţele matematizate ale naturii.

Spre deosebire de F. Bacon, care s-a situat prin afirmaţiile sale despre metodă mai mult la un nivel programmatic, nedesăvârşindu-şi opera[18], Thomas Hobbes încearcă să descrie metoda ştiinţei pornind de la modul efectiv în care oamenii de ştiinţă ai vremii sale practicau această activitate. Bun cunoscător al fizicii lui Galilei, Hobbes înţelege faptul că prin reducerea mişcării la relaţii matematice obţinem un *modus operandi* al ştiinţei moderne. Ca urmare, el încearcă să îndrepte erorile programului empirist al lui Bacon, în care inducţia are rolul decisiv, în cadrul unei sinteze metodologice prin asimilarea raţionalismului cartesian[19]. În analiza modului în care cunoaşterea ia naştere, Hobbes nu poate fi decât un susţinător al principiului empirismului de vreme ce orice cercetare a genezei cunoştiinţelor noastre trebuie să dezvăluie ce procese de tip psihic sunt implicate: „Sursa tuturor impresiilor noastre o reprezintă simţurile şi nu există nici o idee în mintea omului care să nu fi fost mai întâi, în întregime sau parţial, provocată de organele de simţ. Restul este derivat din această sursă"[20]. Ca urmare, fiecare idee din mintea noastră corespunde unui obiect extern ale cărui calităţi produc reprezentări sau impresii. Pe de altă parte, ideile şi gândurile noastre sunt exprimate prin cuvinte, definite de Hobbes drept complexe de sunete perceptibile. Limbajul are un caracter obiectiv întrucât, deşi cuvintele sunt convenţii în sensul că între nume şi obiectul denumit nu există o legătură necesară, reprezentările care corespund numelor sunt imagini ale unor obiecte reale. Numele sunt concrete (dacă denumesc lucruri sau proprietăţi) şi abstracte. În spirit nominalist, Hobbes avertizează că există numai corpuri individuale, iar cuvântul „materie" este doar un nume. De altfel, pentru a ajunge la adevăr trebuie mai întâi să precizăm sensul cuvintelor pe care le folosim şi să evităm utilizarea acelor cuvinte lipsite de semnificaţie sau a căror semnificaţie este

[18] Lucrarea sa *Instauratio magna* urma să aibă şase părţi, dintre care a publicat numai primele două, aceea despre clasificarea ştiinţelor şi aceea despre metoda inductivă, adică ceea ce conţine *Noul Organon*. Abia partea a şasea urma să conţină legile generale ale naturii, stabilite cu ajutorul metodei inductive.

[19] De altfel, cu ocazia unei călătorii în Europa, Hobbes i-a cunoscut pe Galilei, Gassendi, Mersenne, fiind unul dintre cei care au citit în manuscris *Meditaţiile* lui Descartes. Acesta din urmă a publicat şi răspunsurile sale la obiecţiile lui HOBBES (vezi „Al treilea şir de întâmpinări făcute de un renumit filosof englez, cu răspunsurile autorului", în *Meditaţii despre filosofia primă* (trad. rom.), Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 325-333).

[20] THOMAS HOBBES, „Leviathan or the Matter, Form and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil" (în *An Anthology of English literature. The Neoclassic Age*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1983, p. 16).

neclară. În consecinţă, în orice ştiinţă trebuie să începem prin a fixa semnificaţia cuvintelor cu ajutorul definiţiilor. Dacă prin acest demers metodologic minimalizăm riscul de a greşi, cum vom ajunge însă la cunoaşterea legăturilor cauzale pe care simţurile nu ni le pot dezvălui deoarece ne pun în contact numai cu lucrurile individuale? Pentru a da un răspuns la această întrebare, Hobbes îşi asumă principiile filosofiei raţionaliste, mizând pe raţionamentul deductiv. Baza ştiinţei o reprezintă însă acele propoziţii „primare" sau „originare" care, în cazul ştiinţelor naturii, sunt propoziţii despre experienţa imediată.

În concluzie, sistemul ideilor lui Hobbes, deşi eterogen prin forţarea, fără subtilitate, a sintezei metodologice între programele lui F. Bacon şi Descartes, conţine, din perspectivă empiristă, numeroase idei care vor deveni temele centrale ale pozitivismului (în diferitele sale forme) şi ale filosofiei analitice. Dacă teoria numelor abstracte se situează într-o bună continuare a tradiţiei nominaliste care va duce la o critică a metafizicii, analiza funcţiilor şi semnificaţiei cuvintelor şi aşezarea la baza ştiinţei empirice a propoziţiilor care sunt evidente în virtutea conţinutului lor nemijlocit senzorial, precum şi ideea construcţiei ştiinţei cu ajutorul raţionamentului deductiv, sunt teme care îşi vor găsi articularea într-o teorie empiristă a cunoaşterii în care principiul empirismului este urmat în mod consecvent. Expunerea clasică a teoriei empiriste va fi realizată de John Locke în *Eseu asupra intelectului omenesc*[21].

2. Experienţă, abstractizare, limbaj (Conceptualismul lui J. Locke)

Pentru a oferi un argument puternic împotriva scepticismului radical şi pentru a respinge pretenţiile de cunoaştere ale metafizicii speculative, John Locke îşi fixează ca ţel al cercetării sale aspectele privind originea, certitudinea şi întinderea cunoaşterii umane. Iar pentru a stabili graniţele dintre opinie şi cunoaştere, Locke cercetează intelectul omenesc, capacitatea de înţelegere şi modul în care facultăţile de cunoaştere sunt aplicate obiectelor cunoaşterii. În opinia lui Locke, precizarea limitelor cunoaşterii ne va permite să nu extindem cercetările dincolo de puterile intelectului. „Menirea noastră aici nu este să cunoaştem toate lucrurile, ci pe acelea care au importanţă pentru conduita noastră. Dacă noi putem descoperi normele potrivit cărora o fiinţă raţională, în starea în care se află omul pe această lume, poate şi trebuie să-şi călăuzească opiniile şi acţiunile legate de această stare, atunci nu trebuie să ne tulbure faptul

[21] *Essay Concerning Human Understanding* a apărut în 1690, la 19 ani după scrierea *De intellectu humano*. Ediţia a doua, din 1694, cuprinde adăugiri şi corectări (II, 8, 9, 27, 33, IV, 19) sau modificări (II, 21 şi 29), iar prima traducere franceză, aceea a lui Coste, apărută la Amsterdam, în 1700, a fost revizuită de Locke şi cuprinde unele corectări (vezi şi „Epistola către cititor" în care LOCKE face unele precizări). Au rămas nepublicate în timpul vieţii *The Conduct of the Understanding* şi două mici lucrări polemice despre Malebranche.

că alte lucruri scapă cunoaşterii noastre"[22]. Suntem în relaţie de cunoaştere cu lumea asemenea unui marinar care îşi poate dirija vasul cu ajutorul unui cordon de sondaj care nu este atât de lung încât să permită sondarea oricărei adâncimi, dar este suficient de lung pentru a garanta observarea bancurilor de nisip care ar pune în pericol vasul. De fapt, cunoaşterea intelectului ne va fi de mare folos pentru călăuzirea gândirii noastre în cercetarea celorlalte lucruri, iar cunoaşterea normelor cercetării ne va împiedica să ne reîntoarcem la îndoială şi scepticism, chiar dacă ne vom mărturisi ignoranţa faţă de ceea ce depăşeşte puterea noastră de înţelegere. „Nu vom pretinde certitudine acolo unde nu se poate obţine decât probabilitate"[23].

Pentru a determina întinderea cunoaşterii trebuie să cercetăm mai întâi modul în care iau naştere elementele cunoaşterii, pe care Locke le numeşte idei. Prin termenul „idée" Locke desemnează „un anumit obiect în minte şi, prin urmare, un obiect determinat, adică aşa cum este el acolo văzut şi perceput că este"[24], „tot ceea ce constituie obiectul intelectului când gândeşte un om"[25], „tot ceea ce se înţelege prin imagine, noţiune, reprezentare, adică orice poate ocupa mintea când gândeşte"[26]. Dar care sunt căile prin care intelectul este înzestrat cu aceste idei de care orice om este conştient că se află în mintea sa? „Cum intră ideile în minte?" [27] Altfel spus, cum devenim conştienţi de diferitele experienţe senzoriale pe care le avem?

La naştere mintea este o „încăpere goală", o „coală albă"[28] pe care nu se află scris nimic sau, cum se va spune ulterior, „tabula rasa". Aşadar, teoria empiristă cu privire la sursele cunoaşterii conţine în punctul său de pornire şi o critică a doctrinei cartesiene a ideilor înnăscute. În opinia lui Locke, pentru a demonstra că nu există principii înnăscute este suficient să arătăm că „oamenii pot să dobândească prin simpla folosire a facultăţilor lor naturale toate cunoştinţele ce posedă, fără ajutorul vreunei întipăriri înnăscute şi pot să ajungă la certitudine fără asemenea noţiuni sau principii originare"[29]. Dacă ar exista, ideile înnăscute ar trebui să aibă un caracter universal, oamenii să îşi exprime „asentimentul general" faţă de ele, să fie evidente, clare şi univoce. Locke îşi susţine critica cu ajutorul unor argumente foarte diverse, de la cele din domeniul psihologiei la cele care aparţin etnografiei. Se poate constata, argumentează Locke, că aşa numitele idei înnăscute nu există la copii, la idioţi, la sălbatici şi analfabeţi, deşi aceştia au mintea nealterată de obiceiuri, opinii, instrucţie şi, drept urmare, ar trebui să posede idei înăscute care să le fie evidente. Pe de altă

---

[22] JOHN LOCKE, *Eseu asupra intelectului omenesc* (trad. rom.), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, vol. I, p. 16.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*, p. 9 („Epistola către cititor").
[25] *Ibidem*, p. 17.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*, p. 19.
[28] *Ibidem*, p. 81.
[29] *Ibidem*.

parte, ar trebui ca ideile înnăscute să fie în mintea oricărui om, din orice epocă istorică sau din orice zonă geografică. Or, nici principiile speculative şi nici principiile practice (morale) nu îndeplinesc aceste condiţii.

Pentru a explica modul în care intelectul dobândeşte primele idei, Locke formulează principiul empirismului în forma sa clasică: pe experienţă „se sprijină toată cunoaşterea noastră şi din aceasta provine în cele din urmă ea însăşi”[30]. În procesul obţinerii cunoştinţelor, al dobândirii primelor idei simple, intelectul este doar un receptor pasiv. Omul are idei îndată ce are vreo senzaţie, imediat ce asupra simţurilor sale acţionează anumiţi stimuli externi. Acest proces al receptării pasive a impresiilor produse de stimulii externi este explicat de Locke cu ajutorul metaforei oglinzii: „Căci obiectele simţurilor introduc anumite idei în mintea noastră fie că vrem sau nu, iar procesele minţii ne lasă cel puţin nişte noţiuni obscure despre ele însele, nici un om neputând ignora cu totul ceea ce face când cugetă. Intelectul nici nu poate să refuze de a avea aceste idei simple când se prezintă minţii, nici să le modifice când s-au întipărit, să le şteargă sau să producă el însuşi unele noi, mai mult decât poate o oglindă să refuze, să modifice sau să şteargă imaginile sau ideile la care dau naştere obiectele aşezate în faţa ei”[31]. Întreaga materie a cunoaşterii provine în mod nemijlocit exclusiv din două surse: senzaţia şi reflecţia. „Observaţia noastră, îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minţii noastre, pe care le percepem şi asupra cărora reflectăm, este ceea ce procură intelectului toate elementele gândirii”[32]. Locke subliniază caracterul exclusiv al celor două „izvoare” ale cunoaşterii (senzaţia şi reflecţia), în sensul că în mod natural nu este posibil ca ideile noastre să provină de altundeva[33]. Ca prim izvor al ideilor, senzaţiile sunt produsul contactului dintre simţurile noastre şi obiectele sensibile. Pe calea senzaţiei obţinem idei privind calităţile sensibile ale lucrurilor şi anume, despre calităţile primare (soliditatea, întinderea) şi despre calităţile secundare (culori, sunete, gust etc.) De exemplu, ideea simplă de soliditate este primită prin intermediul simţului tactil şi rezultă din rezistenţa pe care un corp o opune în raport cu alt corp. Trebuie să deosebim între ideile care se află în mintea noastră şi calităţile sensibile care aparţin corpurilor. Calitatea unui obiect reprezintă puterea acestuia de a produce o idee în mintea noastră[34]. Celălat izvor al ideilor îl reprezintă procesele minţii noastre, perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minţi, atunci când mintea se

[30] *Ibidem.*

[31] *Ibidem*, pp. 95-96.

[32] *Ibidem*, p. 81.

[33] LOCKE îşi întăreşte astfel afirmaţiile sale cu privire la caracterul exclusiv al senzaţiei şi reflecţiei ca surse ale cunoaşterii: „Acestea două sunt izvoarele cunoaşterii, de unde se nasc toate ideile pe care le avem sau pe care le putem avea în mod natural” (*ibidem*, p. 81).

[34] „Numim *idee* orice percepe mintea în ea însăşi sau ceea ce este obiect nemijlocit al percepţiei, gândirii sau intelectului, iar *calitate* a unui obiect numesc puterea ascunsă a acestuia de a produce în mintea noastră o idee” (*ibidem*, p. 111).

îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobândit anterior. Asemenea idei sunt percepţia, gândirea, îndoiala, credinţa, raţionamentul, actul de cunoaştere, actul de voinţă, etc. Pe aceste două căi, senzaţia şi reflecţia, sunt furnizate minţii ideile simple, elementele întregii cunoaşteri, care sunt date intelectului fără ca acesta să le poată modifica sau distruge, ori construi din alte surse.

Ideile simple, întrucât iau naştere în mod natural, nu pot să fie greşite. Ele sunt libere de posibilitatea erorii deoarece ne sunt date în mod nemijlocit în percepţie, fără a fi un produs al operaţiilor minţii. În acest sens, ele sunt caracterizate prin certitudine. Eroarea poate să apară atunci când ideile simple sunt modificate de către judecată sau atunci când intelectul combină ideile simple pentru a forma idei mai complexe. Astfel, observă Locke, de vreme ce a fost înzestrat cu idei simple, „intelectul are puterea de a le repeta, a le compara şi a le uni într-o diversitate aproape infinită şi aşa poate alcătui după plac noi idei complexe"[35]. În acest proces al formării ideilor complexe eroarea se poate produce din cauza slăbiciunii judecăţii omeneşti sau a imaginaţiei.

Pe de altă parte, ideile simple, definite ca obiecte ale minţii, capătă un caracter determinat dacă li se ataşează cuvinte, definite drept semne arbitrare (între cuvinte şi ideile cărora le corespund nu există o legătură necesară, întemeiată pe o anumită similaritate de natură esenţială, caz în care toţi oamenii ar folosi un singur limbaj). Despre ideile determinate Locke precizează chiar în „Epistola către cititor" de la începutul *Eseului*: „Prin acest termen eu înţeleg un anumit obiect în minte şi, prin urmare, un obiect determinat, adică aşa cum este el acolo văzut şi perceput că este. Eu cred că aceasta poate fi numită în chip foarte potrivit o idee determinată, atunci când ea – aşa cum se află în minte în mod obiectiv într-un moment oarecare, şi cum e deci determinată acolo, – este alipită şi fixată fără variaţie unei denumiri sau unui sunet articulat care trebuie să fie în chip statornic semnul al exact aceluiaşi obiect al minţii, adică al ideii determinate"[36]. Cuvintele sunt semne sensibile ale ideilor, iar nu ale lucrurilor. Ca semne sensibile, cuvintele sunt necesare pentru comunicare[37], pentru că altfel ideile ar rămâne ascunse în minte deoarece ele nu pot să se arate de la sine. Cuvintele sunt întrebuinţate ca semne ulterioare ale ideilor lăuntrice, iar ideile sunt dobândite prin contactul nemijlocit cu lucrurile individuale sau prin reflecţie. Fireşte, exprimarea unui anumit cuvânt produce în minte ideea corespunzătoare. Dar în nici o limbă nu există destule cuvinte care să corespundă mulţimii şi diversităţii ideilor. Totuşi, „dacă fiecare idee pe care o dobândim ar trebui să aibă un nume distinct, denumirile ar trebui să fie fără sfârşit"[38]. Dacă ar fi aşa, atunci, în primul rând, ar însemna ca fiecărui obiect particular să-i corespundă o anumită denumire distinctă, ceea ce ar fi peste

[35] *Ibidem*, p. 97.
[36] *Ibidem*, p. 9.
[37] *Ibidem*, vol. al II-lea, cartea a III-a, § 1.
[38] *Ibidem*, vol. I, pp. 136-137.

putinţa minţii şi memoriei omeneşti. În al doilea rând, dacă fiecărui obiect particular i-ar corespunde o anumită denumire, atunci nu s-ar mai putea realiza comunicarea dintre oameni deoarece s-ar ajunge la un limbaj privat, un limbaj în care fiecare persoană ar vorbi numai despre propriile idei. Or, limbajul şi cuvintele au un caracter public. În al treilea rând, dacă am avea o denumire pentru fiecare obiect individual, atunci limbajul ar bloca extinderea cunoaşterii, întrucât, deşi porneşte de la lucruri singulare, cunoaşterea este despre ceea ce este general şi caracterizează o clasă de lucruri sau, în termenii tradiţiei scolastice în care se exprimă Locke, o specie sau alta[39]. Ca urmare, nu putem accepta un limbaj alcătuit numai din nume proprii, numai din cuvinte cu înţeles particular, caz în care comunicarea ar deveni imposibilă. În fapt, cea mai mare parte dintre cuvintele care constituie un limbaj o reprezintă termenii generali.

Cum explicăm geneza conceptelor, a noţiunilor generale, din perspectiva acceptării principiului empirismului? Locke va explica acest proces prin teoria ideilor generale abstracte. Noţiunile sunt derivate din ideile simple prin abstractizare. „Ideile dobândite de la existenţe particulare devin reprezentante generale ale tuturor existenţelor de acelaşi fel, iar denumirile lor denumiri generale, care pot fi aplicate la orice există şi se potriveşte unor asemenea idei abstracte"[40]. Noţiunile sunt abstracţii, adică produsul procesului mental denumit abstractizare prin care se realizează „separarea unor idei de toate celelalte care le însoţesc în existenţa lor reală"[41]. Cuvintele cu înţeles general sunt, prin urmare, semne ale ideilor abstracte din mintea noastră. Prin abstractizare separăm ceea ce este comun unor obiecte particulare pornind de la constatarea unor similarităţi între acestea. Deşi ideile abstracte sunt opera intelectului, ele îşi au fundamentul în asemănările dintre lucruri[42]. Cum se formează ideile abstracte? Combinăm ideile simple şi astfel avem în mintea noastră o idee despre o specie, iar prin denumirea specifică o putem comunica şi altei persoane. De exemplu, „om", „cal", „soare", „apă", „fier". Când auzim unul dintre aceste cuvinte, dacă înţelegem limba, ne formăm atunci în minte o combinaţie de idei care corespund denumirii şi presupunem existenţa unui anumit *substratum* al calităţilor senzoriale şi al ideilor simple. Prin abstractizare renunţăm la ceea ce este individual şi circumstanţial în raport cu locul şi timpul, astfel încât ideile devin generale în sensul că sunt capabile să reprezinte mai mulţi indivizi din aceeaşi specie. De exemplu, să aplicăm metoda genetică a lui Locke şi să cercetăm modul în care o persoană îşi însuşeşte limbajul în copilărie. Astfel, ideile de doică şi de mamă sunt formate iniţial ca portrete şi reprezintă numai persoane. Denumirile de „mamă" şi de „doică" se folosesc numai cu referire la aceste persoane. Treptat, prin abstractizare, se ajunge la

[39] *Ibidem*, vol. al II-lea, pp.14-15.
[40] *Ibidem*, vol. I, p. 137.
[41] *Ibidem*, p. 141.
[42] *Ibidem*, vol. al II-lea, p. 20.

ideea abstractă de om şi la denumirea generală „om" care exprimă numai ceea ce este comun tuturor oamenilor. Apoi se obţine o altă idee, cu un grad mai ridicat de generalitate, căreia i se dă o nouă denumire, de exemplu, reţinem numai „ideea unui corp înzestrat cu viaţă, simţuri şi mişcare spontană cuprinse în denumirea animal"[43]. Abstractizarea, ca operaţie prin care mintea trece de la ideile simple la idei abstracte, trebuie înţeleasă şi ca relaţie de dependenţă a ideilor generale abstracte faţă de ideile simple. Locke precizează că „nu este nici un motiv să credem că sufletul gândeşte înainte ca simţurile să-i fi dăruit idei asupra cărora să gândească"[44], iar din punctul de vedere al sporului de cunoaştere, prin derivarea ideilor abstracte mintea „nu depăşeşte cu o iotă acele idei pe care i le-a oferit spre meditare senzaţia sau reflecţia"[45].

Aşadar, cuvintele semnifică idei simple sau complexe, între care şi idei generale abstracte. Deşi orice persoană are puterea de a exprima orice idee cu ajutorul cuvintelor şi poate utiliza aceleaşi cuvinte pentru a exprima idei diferite, uzul comun fixează o anumită semnificaţie astfel încât discursul unei persoane capătă caracter public şi devine inteligibil altei persoane deoarece aceleaşi cuvinte reprezintă aceleaşi idei. Oricum ar fi, fie că limbajul este privat sau public, cuvintele nu pot semnifica altceva decât idei. „În măsura însă în care cuvintele sunt utile şi au o semnificaţie, în aceeaşi măsură există o legătură constantă între sunet şi idee şi o indicaţie că unul reprezintă pe cealaltă. Dacă cuvintele nu sunt folosite în acest fel, ele nu sunt altceva decât zgomote fără nici o semnificaţie"[46]. Locke formulează aici un principiu al semnificaţiei cuvintelor: cuvintele sunt semne ale ideilor şi au semnificaţie numai acele cuvinte care exprimă idei. Termenii generali care exprimă idei abstracte au semnificaţie numai întrucât aceste idei abstracte sunt derivate prin abstractizare din idei simple. Cuvintele au înţeles general dacă sunt semne ale ideilor generale abstracte, caz în care sunt aplicabile mai multor lucruri individuale între care există relaţii de similaritate. Există numai lucruri individuale, iar „generalul" şi „universalul" sunt creaţii ale intelectului. „Universalitatea nu aparţine obiectelor însăşi, care în existenţa lor sunt toate particulare, chiar acele cuvinte şi idei care sunt generale în semnificaţia lor"[47].

Înţeleasă ca încercare de răspuns la problema universaliilor, teoria lui Locke despre ideile generale abstracte, caracterizată drept un conceptualism psihologic[48], are ca „nucleu tare" descrierea procesului mental de formare a ideilor abstracte. Termenii generali (expresiile predicative generale) sunt nume

---

[43] *Ibidem*, p. 17.
[44] *Ibidem*, vol. I, p. 93.
[45] *Ibidem*, p. 95.
[46] *Ibidem*, vol. al II-lea, p. 13.
[47] *Ibidem*, p. 19.
[48] Această etichetare este propusă de W. STEGMÜLLER (*The Problem of Universals Then and Now*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1977, p. 22).

ale acestor idei. Ideea abstractă din minte asigură înţelegerea expresiei generale. Pe de altă parte, Locke a afirmat că prin abstractizare reţinem numai anumite caracteristici ale unei mulţimi de lucruri individuale asemănătoare, ceea ce înseamnă că nici un individual, şi doar individualele există şi pot fi obiect al experienţei nemijlocite, nu seamănă în mod complet cu o idee abstractă. Care este atunci statutul unor entităţi abstracte precum genurile şi speciile, esenţele reale şi esenţele nominale? Cum putem răspunde la această întrebare în condiţiile în care am acceptat o teorie empiristă cu privire la sursele cunoaşterii? Locke deosebeşte între două înţelesuri ale cuvântului „esenţă". În înţelesul său originar, „essentia" semnifică existenţa, adică alcătuirea interioară a lucrurilor de care depind calităţile pe care acestea le au. Aceasta este esenţa reală. Scolastica a consacrat însă un alt înţeles al esenţei, acela de „genus" şi „species", care, coroborat cu teoria ideilor abstracte, permite următoarea susţinere: „dat fiind evident că lucrurile sunt rânduite sub denumiri în feluri sau specii numai în măsura în care ele sunt conforme cu anumite idei abstracte la care am alipit acele denumiri, esenţa fiecărui gen sau specie se reduce la însăşi acea idee abstractă care este reprezentată de către denumirea generală sau cea specială"[49]. Aceasta este esenţa nominală. Opinia lui Locke este că ideea abstractă reprezentată de denumire (esenţa nominală) şi esenţa reală sunt unul şi acelaşi lucru. Ca urmare, este inutil să ne mai referim la esenţa reală. Ideile generale abstracte, care sunt identice cu esenţele nominale, sunt opera intelectului care abstractizează şi clasifică pornind de la similarităţile dintre lucruri pe care le-am observat cu ajutorul simţurilor. Speciile nu sunt altceva decât denumiri care corespund ideilor generale abstracte[50], iar utilizarea corectă a denumirilor de specie garantează corectitudinea discursului nostru[51]. Aplicarea corectă a termenilor generali, adică numai cu privire la acele lucruri cărora în mintea noastră le corespunde ideea abstractă pentru care „stă" termenul general, asigură propoziţiile noastre faţă de eroare. În concluzie, distincţia dintre esenţa reală şi esenţa nominală devine inutilă din perspectiva unei înţelegeri corecte a procesului formării ideilor abstracte şi a modului în care funcţionează limbajul ca mijloc de comunicare a ideilor noastre.

De altfel, în opinia lui Locke, limbajul are funcţia de a înregistra ideile şi de a le comunica celorlalţi[52]. Prin intermediul limbajului ideile din mintea

[49] LOCKE, *op. cit.*, vol. al II-lea, p. 22.

[50] Fiecare idee abstractă distinctă este o esenţă distinctă, iar denumirile ce reprezintă asemenea idei distincte sunt denumiri de lucruri esenţial diferite." (*ibidem*, p. 21)

[51] LOCKE precizează: „Acolo unde esenţa nominală este menţinută drept limită a fiecărei specii şi unde oamenii nu extind explicaţia vreunui termen general mai departe de lucrurile particulare în care se poate găsi ideea complexă semnificată de termen, acolo ei nu sunt în pericol de a se înşela asupra limitelor fiecărei specii, nici nu pot fi în dubiu pentru acest motiv, dacă vreo propoziţie este adăugată sau nu." (*ibidem*, p. 190)

[52] După locke, scopurile limbajului sunt: 1) să comunice ideile noastre; 2) să le comunice repede; 3) să comunice cunoaşterea lucrurilor. (vezi *ibidem*, p. 111)

noastră devin publice. Locke deosebeşte între două tipuri de comunicare: cea comună, care corespunde nevoilor vieţii cotidiene, şi cea filosofică, îndreptată spre exprimarea în propoziţii generale a unor adevăruri neîndoielnice[53]. Pentru ca obiectivul comunicării să fie realizat este necesar să definim termenii astfel încât să asigurăm concordanţa dintre denumire şi ideile pe care aceasta le semnifică. O definiţie nu înseamnă decât „a arăta înţelesul unui cuvânt prin alţi câţiva termeni care nu sunt sinonimi"[54]. Înţelesul unui cuvânt este arătat sau un cuvânt este corect definit atunci când ideea semnificată prin alte cuvinte este prezentată altei persoane şi „astfel semnificaţia sa este verificată"[55]. Acesta este singurul criteriu după care o definiţie este bună sau rea.

Denumirile ideilor simple nu se pot defini, pe când denumirile ideilor complexe (modurile şi substanţele) sunt definibile. În primul rând, dacă toate cuvintele ar trebui să fie definite, atunci am regresa ad infinitum: „Căci dacă termenii unei definiţii ar trebui mereu să fie definiţi de către alţi termeni, unde ne-am opri până la urmă?" [56] În al doilea rând, chiar prin natura ideilor noastre şi a semnificaţiei cuvintelor, unele denumiri sunt definibile, altele nu. Motivul pentru care ideile simple nu pot fi definite este acela că „diverşi termeni ai unei definiţii semnifică diverse idei, când însă sunt luaţi toţi împreună nu pot în nici un chip să reprezinte o idee care nu este deloc compusă"[57]. Ideile simple nu pot fi dobândite prin definiţie, ci numai prin impresiile pe care obiectele le produc asupra noastră. De exemplu, o idee simplă precum culoarea roşu, semnificată de cuvântul „roşu", ar putea fi evocată de alte denumiri cunoscute despre idei simple similare, „dar aceasta nu înseamnă că ni se dă acea idee prin definiţie, înseamnă numai a isca în noi alte idei simple prin denumirile cunoscute de noi"[58]. Ca urmare, ideile simple nu pot fi clarificate decât prin termeni sinonimi sau pe cale ostensivă, prin indicarea obiectului[59], altfel s-ar produce erori. Producerea efectivă a unei idei simple asigură înţelegerea cuvântului care denumeşte acea idee. Pe de altă parte, denumirile ideilor complexe vor fi definite prin enumerarea cuvintelor care semnifică acele idei simple care alcătuiesc respectiva idee complexă. Definiţia prin gen proxim şi diferenţă specifică nu exprimă în mod complet semnificaţia unui termen, acest tip de definiţie fiind folosit doar din considerente practice, pentru a evita o enumerare completă. O definiţie a unei idei complexe este inteligibilă numai dacă nici un termen al definiţiei „nu reprezintă vreuna din acele idei simple pe care cel căruia i se dă

[53] *Ibidem*, pp. 82-83.
[54] *Ibidem*, p. 27.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*, p. 30.
[59] „Singura cale ca să faci pe cineva să înţeleagă semnificaţia denumirii unei idei simple este să înfăţişezi simţurilor sale obiectul care poate să producă acea idee în mintea lui şi să aibă în mod efectiv ideea reprezentată prin cuvânt." (*ibidem*, p. 122)

explicaţia nu le-a avut niciodată în minte”[60]. Şi ce înseamnă să fi avut o idee simplă în minte? Desigur, să fi avut experienţa corespunzătoare.

Aşadar, cu ajutorul limbajului comunicăm ideile noastre, verificăm şi statornicim semnificaţiile cuvintelor şi reuşim să precizăm întinderea cunoaşterii noastre. Dar această funcţie de comunicare şi de cunoaştere pe care o îndeplineşte limbajul poate să ducă la producerea anumitor erori prin folosirea abuzivă a cuvintelor. Deşi ideile simple nu pot fi greşite, în procesul elaborării de către intelect a ideilor complexe prin combinarea ideilor simple şi prin procesul de abstractizare se ajunge la erori. Dar cu atât mai mult ne îndepărtează de adevăr folosirea incorectă a limbajului, în primul rând în comunicarea filosofică. Deşi progresul cunoaşterii realizat de Boyle, Huygens şi Newton este remarcabil, totuşi, avertizează Locke, din calea acestui progres trebuie îndepărtat „molozul“ care constă din folosirea greşită a cuvintelor. Că erorile apar în limbaj, Locke precizează încă din „Epistola către cititor”: „De multe vreme, formele de exprimare vagi şi fără nici un înţeles, precum şi limbajul impropriu, trec drept mistere ale ştiinţei (…) ele nu sunt decât un mijloc de a ascunde neştiinţa şi de a pune piedici adevăratei cunoaşteri”[61].

Confuzia şi obscuritatea ideilor au drept cauză denumirile lor. Erorile se produc în procesul acordării de denumiri ideilor noastre şi al folosirii cuvintelor. De regulă, noi presupunem că denumiri diferite reprezintă lucruri diferite. O idee devine confuză dacă „poate fi desemnată tot aşa de bine printr-o altă denumire decât prin aceea prin care ea este exprimată, trecându-se cu vederea peste nuanţa care marchează deosebirea dintre lucruri”[62]. Confuzia este amplificată de lipsa de constanţă în aplicarea denumirilor, dacă oamenii „schimbă ideea pe care ei o redau prin cutare sau cutare termen, aproape de fiecare dată când se folosesc de el”[63]. Această imperfecţiune se găseşte în limbaj în mod natural şi ţine de folosirea cuvintelor. Totuşi, oamenii sporesc eroarea în mod voluntar prin faptul că utilizează cuvintele abuziv, fiind lipsiţi de norme şi criterii care să interzică abuzul de limbaj şi, implicit, care să permită evitarea erorilor. Locke enumeră mai întâi principalele tipuri de erori, apoi identifică remediile corespunzătoare. Să prezentăm întâi principalele tipuri de erori[64]:

1. Utilizarea unor cuvinte care nu semnifică nimic, nu corespund nici unei idei. De această eroare sunt vinovaţi în primul rând filosofii, de exemplu, folosirea termenului „substanţă” de către cartesieni.

2. Utilizarea ambiguă a cuvintelor, în primul rând în argumentările savante. Ce s-ar întâmpla dacă am utiliza cuvintele ambiguu şi în afaceri?

---

[60] *Ibidem*, p. 31.
[61] *Ibidem*, vol. I, p. 6.
[62] *Ibidem*, p. 347.
[63] *Ibidem*, p. 349.
[64] *Ibidem*, vol. al II-lea, pp. 97-117.

3. Utilizarea cuvintelor fără a fi definite precis, astfel încât între cuvânt şi ideea pe care o semnifică nu este stabilită o relaţie lipsită de echivoc. Filosofii numesc această utilizare subtilitate, dar ei nu fac decât să împiedice accesul la cunoaştere. De exemplu, cuvintele „corp" şi „întindere" reprezintă două idei distincte şi unul dintre ele nu poate fi utilizat pentru a denumi ideea semnificată de celălat.

4. Utilizarea cuvintelor ca şi cum ele ar denumi lucruri, dar în fapt ele exprimă doar idei complexe. Acesta este cazul unor noţiuni ale scolasticii precum „forme substanţiale", „suflete vegetative", „oroare de vid", „specii intenţionale" etc.

5. Utilizarea cuvintelor în propoziţii ca şi cum s-ar vorbi despre lucrurile denumite de aceste cuvinte, de esenţele reale. Cauza acestui abuz este presupunerea uniformităţii naturii şi, prin urmare, presupunerea că aceeaşi alcătuire lăuntrică precisă corespunde aceleiaşi denumiri specifice. Reamintim, cuvântul „om" semnifică o idee complexă, iar nu o esenţă reală a speciei respective.

6. Presupunerea că cuvintele au o semnificaţie certă şi evidentă, când de fapt utilizarea aceluiaşi cuvânt nu determină apariţia în mintea participanţilor la dialog a exact aceleiaşi idei.

7. Folosirea figurativă a cuvintelor cu scopul de a insinua anumite idei. Astfel putem obţine plăcere, dar nu cunoaştere.

Toate aceste erori cauzate de întrebuinţarea greşită a cuvintelor fac ca multe discuţii filosofice să împiedice progresul cunoaşterii prin orientarea eforturilor într-o direcţie greşită, sterilă. „Să privim în orice fel de carte de controverse şi vom vedea acolo că rezultatul termenilor obscuri, nesiguri şi echivoci nu este altceva decât zgomot şi ceartă în jurul sunetelor, fără să convingă sau să îmbunătăţească intelectul unui om"[65].

Pentru a evita aceste erori, Locke propune următoarele remedii[66]:

1. „Să nu foloseşti nici un cuvânt fără o idee"[67]. Un cuvânt care nu denumeşte o idee nu are semnificaţie. Acesta este principiul cel mai important, din el derivă celelalte.

2. Cuvintele ataşate unor idei distincte trebuie să fie cuvinte distincte, iar ideile complexe trebuie să fie determinate, adică să reprezinte o „înmănunchere" de idei simple căreia îi corespunde un anumit semn şi nimic altceva. Semnul va denumi aceaşi idee în orice context.

3. Să utilizăm cuvintele cu înţelesurile stabilite de uzul comun, altfel am face înţelegerea dintre oameni mult mai dificilă: „Căci cuvintele, mai cu seamă acelea care aparţin unei limbi deja formate, nefiind posesiunea privată a nici unui om, ci măsura comună a comerţului şi comunicărilor dintre oameni, nu ţine de cineva nici să schimbe de plăcere eticheta sub care au curs, nici să modifice ideile la care sunt alipite sau cel puţin să fie obligat să anunţe atunci când schimbarea este necesară"[68].

---

[65] *Ibidem*, pp. 117-118.
[66] *Ibidem*, p. 118.
[67] *Ibidem*, p. 119.
[68] *Ibidem*, p. 121.

4. Să definim înţelesul cuvintelor ori de câte ori este necesar, astfel încât să ştim întotdeauna cu certitudine care este semnificaţia unui cuvânt. Este posibil ca prin progresul cunoaşterii oamenii să dobândească idei noi, deosebite de cele vulgare, caracteristice simţului comun, care vor primi denumiri noi sau cuvintele vechi vor avea o nouă semnificaţie. De aceea, pentru verificarea semnificaţiei cuvintelor este necesar să ne redefinim termenii în aşa fel încât exprimarea ideilor să fie în conformitate cu lucrurile percepute.

5. Folosirea aceluiaşi cuvânt întotdeauna în acelaşi sens. Dacă ar fi aşa, atunci multe dispute s-ar încheia şi multe opere ale filosofilor şi poeţilor „ar putea încăpea într-o coajă de nucă”[69].

Care ar fi efectul imediat al aplicării acestor reguli care să constituie elementele unei metodologii critice? Desigur, sursele de eroare ar fi anihilate. „Dacă oamenii ar avea, în cercetările şi convorbirile lor, asemenea idei determinate, ar vedea până unde se întind acestea şi, totodată, ar evita cea mai mare parte a diputelor şi certurilor pe care le au cu alţii”[70]. Este greu să pretindem că se poate ajunge la o reformare perfectă a tuturor limbajelor astfel încât orice limbnaj să fie liber de eroare prin respectarea normelor menţionate. Pentru ca toţi oamenii să vorbească un asemenea limbaj perfect ar însemna, observă cu ironie John Locke, ca ei să fie „sau foarte învăţaţi, sau foarte tăcuţi”[71]. Totuşi, din perspectiv idealului metodologic formulat, aplicarea chiar şi parţială a regulilor menţionate va asigura „îndreptarea” intelectului şi ne va permite să fim mult mai aproape de adevăr.

Să recapitulăm demersul lui Locke. Pentru a determina întinderea şi limitele cunoaşterii noastre trebuie să cercetăm elementele cunoaşterii şi anume, modul în care ideile simple iau naştere prin senzaţie şi reflecţie. Astfel vom constata că întreaga noastră cunoaştere provine din experienţă, iar ceea ce ne este dat prin experienţă este liber de eroare. Intelectul lucrează asupra materiei cunoaşterii prin diverse operaţii, între care procesul de abstractizare, prin care sunt produse ideile generale abstracte cărora în limbaj le corespund termenii generali. Noţiunile sunt produsul procesului de abstractizare care separă ceea ce este comun mai multor lucruri asemănătoare de ceea ce este individual şi circumstanţial. În acest proces al abstractizării şi mai cu seamă la nivelul limbajului apar erori grave care ar putea fi eliminate numai dacă se aplică anumite reguli care, în ansamblul lor, constituie o metodologie critică. Astfel, principiul empirismului ca explicaţie a genezei şi naturii cunoaşterii se converteşte într-un principiu metodologic al eliminării erorilor care apar la nivelul operaţiilor minţii şi în limbaj.

Totuşi, teoria lui Locke a ideilor generale abstracte este criticabilă chiar din perspectiva presupoziţiilor care o susţin. Deşi Locke nu poate fi acuzat de inconsecvenţă în raport cu principiul empirismului, descrierea procesului de

[69] *Ibidem*, p.130.
[70] *Ibidem*, vol. I, p. 10.
[71] *Ibidem*, vol. al II-lea, p. 116.

formare a ideilor abstracte conţine o anumită vaguitate de care este vinovată expresia „idee abstractă". Dacă o idee abstractă „stă pentru" o mulţime de lucruri individuale, cum poate să existe ceva ce fiind incomplet nu va mai semăna cu un anumit lucru individual, dat fiind faptul că prin procesul de abstractizare separăm numai ceea ce este comun unei mulţimi de lucruri individuale? Cum se poate face această separare, pe ce criterii, de vreme ce „la indivizi nimic nu este esenţial?" [72]. „Cum putem înţelege o idee abstractă care ar trebui să conţină cu necesitate toate caracteristicile esenţiale ale lucrurilor individuale care se aseamănă, însă pe toate acestea şi nici una în acelaşi timp?"[73]. Dacă abstracţiile nu pot fi altceva decât imagini sau reprezentări ale mai multor lucruri şi, în acelaşi timp, ale nici unuia dintre ele, atunci nu există abstracţii. Şi care ar fi valoarea de cunoaştere a acestor idei abstracte dacă însuşi Locke precizează că lucruri precum fierul şi diamantul sunt cunoscute „de obicei, mai bine de un fierar sau de un giuvaergiu decât de un filosof"?[74]. Desigur, aparent evităm dificultatea dacă orientăm analiza de la ideile abstracte la termenii generali care le denumesc şi afirmăm că termenii generali, deşi nu sunt nume ale lucrurilor concrete, „stau pentru" aceste lucruri. Problema abstracţiei rămâne însă.

3. Critica teoriei ideilor generale abstracte (Nominalismul lui G. Berkeley)

George Berkeley va porni de la dificultăţile teoriei ideilor generale abstracte şi va realiza o analiză critică al cărei orizont problematic îl reprezintă reflecţia asupra limbajului în scopul identificării şi eliminării surselor de eroare. Pentru început să considerăm neproblematică utilizarea expresilor generale. În cazul în care înţelegem semnificaţia unei asemenea expresii, atunci, conform teoriei lui Locke, trebuie să ne fi format în minte ideea abstractă corespunzătoare. Ce înseamnă să ne formăm o idee abstractă? Firește, să ne imaginăm sau să ne reprezentăm ceva care este rezultatul procesului de abstractizare. De exemplu, să presupunem că încerc să îmi formez ideea abstractă de om. Este evident din punct de vedere perceptual că Petru, Iacob şi Ioan se aseamănă între ei prin anumite trăsături comune. Dacă din ideea complexă pe care o avem despre Petru, Iacob şi Ioan şi toţi ceilalţi oameni pe care i-am cunoscut pe calea senzaţiei eliminăm toate trăsăturile particulare care-l deosebesc pe Petru de Ioan sau pe Petru de Iacob, în general, acele trăsături precum înălţimea, forma feţei, culoarea pielii, a părului şi a ochilor, care îl deosebesc pe un om de altul şi vom reţine numai ceea ce este comun tuturor oamenilor, atunci ne vom forma ideea abstractă de om. Dar ce vor vedea ochii minţii la capătul acestui proces de abstractizare? Nimic. Mintea noastră nu poate să-şi imagineze sau să conceapă

[72] *Ibidem*, p. 45.
[73] *Ibidem*, p. 205.
[74] *Ibidem*, vol. I, p. 276.

ideea abstractă de om, astfel încât să nu fie nici Petru, nici Iacob, nici Ioan, nici vreun alt individ. Este imposibil să ne imaginăm un om în general, un om abstract, fără o anumită culoare a pielii sau o anumită înălţime. Aşa fiind, Berkeley pune la îndoială procesul de abstractizare aşa cum a fost descris de Locke: „tăgăduiesc că prin abstracţie pot despărţi mintal sau concepe separat calităţi care nu pot exista separat sau că îmi pot forma o noţiune generală, făcând abstracţie de orice calitate particulară în felul sus amintit”[75]. Sau, urmând sugestia lui Locke, să presupunem că pentru a ne forma o idee abstractă nu este necesar să eliminăm acele trăsături particulare care deosebesc un lucru de altul, ci trebuie doar să „înmănunchem” toate aceste particularităţi într-o idee abstractă astfel încât, de exemplu, să ajungem la idea abstractă a unui triunghi care nu este nici dreptunghic, nici echilateral, nici isoscel, ci toate acestea şi nici unul în acelaşi timp. Dar a ne imagina un asemenea triunghi presupune încălcarea legilor gândirii corecte[76]. Cum putem să ne imaginăm ceva care, în acelaşi timp, are şi nu are o anumită proprietate? Ne putem imagina numai lucruri complet deosebite unele de altele, ne putem imagina un anumit triunghi, iar nu ideea abstractă de triunghi. În concluzie, este imposibil să ne formăm în minte idei abstracte.

Atunci, care este sursa erorii lui Locke privind posibilitatea ideilor abstracte? În opinia lui Berkeley, sursa erorii o reprezintă limbajul. Dacă Locke încerca doar să stabilească anumite reguli de utilizare a cuvintelor în scopul denumirii corecte a ideilor, Berkeley este mult mai radical şi consideră că prin analiza critică a limbajului vom constata că, de fapt, însuşi limbajul se află la originea teoriei ideilor generale abstracte prin favorizarea tezei că formarea ideilor abstracte permite înţelegerea cuvintelor care au rol de termeni generali. „Dacă n-ar fi existat limbajul sau semnele universale, atunci nici vorbă n-ar fi despre abstracţie”[77]. „Dacă oamenii n-ar fi folosit cuvinte pentru idei, ei nu s-ar fi gândit niciodată la idei abstracte”[78]. Considerăm că orice cuvânt este numele unei idei sau, altfel spus, că semnificaţia cuvintelor o reprezintă ideile. Ca urmare, termenii generali ar denumi idei abstracte şi numai prin mijlocirea acestor idei poate un termen general să semnifice şi un lucru individual sau, mai corect spus, poate să se aplice şi unui anumit lucru. Astfel, se ajunge la principiul semantic al lui Locke după care un cuvânt are semnificaţie numai dacă este numele unei idei[79]. Locke credea că prin această interdicţie semantică

---

[75] GEORGE BERKELEY, *Principiile cunoaşterii omeneşti* (trad. rom.), Iaşi, Editura Agora, 1995, p. 25.

[76] *Ibidem*, pp. 28-29.

[77] *Ibidem*, p. 33.

[78] GEORGE BERKELEY, „Philosophical Commentaries”, în A. A. Luce şi T. E. Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Londra, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1948, p. 70.

[79] Trebuie observat că în caietele sale de însemnări, publicate de Luce şi Jessop, BERKELEY era încă adeptul aceluiaşi principiu semantic. El scrie: „Limbajul şi cunoaşterea sunt în întregime despre idei, cuvintele nu simbolizează nimic altceva” (*ibidem*, p. 39) sau „Nici un cuvânt să nu fie folosit fără o idee.” (*ibidem*, p. 43).

vom evita erorile care împiedică progresul cunoaşterii, dar prin teoria sa a ideilor abstracte cade el însuşi în eroare, drumul spre eroare fiind şi în acest caz pavat cu cele mai bune intenţii.

Care este soluţia lui Berkeley?

În primul rând, el observă că imposibilitatea formării ideilor abstracte nu ne obligă să nu acceptăm caracterul general al unor expresii ale limbajului nostru. Un termen este general prin faptul că simbolizează mai multe idei particulare de aceleşi gen[80]. De exemplu, utilizăm termenul „om" pentru a denumi oricâte idei particulare de acest fel. Ideile nu pot deveni generale prin abstracţie deoarece mintea noastră nu poate concepe idei abstracte.

În al doilea rând, spre deosebire de Locke, Berkeley va accepta că pot avea semnificaţie şi cuvintele care nu simbolizează idei[81]. Chiar şi în discursul ştiinţific sunt întrebuinţate cuvinte care nu semnifică o idee determinată. Berkeley face o analogie între modul în care noi întrebuinţăm cuvintele şi modul în care sunt utilizate literele în algebră pentru a semnifica o anumită cantitate. Nu este necesar ca la fiecare apariţie litera respectivă să sugereze aceea cantitate pe care o reprezintă simbolic. Astfel, în limbaj, particulele gramaticale cu rol logic (aşa numitele constante logice „nu", „şi', „dacă… atunci…") nu semnifică idei, dar desemnează anumite operaţii ale minţii. Nici cuvintele care denumesc un principiu activ, de exemplu, „eu", „eu însumi", „el însuşi" sau cuvinte precum „iubire", „voinţă" ş.a.m.d. au semnificaţie deşi nu exprimă idei determinate sau idei abstracte în sensul lui Locke. Chiar şi numele proprii pot fi rostite fără a evoca în mintea noastră imaginea persoanei care poartă acest nume. De exemplu, dacă un filosof afirmă „Aristotel a spus aceasta", vom înţelege această propoziţie fără ca în mintea noastră să avem imaginea lui Aristotel. Vorbitorul nici nu doreşte să ni-l reamintească pe Aristotel, fiind, de fapt, vorba de o încercare de a întări o anumită opinie prin argumentul autorităţii[82]. Pe de altă parte, trebuie observat că anumite cuvinte sunt utilizate şi au înţeles nu pentru că reprezintă idei, fiind lipsite de conţinut cognitiv, ci întrucât influenţează comportamentul şi acţiunile noastre, provocând în noi anumite emoţii, pasiuni, dispoziţii. În opinia lui Berkeley, este o eroare să afirmăm că prin cuvinte trebuie să exprimăm numai idei. Scopul limbajului nu

---

[80] „Nu tăgăduiesc deloc existenţa ideilor generale, ci numai pe aceea a ideilor generale abstracte (…) Trebuie admis că o idee care, considerată în sine, e particulară, devine general prin faptul că se întrebuinţează pentru a reprezenta sau a înlocui toate celelalte idei particulare de acelaşi gen." (BERKELEY, *Principiile*…, p. 27)

[81] „Cuvintele pot avea semnificaţie chiar dacă nu simbolizează idei." (BERKELEY, *The Works*…, II, p. 292) „Şi de fapt nimeni nu va tăgădui că din partea oamenilor de ştiinţă sunt întrebuinţate multe denumiri care nu totdeauna evocă în sufletul altora idei particulare determinate. Şi prin puţină atenţie se va constata că nici nu este necesar (chiar în cele mai stricte raţionamente) ca denumiri précis determinate, care reprezintă idei, să determine în intelect totdeauna, când sunt întrebuinţate, acele idei pentru care ele sunt făcute să le reprezinte." (*idem*, *Principiile*…, p. 34)

[82] *Ibidem*, p. 35.

este numai cognitiv. „Sunt şi alte scopuri şi anume evocarea anumitor sentimente, îndemnarea la o acţiune oarecare sau împiedicarea ei, punerea sufletului într-o dispoziţie oarecare”[83]. În raport cu aceste scopuri de tip emoţional sau motivaţional, care pot fi atinse fără a da cuvintelor noastre o semnificaţie cognitivă, scopul comunicării ideilor devine secund. [84]

Să precizăm deosebirea dintre Locke şi Berkeley: primul afirmă că un cuvânt denumeşte întotdeauna o idee şi au semnificaţie numai cuvintele care denumesc idei, în timp ce Berkeley, negând exista ideilor abstracte, susţine că un termen general nu semnifică o singură idee abstractă, ci mai multe idei particulare de acelaşi gen, şi, pe de altă parte, că pot avea semnificaţie şi cuvintele care nu exprimă idei.

În descrierea concepţiei lui Berkeley am folosit deseori cuvintele „întrebuinţare” şi „utilizare” chiar cu referire la rolul pe care îl au cuvintele în limbaj. Oarecum ocazional în primele lucrări şi în mod explicit abia în „Alciphron”, Berkeley a schiţat o altă cale de eliminare a problemei ideilor generale abstracte prin renunţare la principiul semantic după care orice expresie, pentru a avea înţeles, trebuie să numească ceva (o idee, după Locke) şi adoptarea principiului că o expresie este generală în virtutea utilizării pe care o dăm acelei expresii[85]. Ca urmare, pentru a înţelege semnificaţia unui termen trebuie să învăţăm regulile de utilizare ale acelui termen. Numelui propriu îi este caracteristic faptul că este aplicat unui anumit obiect, dar nu trebuie să judecăm după modelul numelor proprii şi expresiile generale care sunt aplicabile oricărui obiect de orice tip. Dacă spunem că termenul „om” este aplicabil oricărui om, aceasta nu implică faptul că acest cuvânt este numele unui om în general. Acest cuvânt nu este nume. Când îl caracterizăm ca general, noi nu afirmăm prin aceasta că el este numele unei entităţi abstracte, ci ne referim doar la modul în care este utilizat acest cuvânt în limbaj. Iar dacă acceptăm această teză, atunci vom reuşi să evităm pseudo-problemele lui Locke. Conform teoriei lui Locke ar trebui ca atunci când înţelegem o propoziţie să putem extrage din aceasta fiecare cuvânt împreună cu ideea corespunzătoare. Anticipând teoriile contextualiste ale semnificaţiei, Berkeley afirmă că nu putem să extragem cuvintele din context á la Locke. Să presupunem că îi spun unei anumite persoane că vreau să o întâlnesc la o anumită oră într-un anumit loc. Nu va fi nici o dificultate de

[83] *Ibidem*, p. 34.

[84] Această distincţie dintre semnificaţia cognitivă şi semnificaţia non-cognitivă va fi reluată în cadrul empirismului logic. În acest sens, pot fi menţionate comentariile lui Carnap în legătură cu principiul confirmării şi criteriul empirist de semnificaţie. El va considera că o expresie poate să aibă înţeles, deşi este lipsită de semnificaţie cognitivă. Este cazul expresiilor cu semnificaţie picturală, emoţională sau motivaţională (vezi R. CARNAP, „Paul Henle on Meaning and Verifiability”, în Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Co., 1963, p. 374 şi urm.).

[85] Această opinie a lui Berkeley este considerată o anticipare a tezei lui Wittgenstein după care expresiile inteligibile au înţeles deoarece au o anumită utilizare. Vezi STEGMULLER, *op. cit*. pp. 24-26.

înţelegere. Dar dacă ne întrebăm ce idei sunt denumite de cuvintele „timp" şi „loc" atunci, desigur, ne vom afla în dificultate. Aşadar, problema apare în momentul în care încercăm să dăm un înţeles acestor cuvinte rupte de context, extrase din propoziţiile în care apar. Încurcătura este doar lingvistică şi este cauzată de presupunerea că toate cuvintele dintr-o propoziţie funcţionează ca nume, că toate tipurile de expresii trebuie să fie construite ca nume a ceva. Sugestia critică a lui Berkeley şi principiul semantic propus de el în „Alciphron" vor trece neobservate în epocă.

În opinia lui W. Stegmüller[86], Berkeley marchează eşecul conceptualismului în încercarea de a construi o teorie nominalistă a limbajului. De fapt, critica făcută de Berkeley teoriei ideilor abstracte a lui Locke exprimă contrastul dintre conceptualismul psihologic al lui Locke, care postula existenţa ideilor abstracte pentru a explica posibilitatea cunoaşterii generalului, şi nominalismului acceptabil, liber de contradicţii, al lui Berkeley, pentru care termenii generali se reduc la regulile de utilizare. Respingând presupoziţia că fiecare cuvânt este nume a ceva, Berkeley nu observă că, totuşi, nu putem să nu formulăm enunţuri universale şi existenţiale care se referă la obiecte abstracte (non-concrete), precum speciile de mamifere sau numerele prime. Cum se poate armoniza respingerea teoriei ideilor abstracte cu formularea unor asemenea enunţuri în discursul ştiinţific? Nu cumva ajungem astfel la o dificultate generală a oricărui nominalism, şi anume, aceea că nominalismul nu dispune de toate mijloacele necesare pentru a exprima tot ceea ce vrem să spunem?

Eliberându-i pe filosofi din „plasa fină şi subtilă a ideilor abstracte"[87], Berkeley are acelaşi obiectiv ca şi Locke: elaborarea unei metodologii critice pe baza căreia să putem evita eroarea prin eliminarea surselor de eroare. De asemenea, Berkeley consideră că limbajul şi abuzul de cuvinte reprezintă cauzele tuturor erorilor şi falselor probleme, încât „s-ar putea pune întrebarea dacă limba a contribuit mai mult la progresul ştiinţelor sau la împiedicarea lor"[88]. „Cuvintele au ruinat şi invadat toate ştiinţele …"[89]. Ca urmare, ieşirea din „plasa" ideilor abstracte trebuie urmată de eliberarea de controversele verbale[90] şi de restrângerea cugetării numai la ceea ce cunoaştem în mod clar[91] astfel încât să înlăturăm „vălul" cuvintelor[92]. Obiectivul lui Berkeley rămâne acelaşi cu al

---

[86] *Ibidem*, p. 26.

[87] BERKELEY, *Principiile*..., p. 36.

[88] *Ibidem*.

[89] BERKELEY, *The Works*..., p. 86.

[90] „Mă voi elibera de toate controversele pur verbale căci creşterea acestor buruieni aproape în toate ştiinţele a fost piedica principală a propăşirii cunoştinţei adevărate şi solide." (BERKELEY, *Principiile*…, p. 36)

[91] „Cât timp restrâng cugetarea la ideile mele proprii, dezbărate de cuvinte, nu văd cum pot să cad uşor în eroare." (*ibidem*, p. 36)

[92] „Lucrul principal pe care îl fac sau pretind că îl fac este numai să înlătur ceaţa sau vălul cuvintelor. Acesta a pricinuit neştiinţă şi confuzie." (BERKELEY, *The Works*…, vol. I, p. 78)

predecesorilor săi, doar că este formulat mai precis: „Eu nu doresc decât ca oamenii să gândească înainte de a vorbi şi să stabilească semnificaţia cuvintelor lor”[93]. Ce s-ar întâmpla dacă am aplica principiile enunţate de Berkeley (ceea ce Popper[94] numeşte „briciul lui Berkeley”)? În *De Motu*, Berkeley supune fizica lui Newton unei critici extrem de severe şi ajunge la concluzia că noţiunile de „timp absolut”, „spaţiu absolut” şi „mişcare absolută” sunt lipsite de sens şi trebuie să fie eliminate din ştiinţă. Aceste noţiuni nu au semnificaţie empirică sau operaţională întrucât nu le putem asocia „idei” (în sensul dat de Locke acestui termen) sau calităţi senzoriale pe care ele să le denumească. Critica lui Berkeley are astfel o finalitate în chiar câmpul disciplinar al ştiinţelor naturii, iar o cercetare completă trebuie să nu ignore necesara „scufundare“ a disputei filosofice în contexte ştiinţifice relevante.

4. Experienţa drept criteriu (Empirismul consecvent al lui D. Hume)

Metodologia critică elaborată pe baza principiului empirismului şi orientată spre identificarea la nivelul operaţiilor abstracte ale minţii şi al limbajului a surselor de eroare în scopul eliminării lor îşi găseşte o formă radicală şi pragmatică în lucrările lui David Hume[95]. Demersul critic de tip empirist este continuat de acesta pornind de la aceeaşi interogaţie: care sunt limitele, întinderea şi valoarea cunoaşterii dacă mintea omenească operează cu ceea ce îi este dat prin simţuri şi se supune metodei experienţei? Desigur, răspunsul lui Hume va fi formulat în acelaşi context al genezei ideilor pe baza unei cercetări psihologice introspective. Dacă vom cerceta conţinutul minţii noastre, diversele stări sau trăiri ale spiritului (*perceptions of the mind*), vom constata că este necesar să deosebim între impresii şi idei. Criteriul distincţiei îl reprezintă gradele lor diferite de intensitate şi vivacitate. Impresiile reprezintă „toate trăirile noastre mai vii, pe care le avem atunci când auzim, vedem sau pipăim, iubim, sau urâm, sau dorim, sau voim”[96]. Ideile (gândurile) sunt mai puţin puternice şi vii şi de ele „devenim conştienţi când reflectăm asupra

---

[93] *Ibidem*, p. 69.

[94] Vezi K. R. POPPER, „O notă despre Berkeley ca precursor al lui Mach şi Einstein”, în *Conjecturi şi infirmări* (trad. rom.), Bucureşti, Editura Trei, 2002.

[95] În secolul al XVIII-lea impresia generală era aceea că „metoda experimentală de raţionare” este calea ce duce spre adevăr. Programul lui F. Bacon era considerat un success metodologic, iar fizicianul Newton era asociat cu filosoful Locke, Hume fiind cel care va articula în mod consecvent întreaga structură ideatică a filosofiei empiriste de atunci. De altfel, teoria cunoaşterii elaborată de Hume se întemeiază pe cunoaşterea fizicii lui Newton, pe realizarea ştiinţifică paradigmatică a acestuia, deducerea din fenomene a legii atracţiei universal. Că Hume încearcă să aplice modelul metodologic newtonian în filosofia morală poate fi o altă cale de cercetare.

[96] DAVID HUME, *Cercetare asupra intelectului omenesc* (trad. rom.), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 99.

oricăreia dintre senzaţiile sau pornirile amintite mai sus"[97]. De exemplu, pentru oricine este evidentă diferenţa dintre senzaţia de cald şi prezenţa în memorie a aceleiaşi trăiri. Impresiile sunt originale, sunt date nemijlocit conştiinţei, sunt puternice, clare şi nu admit ambiguitate[98], pe când ideile, chiar şi cele mai clare, sunt doar copii, imaginii sau oglindiri ale celor dintâi[99]. În *Tratat* (partea I, secţiunea a II-a), Hume deosebeşte între impresii de senzaţie (de exemplu, o senzaţie tactilă sau vizuală) şi impresii de reflecţie (de exemplu, senzaţia de plăcere sau senzaţia de durere). Pe de altă parte, atât impresiile, cât şi ideile, pot fi simple sau complexe. Deosebirea constă în aceea că impresiile şi ideile complexe admit diviziunea şi separarea.

Pe baza distincţiei dintre impresii şi idei, Hume reformulează principiul empirismului. Toate ideile noastre derivă din impresii şi fiecărei impresii îi corespunde o anumită idee. Totuşi, intelectul poate combina ideile simple în idei complexe cărora nu le mai pot corespunde impresii. De exemplu, pe baza ideilor derivate din impresiile pe care le-am avut până acum, ne putem imagina un oraş care nu a fost văzut de nimeni până acum. Dar această idee complexă este reductibilă la idei mai simple care sunt reproduceri ale impresiilor date nemijlocit conştiinţei noastre. „Fiecare idee simplă are o impresie care îi este similară şi fiecare impresie simplă are o idee corespunzătoare"[100]. Aşadar, ideile se formează în mintea noastră prin „prelucrarea" impresiilor senzoriale, care sunt anterioare ideilor şi din care derivă ideile simple, iar din acestea, prin asociere, pot lua naştere ideile complexe. În acest sens, Hume vorbeşte despre un principiu al asociaţiei ideilor în virtutea căruia ideile se înlănţuie cu o anumită metodă şi regularitate[101]. Reproducem impresile şi ideile în forma lor iniţială cu ajutorul memoriei, iar separarea sau combinarea ideilor o realizăm cu ajutorul imaginaţiei, prin asemănare (o pictură ne îndreaptă gândurile spre original), contiguitate în spaţiu şi timp (menţionarea unei încăperi într-o clădire ne conduce în mod firesc la o discuţie şi despre celelalte) şi cauză şi efect (dacă ne gândim la o rană, nu putem să ne abţinem de a nu reflecta la durerea ce-i urmează). S-ar părea că gândirea noastră ar avea o libertate nelimitată de combinare a ideilor. Nu este aşa, întrucât limitele imaginaţiei noastre sunt trasate de ceea ce ne este dat în experienţă: „Toată această putere creatoare a spiritului nu depăşeşte facultatea de a compune, de a transpune, de a spori sau micşora materia pe care ne-o oferă simţurile şi experienţa"[102]. Putem să ne

---

[97] *Ibidem*, p. 99.

[98] *Ibidem*, p. 137.

[99] „Când reflectăm asupra simţămintelor şi stărilor noastre afective trecute, gândirea noastră este o oglindă fidelă şi reproduce în mod exact obiectele ei, dar culorile pe care le întrebuinţează sunt palide şi şterse în comparaţie cu cele în care sunt înveşmântate trăirile noastre originare." (*ibidem*, p. 99)

[100] DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 3.

[101] Vezi HUME, *Cercetare...*, p. 103-105.

[102] *Ibidem*, p. 100.

imaginăm un munte de aur deoarece putem uni două idei compatibile (aur şi munte) pe care le-am cunoscut anterior. Principiul asocierii ideilor permite reformularea principiului explicativ al empirismului: de la teza psihologiei empirice după care „întreaga materie a gândirii derivă fie din simţirea noastră externă fie din cea internă. Doar amestecul şi compunerea elementelor acestei materii sunt în puterea spiritului şi voinţei”[103] ajungem la expresia ei filosofică prin susţinerea că „toate ideile noastre sau trăirile mai slabe sunt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii”[104]. Putem gândi numai ceea ce mai întâi a trecut prin simţuri[105]. Nu există idei înnăscute[106]. Două sunt argumentele lui Hume[107]. Primul, cel deja prezentat, că orice idee, oricât de complexă, sublimă sau abstractă[108], oricât de îndepărtată de experienţă ar părea, se descompune în idei simple care, la rândul lor, reproduc un simţământ anterior. Fiecare idee este o reproducere a unei impresii asemănătoare. De exemplu, ideea de Dumnezeu, care desemnează o Fiinţă infinit de inteligentă, de înţeleaptă şi de bună ia naştere prin lărgirea nelimitată a atributelor omeneşti ca urmare a reflecţiei asupra lor. Al doilea argument porneşte de la faptul evident că o persoană care nu poate avea anumite senzaţii din cauza imperfecţiunii organului de simţ sau pentru că asupra sa nu a acţionat obiectul care produce aceste senzaţii, nu va avea nici ideile corespunzătoare. O idee poate intra în spirit numai prin simţăminte sau senzaţii reale.

Pe baza acestui principiu explicativ rezultă că ideile complexe pot fi cunoscute prin definiţii, care nu sunt altceva decât enumerarea ideilor simple care le compun. Dar dacă şi aceste idei simple sunt ambigue, neclare şi obscure, atunci trebuie să cercetăm impresile care le corespund şi din care iau naştere. Înţelegem o idee pe deplin numai dacă cercetăm impresile din care această idee s-a născut. Astfel, înţelegând în mod clar ideile din mintea noastră, vom raţiona în mod corect. Erorile apar deoarece ideile, fiind în mod natural mai puţin clare decât impresiile, pot fi confundate cu alte idei, iar prin întrebuinţarea termenilor fără un înţeles bine stabilit corelăm cu aceştia anumite idei incorect determinate. Din această cauză multe dispute sunt alimentate de imprecizia termenilor utilizaţi. În filosofie „întreaga controversă s-a învârtit până acum numai în jurul

---

[103] *Ibidem*.

[104] *Ibidem*.

[105] HUME susţine că „toate ideile noastre nu sunt nimic altceva decât copii ale impresiilor noastre, sau, cu alte cuvinte, că ne este imposibil să ne *gândim* la un lucru ce nu a fost mai înainte *simţit*, fie prin simţurile noastre externe, fie prin cele interne” (*ibidem*, p. 136).

[106] Hume remarcă în acest sens o inconsistenţă în susţinerea principiului empirismului de către Locke atunci când acesta afirmă că ne putem forma ideea de forţă pe baza unui raţionament care porneşte de la experienţă. „Dar nici un raţionament nu ne poate da vreodată o idée nouă, simplăş original… ”, observă HUME (*ibidem*, p. 138).

[107] *Ibidem*, p. 100-102.

[108] Trebuie observat că Hume consideră critica făcută de Berkeley asupra ideilor abstracte drept o rezolvare definitivă a acestei probleme, una dintre cele mai valoroase descoperiri făcute în republica literelor.

cuvintelor"[109]. „Principalul obstacol în calea înaintării noastre în ştiinţele morale sau metafizice este, aşadar, obscuritatea ideilor şi ambiguitatea termenilor"[110]. Cum putem depăşi acest obstacol, care este calea de eliminare a surselor de eroare? Nu avem nimic altceva de făcut decât să fim consecvenţi în aplicarea principiului empirismului: să identificăm impresile din care sunt derivate ideile noastre. Acesta este „instrumentul" de analiză [111] cu ajutorul căruia putem înţelege chiar şi cele mai complexe idei.

În consecinţă, principiul empirismului este reformulat ca principiu metodologic de analiză a semnificaţiei expresiilor noastre, astfel încât, prin deosebirea problemelor cu semnificaţie cognitivă de celelalte să putem determina limitele şi întinderea cunoaşterii. Pentru a avea semnificaţie, un termen trebuie să fie derivat din şi, respectiv, reductibil, în ultimă instanţă, la impresii. Dacă avem „vreo bănuială că un termen filosofic este întrebuinţat fără vreo semnificaţie, fără să fie legat de o idee (aşa cum se întâmplă foarte des) va trebui să cercetăm din ce impresie este derivată presupusa idee. Şi dacă se va dovedii imposibil să indicăm vreuna, aceasta va servi la confirmarea bănuielii noastre"[112]. Pe baza acestui criteriu empirist de semnificaţie putem clarifica sau elimina toate conceptele fictive care nu pot fi derivate din impresiile sigure. Hume va supune unei asemenea analize ideea de conexiune necesară, precum şi ideile de substanţă materială şi substanţă spirituală, spaţiu şi timp.

5. Evaluare critică. Principiul „Fido"–Fido

Problema comună a lui Locke, Berkeley şi Hume este explicarea modului în care iau naştere noţiunile dacă acceptăm teza că datele senzoriale reprezintă sursa ultimă a cunoştinţelor noastre despre realitate. După W.Sellars[113], problema lor este următoarea: Cum devenim conştienţi de o anumită experienţă nemijlocită şi cum ştim să o deosebim de alte experienţe sau să o situăm într-o serie de experienţe asemănătoare? Am prezentat mai sus modul în care prin teoria ideilor generale abstracte se oferă un răspuns coerent în raport cu ansamblul presupoziţiilor empirismului clasic. Pe de altă parte, deşi Berkeley şi Hume supun criticii teoria ideilor generale abstracte elaborată de Locke, ei îşi întemeiază demersul pe înţelegerea abstracţiei asemenea lui Locke. Abstracţia este o imagine golită de conţinut particular, în timp ce alte imagini pot fi caracterizate chiar prin bogăţia conţinutului. De exemplu, Berkeley afirmă că nu

---

[109] HUME, *op. cit*., p. 153.

[110] *Ibidem*, p. 136.

[111] HUME aseamănă acest instrument cu un microscop cu ajutorul căruia mărim ideile până când le facem accesibile înţelegerii noastre (*ibidem*, p. 137).

[112] *Ibidem*, p. 103.

[113] WILFRID SELLARS, „Empiricism and the Philosophy of Mind", în H. Feigl şi M. Scriven (eds.), *op. cit.*

putem concepe un triunghi abstract care să nu fie nici isoscel, nici echilateral şi, totodată, să fie toate acestea la un loc, dar se situează de aceeaşi parte a baricadei cu Locke atunci când afirmă că abstracţiile, dacă ar fi posibile, ar trebui să fie imagini sau reprezentări. Hume[114], în acord cu critica propusă de Berkeley, încearcă să evite ambiguităţile termenului de „idee", în sensul în care este utilizat de Locke, cu ajutorul distincţiei dintre impresii şi idei pe care am precizat-o mai sus, dar şi pentru el ideile sunt tot imagini sau reprezentări. Utilizarea termenului „idee" în acest sens foarte larg, atât pentru senzaţii cât şi pentru gânduri, poate fi explicată prin asimilarea, în tradiţie scolastică, a contextelor de tipul „x are senzaţia că…" sau „x are impresia că…" cu un context de tip mentalist în cadrul căruia exprimăm propoziţional o anumită atitudine de genul „x crede că…" sau „x doreşte să…". Această „interpretare conceptualistă a senzaţiei"[115] este comună raţionalismului şi empirismului clasic în succesiunea lor faţă de tradiţia scolastică. Din acest punct de vedere, o lectură în spirit comparatist duce neîndoielnic la constatarea că Locke utilizează termenul „idee" în acelaşi sens extins ca şi Descartes[116], pentru a numi atât judecăţi, gânduri, acte de voinţă, cât şi senzaţii, imagini sau trăiri. Deosebirea dintre ideile cu caracter abstract şi senzaţii constă, atât pentru Descartes cât şi pentru Locke, în caracterul specific şi conţinutul mai complex al celor din urmă, asemenea distincţiei dintre gen şi specie. Dacă în context conceptualist senzaţiile sunt descrise ca şi cum ar fi gânduri sau idei, în cadrul tradiţiei empirismului clasic, în mod specific, problema ideilor abstracte devine problema modului în care devenim conştienţi de ceea ce are un caracter repetabil. Astfel, pentru Locke, senzaţia de alb poate deveni o idee abstractă, pe care să o putem gândi şi înţelege cu ajutorul intelectului, doar dacă o separăm

[114] Într-o notă de subsol de la finalul capitolului „Despre originea ideilor", Hume precizează: „Cuvântul idee pare să fie luat, în mod obişnuit, de către Locke şi alţii, într-un sens mai larg ca stând pentru orice fel de stări ale spiritului, pentru senzaţii şi pasiuni, ca şi pentru gânduri (…) Ca să fiu sincer, trebuie să recunosc că, după părerea mea, Locke a fost amăgit în această chestiune de scolastici care, făcând uz de termini nedefiniţi, au întins disputele lor până la proporţii obositoare, fără să fi atins vreodată esenţa problemei" (HUME, *op. cit.*, p. 105). Iar în legătură cu discuţia asupra rolului înnăscutului în cunoaştere, Hume face următoarea observaţie: „Dar luând aceşti termeni, *impresii* şi *idei*, în sensul explicat mai sus înţelegând prin *înnăscut* ceea ce este original, ceea ce nu este reprodus după vreo trăire anterioară, putem afirma că toate impresiile noastre sunt înnăscute şi că ideile noastre nu sunt înnăscute" (*ibidem*, p. 105).

[115] Numită astfel de Sellars (vezi SELLARS, *op. cit.*, p. 284).

[116] Pentru modul în care Descartes utilizează termenul „idee" se poate vedea, de exemplu, „A treia meditaţie": „Acum însă rânduiala pare a cere să-mi aşed mai întâi cugetările în anumite genuri şi să caut în care dintre ele sălăşluiesc în special adevărul sau falsitatea. Unele dintre acestea sunt precum imaginile lucrurilor, iar doar lor li se potriveşte, de fapt, numele de idei, după cum gândesc un om, o himeră, cerul, ori un înger. Altele, în schimb, au înfăţişări de un alt soi: atunci când vorbesc, mă tem, afirm, neg, întotdeauna de fapt concep un lucru oarecare drept subiect al cugetării mele, însă prind cu mintea ceva mai mult, chiar dacât similitudinea acestui lucru, iar dintre cugetările înfăţişate, unele se numesc acte de voinţă ori porniri, iar altele judecăţi" (DESCARTES, *op. cit.*, p. 261).

de alte senzaţii şi imagini care o însoţesc şi cu care se amestecă în diverse împrejurări. Ideea abstractă de alb nu este nimic altceva decât o imagine care diferă de senzaţia de alb prin modul în care este produsă: prin separarea de alte senzaţii. Aşadar, în virtutea faptului că avem senzaţii şi reprezentări noi devenim conştienţi de caracterul repetabil al acestora şi extragem ideile abstracte corespunzătoare. Prin teoria ideilor abstracte Locke explică modul în care putem gândi proprietăţile comune mai multor lucruri. Deosebirea dintre Locke şi Berkeley apare dacă punem în discuţie modul în care putem gândi abstracţiile pornind de la caracterul particular a ceea ce ne este dat în experienţa nemijlocită. În timp ce Locke este de acord că putem gândi o idee abstractă fără ca prin aceasta să avem în minte imaginea unui caz particular, Berkeley sublinează că atunci când gândim genul noi concentrăm genul într-una din speciile sale. Altfel spus, Berkeley contestă faptul că am putea să gândim ideea A, fără a gândi ideea B, dacă în procesul genezei această idee a fost produsă pe baza unei idei mai simple, B. Gândim A numai dacă gândim B. Pentru a reveni la un exemplu devenit familiar, putem gândi ideea de triunghi numai dacă gândim ideea unui triunghi de o formă determinată. Nu putem gândi A (ideea de triunghi) fără a gândi B (ideea de triunghi isoscel, să zicem). Hume se află în aceeaşi barcă cu Locke şi Berkeley: capacitatea de a avea idei nu poate fi pusă la îndoială, ea este o înzestrare naturală a intelectului nostru în virtutea capacităţii de a avea senzaţii şi reprezentări (imagini).

W. Sellars consideră că Hume nu ajunge până la ultimele consecinţe ale distincţiei dintre impresii şi idei[117]. Astfel, presupune Sellars, elementele iniţiale ale oricărei experienţe sunt impresiile, dar nu, de exemplu, impresia de roşu, ci impresia unui anumit lucru de culoare roşie. Ca urmare, noi avem conştiinţa repetabilităţii impresiilor pe baza asocierii dintre cuvinte (de exemplu, „roşu") şi clasele de lucruri asemănătoare. Dar în acest caz va trebui să lămurim ce înseamnă că x seamănă cu y şi dacă medierea este exclusiv de tip lingvistic. Ajungem pe această cale la un nominalism psihologic prin care echivalăm conceptele cu cuvintele, iar gândurile cu actele verbale, ca şi cum gândirea ar fi doar o problemă de însuşire şi utilizare a limbajului. Desigur, pentru a fi predicat, cuvântul „roşu" trebuie utilizat în conformitate cu anumite reguli sintactice în condiţiile în care avem predispoziţia de a reacţiona faţă de lucrurile de culoare roşie prin formularea enunţului „Acesta este roşu". Faptul că avem senzaţia de roşu nu presupune că în mintea noastră există ideea abstractă de roşu (sau „roşeaţa" sau „Roşul"), ci doar că avem capacitatea naturală de a percepe lucrurile de culoare roşie. Ca urmare, pe această bază vom utiliza cuvântul „roşu" pentru a denumi calitatea sensibilă roşu şi vom spune că înţelegem cuvântul „roşu". Altfel spus, noi putem învăţa concepte cu ajutorul stimulilor de

[117] Vezi SELLARS, *op. cit*., pp. 289-290.

tip senzorial[118] şi în condiţiile utilizării corecte a limbajului conform regulilor de semnificaţie: „« Roşu » înseamnă calitatea roşu". Fără existenţa unor stimuli senzoriali de acest tip nu vom înţelege semnificaţia cuvântului „roşu" sau îl vom utiliza fără a denumi ceva. Respectarea regulilor sintactice ne va permite să înţelegem că termenul „roşu" poate avea într-o propoziţie de forma „x este roşu" rolul de predicat, dar propoziţia va fi pentru noi lipsită de semnificaţie de vreme ce nu asociem cuvântului „roşu" impresiile corespunzătoare. Un cuvânt semnifică o anumită experienţă nemijlocită sau, altfel spus, ceea ce ne este dat în mod nemijlocit în experienţă. O idee va avea semnificaţie dacă ea este derivată dintr-o anumită impresie. Numai prin raportare la impresii învăţăm semnificaţiile cuvintelor, teză pe care Macnabb[119], o interpretează astfel: un cuvânt are semnificaţie numai dacă putem indica tipul de experienţă la care se referă. Procedura este de tip ostensiv. Un copil va afla ce înseamnă cuvântul „roşu" numai dacă vede lucruri roşii pe care le compară între ele pentru a extrage asemănările, dar şi lucruri de alte culori, prin compararea celor roşii cu acestea fixând semnificaţia termenului „roşu" pe o cale exclusiv ostensivă. Rezultă că unele cuvinte primesc semnificaţie în mod ostensiv, iar altele pe baza acestora, în sensul că pot fi definite prin cele dintâi. Consecinţa este un empirism radical care exclude din categoria cuvintelor cu semnificaţie orice cuvânt pe care nu îl putem defini prin termeni ce se reduc la indicarea anumitor experienţe nemijlocite. Întrucât indicarea a ceva în experienţă conferă semnificaţie cuvintelor, putem spune că astfel construim o legătură între limbaj şi lumea externă în sensul că cuvintele limbajului nostru se referă la lucruri din lumea externă. Ar fi mult mai dificil să cercetăm actele mentale care preced procesul producerii cuvintelor. Oricum, întrucât gândurile sunt exprimate prin cuvinte, prin cercetarea limbajului vom afla foarte multe despre puterea şi limitele intelectului nostru.

Astfel, devine evidentă orientarea spre limbaj a empirismului prin comutarea atenţiei de la idei la cuvinte[120]. Distincţia dintre idee şi cuvânt trebuie înţeleasă drept o separaţie convenţională în cadrul unei unităţi semantice pentru că, de altfel, a discuta despre idei înseamnă a discuta despre cuvinte sau, dacă este posibil, vorbim despre cuvinte în loc de idei. Ideile, fiind exprimate prin cuvinte devin entităţi concrete, accesibile simţurilor. Dacă ideile sunt „entităţi

[118] Această teză, enunţată aici doar în ordinea unei argumentări care porneşte de la principiul explicative empirist după care derivăm noţiunile din impresii senzoriale prin abstractizare, a fost repusă în discuţie în cadrul polemicii dintre Piaget şi Chomsky. Concluzia este descurajantă pentru empirismul clasic: învăţarea pe baza experienţei nu poate produce concepte.

[119] Vezi: D. G. C. MACNABB, *D. Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Oxford, Blackwell, 1956, partea I, cap. I.

[120] Quine consideră că această comutare a analizei de la idei la cuvinte marchează primul punct de hotar în istoria empirismului (vezi: W. V. O. QUINE, „Five Milestones of Empiricism", în *Theories and Things*, Cambridge, Massachusetts, Londra, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, pp. 67-72.

ascunse", private, subiective, cuvintele sunt accesibile în mod nemijlocit, sunt publice şi obiective. Această orientare declanşată de nominalismul medieval este afirmată programatic de către Locke. El susţine că analiza naturii, întrebuinţării şi semnificaţiei limbajului trebuie să preceadă o cercetare asupra cunoaşterii. Motivul este următorul: „Când am început să cercetez întinderea şi certitudinea cunoaşterii noastre am găsit că ea este în aşa de strânsă legătură cu cuvintele, încât dacă nu se cercetează bine de la început forţa şi modul lor de semnificare, s-ar putea spune foarte puţin despre cunoaştere"[121]. Cuvintele şi propoziţiile nu se pot separa de cunoaşterea noastră, astfel încât limbajul este „un instrument al cunoaşterii"[122]. De aceea, un contemporan al lui Locke, J. H. Tooke, observa: „cea mai mare parte din eseul domnului Locke, adică tot ceea ce se leagă de ceea ce el numeşte abstracţia, complexitatea, generalizarea, relaţia etc. ale ideilor, priveşte într-adevăr doar limbajul"[123]. Se poate astfel afirma că, într-un sens minimal, „cotitura lingvistică" este înfăptuită deja în contextul problematic al empirismului conceptelor. Limbajul îi interesează pe filosofii empirişti din aceleaşi motive pentru care pe alţi filosofi îi interesau ideile. Limbajul pare a fi cheia rezolvării unor mari întrebări ale filosofiei. Pe de altă parte, urmând o sugestie a lui Tooke, Quine[124] reformulează principiul empirismului în jargon semantic afirmând că un termen, pentru a avea semnificaţie trebuie să fie sau nume al unui dat senzorial, ori un compus de asemenea nume, ori o abreviere a unui asemenea compus. Termenii generali sunt înţeleşi ca nume ale ideilor abstracte obţinute prin procesul de abstractizare. În ultimă instanţă, programul empirist ar trebui să ducă la clarificarea conceptelor mai obscure prin definirea lor în termenii conceptelor mai clare, astfel încât prin legătura privilegiată pe care conceptele derivate nemijlocit din impresii o au cu experienţa să se asigure semnificaţia cognitivă a celorlalte. Exigenţa empiristă este reformulată în plan lingvistic: au înţeles numai cuvintele definibile în termeni senzoriali. „Only sense makes sense"[125].

Am remarcat în analiza întreprinsă până acum că empirismului clasic îi este specifică presupoziţia că orice cuvânt este nume, că termenii limbajului nostru se referă la ceva ce poate fi exprimat în modalitate ostensivă. Empirismul clasic, începând cu Hobbes, se bazează pe ceea ce G. Ryle[126] va numi principiul „Fido" – Fido. Aşa cum este normal să învăţăm mai întâi alfabetul pentru a începe să silabisim cuvintele, în acelaşi mod pare natural să presupunem că semnificaţiile propoziţiilor se compun din anumite elemente care sunt reprezentate de semnificaţiile cuvintelor care le alcătuiesc. Şi dacă toate cuvintele, sau aproape toate, sunt nume,

---

[121] LOCKE, *Eseu*..., vol. al II-lea, pp. 94-95.
[122] *Ibidem*, p. 95.
[123] W. V. O. QUINE, *op. cit*., p. 67.
[124] *Idem*, „Două dogme...", p. 51.
[125] *Idem*, „Five Milestones...", p. 68.
[126] Vezi G. RYLE, „The Theory of Meaning", în Max Black (ed.), ***The Importance of Language***, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1962, pp. 147-169.

atunci punctul de pornire pare a fi cel bun. Ştim că „Fido" este numele unui anumit câine, iar „Londra" este numele unui anumit oraş. Câinele Fido sau oraşul Londra se pot afla în faţa noastră încât relaţia dintre aceste lucruri şi numele lor nu are nimic misterios. Cuvântul „Fido" stă pentru câinele din faţa noastră. Ca urmare, dacă orice cuvânt este nume, înseamnă că semnificaţia lui este dată de lucrul al cărui nume este şi vom înţelege cuvântul respectiv dacă în mintea noastră îi corespunde o anumită impresie senzorială. În cazul exemplului nostru, vom înţelege cuvântul „Fido" dacă putem indica în experienţa noastră câinele pentru care stă acest nume. Se ajunge pe această cale la un empirism radical teremen-cu-termen care este inacceptabil din perspectiva criticii pe care o impune şi care ar duce la eliminarea tuturor termenilor trans-empirici sau a oricărui termen care nu stă pentru un dat senzorial (în această privinţă, ambiguitatea evenimente senzoriale – calităţi senzoriale nu poate fi eliminată în cadrul empirismului conceptelor[127]). Sau[128], pentru a nu elimina aceşti termeni, putem adopta calea „eroică" de a încerca să-i definim prin alţi termeni senzoriali. Aşa a procedat J. H. Tooke, cel care argumenta că particulele gramaticale precum prepoziţiile şi conjuncţiile ar fi de fapt termeni concreţi obişnuiţi care au degenerat: „if" ar veni de la „give", „but" de la „be out". Dar este evident că, oricâtă ingeniozitate am avea, o asemenea reconstrucţie etimologică nu are nici un rost: termenii concreţi nu vor reuşi să îndeplinească în limbaj rolul particulelor gramaticale. Va trebui să recunoaştem că aceşti termeni nu pot fi definiţi în mod izolat ca nume, ci numai în context, fiind termeni sincategorematici. Aceste particule gramticale au semnificaţie (de exemplu propoziţiile „Eu citesc şi citeşti şi tu" şi „Eu citesc sau tu citeşti" au semnificaţie diferită deşi diferă doar în privinţa conectorilor pe care le conţin), întrucât îndeplinesc anumite funcţii sintactice în raport cu celelalte cuvinte din propoziţiile în care apar. Sau să considerăm cazul aşa-numitelor expresii deictice (precum „eu", „acela", „astăzi"). Dacă am încerca să stabilim semnificaţia acestor cuvinte prin aplicarea principiului „Fido" – Fido după criteriile empirismului, vom constata că aceste cuvinte îşi schimbă mereu semnificaţia în funcţie de situaţie. Care vor fi impresiile senzoriale pe baza cărora vom defini un asemenea termen sau la ce alţi termeni definibili ostensiv putem reduce cuvântul „eu"? Faţă de aceste dificultăţi s-ar putea obiecta că exigenţa empiristă vizează numai substantivele, iar acestea se referă la lucruri într-un mod neproblematic. Dar dacă arătăm spre un câine oferim oare semnificaţia cuvântului „câine"? Persoana pentru care facem acest gest ar putea să creadă că cuvântul „câine" este numele propriu al animalului spre care am arătat sau că prin cuvântul „câine" indicăm nu câinele, ci, să presupunem, capul câinelui Fido. Cuvântul „Fido" este singular, denotă un câine, pe când „câine" este general, denotă fiecare câine, clasa câinilor. Dar dacă spunem „Câinele este foarte mare" atunci înseamnă că am afirmat despre clasa

[127] Observaţia îi aparţine lui QUINE („Două dogme...", p. 51).

[128] Exemplele familiare folosite în continuare apar pentru prima oară în diverse lucrări ale lui FREGE, RYLE sau QUINE.

câinilor că este foarte numeroasă? Sau să presupunem că, folosind un gest indicativ foarte clar, spunem cuiva „Acesta este Fido" fără a recurge la termenul general câine. Am fixat astfel referinţa termenului „Fido"? Nicidecum. Persoana respectivă ar putea înţelege că este vorba de o parte a corpului câinelui Fido. Oricum, este clar că dacă cercetăm cu atenţie modul în care învăţăm termenii individuali, predicaţia („Fido este un câine", „Câinii sunt animale") sau termenii diadici („El este mai mare decât Fido") vom constata că principiul „Fido" – Fido este depăşit: a avea semnificaţie înseamnă altceva decât a fi numele a ceva. Dacă fiecare cuvânt ar fi un nume, atunci o propoziţie compusă din patru cuvinte, de exemplu, „Trei este număr prim" ar fi o listă de patru obiecte numite de aceste patru cuvinte cărora ar trebui să le corespundă, în ultimă instanţă, anumite impresii senzoriale. În acest caz, la ce impresii senzoriale s-ar reduce cuvântul „număr prim" pe care, totuşi, noi îl înţelegem chiar dacă nu reuşim să avem o reprezentare a lui în mintea noastră? Pe de altă parte, să considerăm o listă de nume precum „Hobbes, Locke, Berkeley, Hume". Deşi aceste nume ar putea fi cu uşurinţă definite pe cale ostensivă, ele nu ne spun totuşi prea mult. Porbabil că aplicarea radicală a principiului empirismului termen cu termen ar duce, în sens maximal, la astfel de liste de termeni. Dar am mai reuşi noi să comunicăm în acest caz? Nu am trasa inutil nişte limite prea înguste, spulberate chiar de faptul că putem construi propoziţii, adevărate sau false, care nu sunt astfel de liste de termeni? Să considerăm un alt exemplu care ne duce spre o distincţie semantică de mare utilitate. Expresiile descriptive „Luceafărul de dimineaţă" şi „Luceafărul de seară", fiind denumiri diferite, ar trebui să fie asociate, pentru a fi înţelese, cu impresii senzoriale diferite. Putem arăta pe bolta cerească spre Luceafărul de dimineaţă sau spre Luceafărul de seară. Dar de fiecare dată noi vom arăta spre aceeaşi planetă. Aşadar, deşi cele două expresii au semnificaţii cognitive diferite, ele denumesc acelaşi obiect, ceea ce înseamnă că nu obiectul denumit reprezintă înţelesul celor două expresii. Dacă semnificaţia cognitivă a unei expresii se reduce la ceea ce poate fi indicat în mod direct în experienţă, atunci ar trebui să fim neutri în raport cu utilizarea expresiilor „Luceafărul de seară" şi „Luceafărul de dimineaţă" în diferite contexte care prin conţinutul lor temporal ar îndreptăţi folosirea numai a uneia dintre ele sau ar trebui să fim toleranţi faţă de traducerea expresiei „Luceafărul de dimineaţă" prin „the Evening Star". Toate aceste expresii s-ar reduce la aceleaşi impresii senzoriale şi la indicarea pe bolta cerească a planetei Venus. Altfel, ar trebui să acceptăm că avem de-a face cu două obiecte. În fine, la o dificultate asemănătoare ne duce şi expresia „Primul român ajuns pe Lună" care este bine formată ca nume a ceva. Dar dacă aplicăm criteriile empirismului termen cu termen vom constata că nu putem reduce această expresie la anumite impresii senzoriale. Cel mult ne putem imagina o asemenea posibilitate. Această expresie, deşi înseamnă ceva, deşi o putem înţelege, din perspectivă empiristă nu este nume a ceva, nu o putem reduce la termeni definibili ostensiv. Toate aceste dificultăţi sunt depăşite dacă se aplică distincţia lui G. Frege dintre sens şi semnificaţie. Expresiile „Luceafărul de seară"

şi „Luceafărul de dimineaţă” sunt moduri diferite de a ne referi la acelaşi obiect. Dar este acceptabil din perspectiva empirismului să multiplicăm entităţile şi să ajungem la o ontologie de tip intensional care postulează tot felul de *entia rationis* ce nu pot fi date în experienţă? Empirismul termen cu termen al lui Locke nu mai are alte mijloace pentru a încerca propria sa reconstrucţie. Încercarea de a evita dificultăţile teoriei ideilor generale abstracte prin comutarea cercetării de la idei la cuvinte duce la importarea în plan lingvistic a unor dificultăţi pe care analiza limbajului pe baza criteriului empirist de semnificaţie nu face altceva decât să le aducă în prima linie. Se pare că nu avem nici o cale de ieşire. Dacă vom considera că modul în care devenim conştienţi de ceea ce intelectul abstrage din senzaţii este neproblematic, atunci se iveşte o altă dificultate chiar în planul lingvistic şi al minţii: de unde ştim că ceea ce înţeleg eu prin „verde” înţelegi şi tu prin „verde”? Dacă renunţăm la accentul conceptualist şi la teoria ideaţională a semnificaţiei şi încercăm să aplicăm în mod consecvent criteriul empirist de semnificaţie susţinuţi de principiul semantic că orice cuvânt este nume a ceva şi poate fi înţeles prin reducerea lui la ceea ce poate fi indicat în experienţă, atunci ne aflăm în situaţia îndeplinirii unui program critic prin care trasăm limbajului nostru limite ce nu pot fi acceptate din simplul motiv că ne putem înţelege şi putem comunica gândurile noastre fără respectarea exigenţei empiriste. Nu cumva sursa dificultăţilor programului reducţionist empirist o reprezintă considerarea cuvintelor ca unităţi de semnificaţie şi încercarea de a traduce orice propoziţie, termen cu termen, în limbajul datelor sensibile? Poate că proiectul empirist devine realizabil dacă vom considera propoziţiile, iar nu termenii, ca unităţi de semnificaţie? În acest caz, nu vom lua în discuţie conţinutul empiric al fiecărui termen, dar va trebui să confruntăm, direct sau indirect, fiecare propoziţie cu tribunalul experienţei. Reorientarea analizei de la cuvinte la propoziţii a însemnat, în termenii lui Quine, o a doua piatră de hotar în istoria empirismului, după comutarea atenţiei de la idei la cuvinte, în sensul că se deschide un alt orizont tematic al dezbaterii.

THE PROBLEM OF METHOD IN *CONCEPTUAL EMPIRICISM* AND THE EPISTEMOLOGICAL STATUTE OF ABSTRACT GENERAL IDEAS

Summary

It is wellknown the philosophical fact that one of the main features of modernity is the quest for a method. Starting from a short analysis of the relation between the methodological empiricism and methaphysical nominalism, I have argued that a question which cross along the entirely empiricist tradition in modern age, the so-called conceptual empiricism, from F. Bacon to D. Hume, is that regarding the epistemological statute of abstract general ideas. This problem is scrutinized in its network relations with philosophy of mind and philosophy of language.

THE "I" AS AN EPISTEMOLOGICAL WORLD

GABRIEL VACARIU, MIHAI VACARIU

The first part of this article contains certain elements of the epistemologically different worlds perspective that focus the idea that the "I" or human subjectivity is an EW corresponding to the brain and body. The second part shows that Bechtels's notion of "mechanism" is, in fact, a kind of more "technical" functionalism that tries to avoid the mind-brain problem. However, by avoiding the mind-brain problem, many cognitive science issues remain unsolved. Thus, we consider that Bechtel's solution is only a surrogate-alternative in explaining the notions of cognition (or some of its functions) or mind/brain in interaction with the environment.

1. The Epistemologically Different Worlds (EDWs)

As Gabriel Vacariu wrote in various articles and one book (2008), EDWs perspective is an alternative to essential problems from philosophy (mind-body problem and all its related problems from philosophy of mind and cognitive science[1]) and science (quantum mechanics problematic notions like entanglement, nonseparability, the relationship between micro and macro-"levels" etc.) All these problems can be rejected as pseudo-problems if we give up to the notion of the "world" or the "universe" (that it is called the "unicorn-world"). We introduce here the first five principles from Vacariu (2008), but we avoid the arguments from that book in support of them:

(P1) Under different conditions of observation, the human subject observes epistemologically different worlds.

(P2) The determining epistemologically different entities and their corresponding constitutive epistemologically different interactions represent the epistemologically different worlds. Each epistemologically different world has the same objective reality.

[1] We emphasize here that all the particular problems from philosophy of mind and cognitive science cannot be completely solved if the main problem – the mind-body problem – remains unsolved! It is not the consciousness problem, as Chalmers underlines in various papers, the central problem of these fields but the Cartesian mind-brain relationship. We have to solve firstly the mind-brain problem, the human subjectivity and then the consciousness problem.

(P3) As human attention is a serial process, the human subject cannot simultaneously observe EDWs.
(P4) The set of judgments that describe the phenomena of each epistemological world must follow the rule of conceptual containment that is given by the conditions and limitations within the concepts of the judgments. These conditions and limitations are governed by the properties of (internal or external) tools of observation.
(P5) In physical terms, the part-counterpart relation corresponds to the "I" or human subjectivity or experience.

The only major problem that has to be somehow solved is the human subjectivity or the "I". In Vacariu (2008), it is offered an alternative to the human subjectivity within the EDWs perspective. In this paper, we want to develop the main ideas about the "I" offered by the EDWs perspective.

2. The "I" as an EW

In our days the notion of human subjectivity is very problematic. The question "Does the 'I' exist?" still has no definitive answer. In order to explain human subjectivity in psychological terms from an EDWs perspective[2], we need to introduce some psychological dichotomies concerning the notion of representation developed by Mandler (1998). She synthesizes these dichotomies in pair-notions: declarative-procedural, accessible-inaccessible, conscious-unconscious, conceptual-sensorimotor, symbolic-subsymbolic, and explicit-implicit (Mandler, 1998, p. 265). These dichotomies are interconnected and partially overlap without being identical (Mandler, 1998, p. 265). The declarative-procedural distinction is based on whether or not the knowledge in question is accessible or inaccessible to consciousness. Procedural knowledge remains inaccessible to consciousness, since we have access only to the effects of procedures, not to procedures themselves. The fact that we use declarative knowledge for gaining procedural knowledge does not entail our having accessibility to procedural knowledge. We are never aware of the details of procedural knowledge by means of which our habituation can increase the performance of our body for some actions. Mandler maintains that we cannot conceptualize and think explicitly about sensoriomotory information. This, of course, does not mean that a person is not aware of sensations (qualia) involved in perceptual and motor learning. "You see that a tree is green, you experience greenness, but this is not the same as thinking." (Mandler, 1998, p. 266) This shows the difference between the conceptual and sensoriomotor.

[2] The "I" in neural terms are given by P5. Large parts of this section are from VACARIU (2008).

From the EDWs perspective, how can we explain human subjectivity in psychological terms? If we define the existence of all other epistemologically different entities with the help of their interactions, we can say that the "I" does not interact with anything else. The "I" cannot "observe" itself as a complete entity (in Cartesian terms). Moreover, nobody can observe an "I" (in psychological form or the first-person ontology). Does this means that the "I" does not exist? In order to define the existence of human subjectivity, we have to change the notion of the existence[3]. Through the interaction of the brain and the body with the environment, certain patterns of neurons are activated. These brain-body-environment reciprocal causal interactions *correspond* to the "I" or to the mind-EW. However, the mind has no place in the "world", the mind is just an internal EW or the "I". Because brain, body and environment are in a continuous reciprocal interaction, the neural states and processes are undergoing continuous change. But the "I" and its mental states that correspond to the brain (neural patterns of (dis)activation) and the body (and their interaction with the environment) is an EW. For me, such mental states and processes represent implicit and explicit knowledge and all Mandler's pairs of knowledge. Nevertheless, even this movement presupposes two elements that cannot be explained: the "I" and the knowledge. From an EDWs perspective, the mental states that represent knowledge *are* the "I".

We mention that implicit knowledge is the results of the development and learning processes throughout the life of each individual. This knowledge corresponds to biological mechanisms that are the results of the evolution of our species and the development of each organism in the continuous reciprocal interactions between brain, body and environment. Such physical interactions correspond to certain mental states and processes. Due to the evolution of species and development of each individual, the "I" is feelings, desires, etc. we consider the feelings and desires to be knowledge as well. The mental representations and processes (that only *correspond* to parts of the brain and body) *are* the "I". Now we can introduce the last principle. Human subjectivity or the self in psychological terms is given by the principle of knowledge:

(P6) The "I" is knowledge.

We emphasize that, in this case, the content of knowledge has at least four elements that overlap:

1) All knowledge (declarative and procedural, accessible and inaccessible, conscious and unconscious, conceptual and sensorimotor, symbolic and subsymbolic, and explicit and implicit knowledge).
2) All kinds of memory.

[3] The EDWs perspective has already changed the notion of existence regarding the external objects/entities (see *ibidem*).

3) Descartes' functions. For him, the "I", as a thinking thing, has different functions (or properties) such as doubting, understanding, denying, willing, sensing and imagining (Descartes, 1994, p. 82).
4) Self-knowledge and the capacity (possibility) of knowledge for manipulating itself. This capacity involves, among other features, Fodor's characteristics of the mind: compositionality, systematicity and productivity (Fodor and Pylyshyn, 1988). This knowledge corresponds to the biological elements of a human subject.

For each self, the elements of knowledge superimpose during the process of development and the adult period to create and change the "I". As a paradox, the "I" is both *indivisible* and *formed* by mental states and processes. This indivisibility is equal to the self unity and it represents the possibility of the "I" to access directly (in parallel and not in serial) any parts of it, i.e., any parts of the knowledge. The "I" is the knowledge, i.e., all its mental states and processes, having this ability to access itself. The "I" is the knowledge that can access itself.

We can make the analogy between the mind-brain relation and the wave-corpuscle relation. The mind (the "I") as EW1 corresponds to the brain and body belonging to the macro-EW. The wave belongs to an EW different than the micro-EW. Although indivisible, the "I" can access parts of it, i.e., the mental representations and processes. These mental states and processes correspond to certain neural patterns of activation. The quantum wave (that is indivisible) corresponds to one or more particles but it is not formed by these particles. Otherwise, we would not be able to explain the most enigmatic notion from quantum mechanics, the "entanglement" (see Vacariu, 2008). Similarly, in the absence of the "I"'s compositionality and indivisibility, we would not be able to explain the cognition (with its functions) and the human subjectivity.

To support the EDWs perspective, we introduce the conclusion of a very interesting article written by Vul *et al.* (in press, on internet dated December 2008 – There have already been many discussions about this article on internet!) The authors investigate the "correlations between the behavioral and self-report measures of the personality or emotion and the measures of brain activation obtained using fMRI" (Abstract of the paper) showing that "these correlations often exceed what is statistically possible assuming the (evidently rather limited) reliability of both fMRI and personality/emotion measures." Vul *et al.* inquire about the questions and methods used in social neuroscience from 54 articles! The main task of the authors of these papers was to find empirical data in order "to bridge the divide between mind and brain extremely high correlations between measures of individual differences relating to personality, emotionality and social behavior, and measures of brain activity obtained with functional magnetic resonance imaging (fMRI) (Vul *et al.*, p. 2). Without analyzing this investigation in detail, we introduce the conclusion of this article: Vul *et al.* show that such correlations are "impossible high". Even if Vul *et al.* urge the

authors of the articles under their investigations to correct the results of such correlations, we believe that these correlations would never be perfect! We cannot make perfect correlations between entities that belong to the mind-EW and the brain-EW. We strongly emphasize that, because of the part-counterpart and knowledge principles, it is possible for the cognitive neuroscientists to find only *approximate* correlations. A mental state/process can only be, in high approximation, correlated with a certain particular area of neural pattern(s) of activation. That mental state is (part of) the "I"; the "I" corresponds to the whole brain and body. Therefore, a mental state has to be in direct correlation with the most activated neural area of the brain but indirectly with the counterpart of the brain and the body. The meaning of that mental state corresponds to the rest of the brain and body.

3. Bechtel's notion of "mechanism"' and the EDWs perspective

Regarding the mind-body problem, Bechtel embraces the identity theory. Moreover, following the situated cognition approach (or dynamical system approach and maybe Brooks' view of robots – Brooks 1990), the American philosopher emphasizes the interaction between mind and world (2009). For Bechtel, the main notion is that of "mechanism". In reality, the notion of "mechanism" seems to us as a return to a sort of more technical functionalism from the philosophy of mind.

> [F]or *mental* phenomena it is appropriate to treat the mind/brain as the locus of the responsible mechanism and to emphasize the boundary between the mind/brain and the rest of the body and between the cognitive agent and its environment.

Nevertheless, if the mind = the brain, this alternative cannot be available to explain the human mind in interaction with the environment. Bechtel wants to save two characteristics necessary to explain the mind/brain: the autonomy of such entities and the interaction between a mechanism and its environment. "A critical feature of an autonomous system is that it is an active system that operates to maintain itself" (p. 10).

How can we criticize Bechtel's "mechanism" alternative from an EDWs perspective? In his article, Bechtel applies his analysis and decomposition to the biological mechanisms. Then, he moves – illicitly, from the EDWs perspective – to the mental level.

> Mechanisms are bounded systems, but ones that are selectively open to their environment and that often interact with and depend upon their environment in giving rise to the phenomenon for which they are responsible. Moreover, biological mechanisms

> operate in the context of active, self-maintaining organisms that are dependent on their environments and, yet, are in an important sense autonomous from them (Bechtel, 2009, p. 2).

Obviously, his view is correct when applied to the biological mechanisms that are bounded counter systems with specific autonomy and in interaction with their environment. However, from the EDWs perspective, there is no interaction between the mind and the world but only between the brain and the macro-EW. As we saw in Vacariu (2008), we cannot claim the same thing about the mind: the mind is an EW not a bounded system interacting with its environment. As we will see below in more details, perception and cognition belong both to the "I" or to the human subjectivity. (Regarding this idea, we followed Kant's philosophy, see Vacariu, 2008.) Bechtel's goal in using the notion of mechanism (that involves decomposition) is to find the "functional components that map onto the system's structural components" (Bechtel, 2002, p. 229). Our question is: can we find the functional components of a cognitive mechanism that interact with its environment without making the distinction between the mind and the brain (or by accepting a pseudo-alternative – the identity theory – regarding the mind-body problem)? In reality, from an EDWs perspective, the alternative is to replace these functional components with the *correspondences* between elements of the brain and the mind. We emphasize again that by using the notion of "mechanism", Bechtel wants in fact to avoid a direct confrontation with the eternal mind-brain problem. Without making the distinction between the mind and the brain, Bechtel's strategy regarding his notion of mechanism is partially a pseudo-alternative just because he wants, as everyone, to explain the human cognition or the mind (with some functions) that "requires" a biological (ontological) mechanism. Maybe it is possible to explain a function by introducing the idea of "mechanism", but ontologically (or hyperontologically, from an EDWs perspective), we have to deal with the mind-body problem.

In the paper dated 2002, Bechtel's mission is to counter-attack Uttal's skepticism about cognitive psychology and cognitive neuroscience. Using lesions and image techniques, Uttal considers that we cannot *decompose* a cognitive system (Bechtel, 2002, p. 230). "Many mental entities turn out on close inspection to be hypothetical constructs whose reality is impossible to validate because of the intrinsic inaccessibility of mental processes" (p. 15) (Uttal, p. 15, in Bechtel, 2002, p. 230). From an EDWs perspective, the "intrinsic inaccessibility of mental processes" means that the mental processes (i.e. the "I") cannot be accessed from a third-viewpoint ontology, i.e., the mind is an EW that cannot be analyzed using fMRI, PET, etc. Moreover, according to the part-counterpart principle, the neural pattern of activation for an external stimulus (for example) is not enough to explain the corresponding mental state but we should add the counterpart of the brain and the whole body. According to the principle of knowledge, each mental process or mental representation/state is part of the "I"

and the "I" is the knowledge, the entire knowledge. Paradoxically, the "I" is *composed* (we have to recall the notion of "superposition" from connectionism) of various mental states and processes but, at the same time, it has its *unity*.

Let us analyze the meaning of Bechtel's "mechanism". Among different versions, he "prefers" the following one:

> A mechanism is a structure performing a function in virtue of its components parts, component operations, and their organization. The orchestrated functioning of the mechanism is responsible for one or more phenomena (Bechtel & Abrahamsen, 2005; Bechtel, 2006) (Bechtel, 2009, p. 6)

In its essence, a mechanism consists of parts with various operations (p. 6). Bechtel highlights that even if the notion of "level" is considered to be "vexed" (Craver), the parts, with their functions and the mechanism, are situated at different levels of organization (p. 6). "Mechanistic explanation is in this sense reductionistic (Bechtel, 2009)" (*idem*). Bechtel inserts this view of mechanisms between a holistic vision and a modular view. The division of a mechanism into parts is relatively.

> [T]he operations of the component parts of a mechanism are determined not just by their internal constitution (their subparts, the operations of these subparts, and the way they are organized) but also by both the conditions arising within the mechanism as a result of the operation of other components and external factors impinging on the mechanism. The boundaries of the part partially isolate it from other parts, but do not completely encapsulate it in Fodor's sense.

Evidently, Bechtel cannot accept Fodor's notion of "encapsulation". When interacting with its environment, a mechanism cannot be totally encapsulated. Thus, for instance, there is an alternative considering that the perception is not encapsulated from cognition (not encapsulated with Kossylyn, etc. vs. encapsulated with Pylyshyn etc.). From an EDWs perspective, both perception and cognition are the "I" just because the "I" is an EW. Therefore, we cannot talk about an encapsulation of any properties/functions of the mind in relation with the "I" or human subjectivity. Using fMRI or PET, we may be able to identify some neural parts of the brain that accomplish some functions, but it does not mean that the corresponding mental functions are encapsulated from the "I". We repeat that the brain and the body interact with their environment (the brain, the body and the external environment, they all belong to the macro-EW), while the mind is an EDW that *corresponds* to the brain, body and these interactions. Bechtel is aware that it is compulsory for his approach to manage with both views at the same time. However, how can we do this in one unique world without producing vital contradictions in one consistent approach? From an EDWs perspective, the "holistic view" would represent the mind (the "I" with its superimposed entities and functions), while

the "modular view" would characterize specific neural mechanisms that correspond to some particular functions of the mind. Evidently, there are certain metal functions but all these functions belong to or, better, are the "I". These functions are a priori in potential states and become real in a proper context.

Bechtel uses Simons's distinction between decomposability and nearly decomposability. The independence of the sub-systems at any given level means that the system is decomposable. "If the sub-systems are completely independent, except for sending outputs from one sub-system to another, the system is fully decomposable"(p. 7).

What means "at any given level"? We may consider levels from genes to molecules and cells to neural patterns of activation and larger brain areas. But all these levels belong to the same macro-EW. Meanwhile, the mental "level" and neural "level" are not levels but EDWs! A subsystem is "completely" independent from another sub-system only when we use limited instruments of observation (fMRI and PET), but in reality we have to check for the unity of the brain entities and functions that correspond to the unity of the "I". According to the last principle, the "I" is knowledge but this knowledge has an absolute unity! We are aware of this unity only within the mind-EW but not within the brain-EW. Nevertheless, we have to recall that the brain acts in parallel, the mind is serial (the conscious knowledge is serial) and parallel (the implicit, unconscious knowledge).

To Simon, if the interactions between the sub-systems are "not negligible", then we have nearly decomposability. The difference made by Simon is interesting:

> (1) In a nearly decomposable system the short-run behavior of each of the component subsystems is approximately independent of the short-run behavior of the other components;
> (2) In the long run the behavior of any one of the components depends in only an aggregative way on the behavior of the other components (p. 198) (Bechtel, p. 7).

Nearly decomposable systems mainly exist in "the organic world where the chemical bounds are of different strengths" (p. 8). Simon considers that different mechanisms interfere. We can clearly see that both authors try to satisfy both conditions of decomposability and non-decomposability but they are not able to do this within the unicorn-world. Therefore, they need to introduce certain Ptolemaic epicycles. From my perspective, the first point refers to the components that belong to the brain, while the second point reflects the indivisibility of the "I", the human subjectivity.

Bechtel argues two characteristics of a mechanism: the autonomy and the interaction with its environment. The components of a mechanism are "independent only to a first approximation" (p. 9). We believe that from my perspective the situation is even more complicated than the two EDWs, the mind-EW and the brain-EW (or the macro-EW). As we will see below, we have

to introduce the viewpoint of a gene, a molecule, a cell, and a sub-organism even if, for us, these entities are in the same EW, the macro-EW. From its viewpoint, each entity is the "it" that interacts with its environment and which has no idea about the entities that compose it.

Let us find the place of this idea in Bechtel's framework. An organism has different mechanisms, and each of them operates within an "internal environment" (Bernard's expression in Bechtel, 2009, p. 12). To us, this idea of "internal environment" can be useful within the EDWs. The "internal environment" of each mechanism is quite similar to the idea of the "it" or the "I". Evidently, we can analyze each biological mechanism that belongs to the body in relationship with its functions but it is much more difficult to apply this framework to the relationships of some brain parts to the "mental level". For Bechtel, the traits of a mechanism explain the mind/brain mechanism as a *locus of control* of cognitive activities. With these traits, we needn't "extend the mind out into the world or deny the differentiation of the mind/brain from the rest of the organism and the external world" (Bechtel, 2009, p. 12). Working within the unicorn-world, and avoiding the notion of human subjectivity and the viewpoint of each "it", it seems normal for Bechtel to believe that

> [B]iological systems usually have multiple layers of control arranged such that higher-level control systems can bias the functioning of lower-level ones (…), but do not directly determine the behavior of the lower level systems (p. 13).

In this context, it seems obvious that although being autonomous, the components are not modulated (in a Fodorian sense). Uttal is skeptical about both types of decomposition:

– Phenomenal decomposition ("differentiates the different phenomena a system exhibits and that need explanation" or "the attempt of faculty psychology to differentiate different faculties of mind is an exercise in phenomenal decomposition);

– Mechanistic decomposition ("Mechanistic decomposition of an activity involves identifying component processes which contribute to the overall performance and are recruited when the activity is performed.") (Bechtel, 2002, p. 231-2 or 2001, section 2)[4].

Again, from the EDWs perspective, we can only talk about biological decomposition of the brain. Nevertheless, such decompositions would only correspond to *rough approximations* (imposed by the limits of our tools of observation, fMRI and PET regarding the thresholds of activation for neural

[4] "(…) to understand complex systems by analyzing or decomposing their operation into component processes and attempting to identify these component processes with physical parts of the system (what I call *mechanistic explanation* – see BECHTEL and RICHARDSON, 1993)" (BECHTEL, 2001, p. 483).

areas) to some elements/functions of the mind just because the "I" is indivisible, despite the various entities and processes forming it. In its essence, this indivisibility or unity appears in the viewpoint of the "I" but not in the the viewpoint of a particular mental entity or process! A mental entity has its viewpoint of the interaction with other mental entities (we have here Fodor's properties of the mind – compositionality, systematicity and productivity) and this idea guarantees the compositionality of the mind. But systematicity is provided only by the indivisibility of the mind[5].

In his paper dated 2001, Bechtel dedicates the second part to the localization and decomposition of memory into systems based on different kinds of memory functions and properties. Using lesions or neuroimages, we can identify the brain areas for these systems. "But what I want to emphasize here is that the decomposition is in terms of the phenomena to be explained – different types of memory exhibit different properties and require different explanations" (2001, p. 490). Being aware of the difficulties involved by the memory localization and decomposition, Bechtel introduces the difference between the system and the process memory. Surprisingly, due to the numerous interactions of such functions, like memory, inside the brain, Bechtel embraces the memory process.[6] Evidently, from the EDWs perspective, these interactions have to be extended from the part and the counterpart of the brain to the whole body. Thus, only the "I" has or, better, represents the memory but not the brain even if there are large parts of the brain that *correspond*, with rough approximation, to the memory of the mind. We believe that localization and decomposition are just rough "heuristic" approximations. Bechtel is aware of these difficulties:

> All these researchers are strongly committed to decomposition and localization of function. But there are two procedures for decomposing memory – decomposing into different kinds or systems of memory and decomposing into different cognitive operations involved in memory. Both give rise to localization, but in the former case, which I have referred to as phenomenal decomposition, the localized systems are often overlapping and there is a serious danger of failing to identify the various interactions between the localized areas. The second strategy, process or mechanistic decomposition, opens the potential for discovering complex, interactive and integrated systems. Often the tools for localizing – relying on deficits from lesions or subtractions between neuroimages – can mislead one to think more is localized in a given location than actually is. But this danger is often temporary, and continued pursuit can lead to discovering multiple components with complex patterns of interaction. This is the stage research is entering, both in the case of the hippocampus and in the case of frontal regions (Bechtel, 2001, p. 498).

---

[5] This unity or indivisibility is the property missing to any neural network! When we will create neural networks having a kind of unity then that network will have the property required by Fodor.

[6] "Multiple systems operate independently of each other (they are similar to Fodorian modules) whereas multiple processes interact and combine to perform cognitive operations" (BECHTEL, 2001, p. 491). Again, here we can clearly observe that what is missing to Bechtel's view is the EDWs.

There are various reasons for which we cannot make a phenomenal decomposition: different activities involve clearly defined regions of the brain (language or problem solving); it is very possible that such activities involve common areas of the brain; this decomposition provides no explanation (p. 231-2). Uttal is against the decomposition of the mind into components (or elementary operations) (that have non-linear modes of organization) that can be localized in the brain areas. The opposition to these ideas also reflects the opposition to the mechanistic view. Uttal considers that the research activity of the cognitive neuroscience is guided by the identity theory[7]. Against this identity theory, he introduces the main characteristic of the brain: the complex non-linearity. However, by this heuristic argument (it is useful to use the identity theory to extend our knowledge or to review the initially proposed decomposition) in section 3 of his paper, Bechtel considers that the cognitive neuroscience can be guided by the psychoneural identity as he proved. From an EDWs viewpoint, we emphasize again two points:

(1) We have to accept that the psychoneural identity is a false presupposition required by the unicorn-world. On the contrary, the mind and the brain belong to the EDWs.
(2) The non-linear complexity of the brain is reflected by our correspondence between the entities/processes belonging to the brain-EW and the mind-EW. With both kinds of entities/processes located in the unicorn-world, we believe that the non-linearity can solve certain issues. However, hyper-ontologically, we cannot move directly (presupposed by the identity theory) from one EW to the other; this is a false movement or a pseudo-movement. There are no direct correlations/causations/emergences between the entities/processes of the mind and the brain.

We emphasize again that by applying the heuristic method, Bechtel is aware of the difficulties of the cognitive neuroscience. From my viewpoint, contrary to the identity theory, we can only check the very approximate correspondences between the entities/processes belonging to those two EDWs. Moreover, we have to be aware that, according to the principle of part-counterpart and the principle of knowledge, we have to include the "I" corresponding to the part/counterpart of the brain and body for each psychological entity/process that corresponds with

[7] "A major component of McCauley's and my motivation in emphasizing the heuristic character of identity claims was to counter objections to identity claims that one could never prove more than a correlation between the entities characterized in the two vocabularies (KIM, 1964). No evidence could ever demonstrate that they were not just correlated but were identical" (BECHTEL, 2002, p. 236). From an EDWs perspective, we have to replace these two vocabularies with the mind-EW and the brain-EW. The EDWs requires only correlations (correspondences) but not identity!

approximation to a brain area. Only within the unicorn-world, we are forced to resort to heuristic instead of (hyper)ontological or epistemological methods!

It seems that Uttal admits the validity of decomposition and localization for the visual processing system, the "exemplar of cognitive neuroscience" (Bechtel, 2002, p. 238-239). Nevertheless, Bechtel emphasizes essential problems of decomposition and localization for the same processes! Although it is known the role of V4 in shape and color processing and the role of MT in motion processing, it is clear that V4 is not *the color processing area* and MT is not *the motion processing area*[8]. "They only contribute to color and motion processing as a result of their interactions with a host of other areas" (p. 240)[9]. Thus, it seems quite impossible to the cognitive neuroscience researchers to achieve the main task, i.e., to determine which is the exact area that contributes (corresponds) to a particular mental activity[10].

From an EDWs perspective, we can clearly understand these doubts. Obviously, vision does not only involve V4. Moreover, it has no sense to check Damasion's convergence zone of vision, in this case, the famous binding problem. There are many other areas directly involved in vision (many feed-forward, feedback and lateral projections). Using fMRI, PET, etc., we can discover quite many neural areas of the brain *directly* activated for certain vision processes but, according to the part-counterpart principle and that of knowledge, we have to include the whole subject in order to explain the mental states that are vision. The vision is a mental process not a neural one! This is one of the most important ideas to be taken into account in cognitive science[11].

Using only tools like fMRI and PET, we are probably not able to observe other neural parts involved in the vision processes just because of the limits imposed by these tools regarding the thresholds of neural activation. With large approximation, we can stop somewhere, but this halt would only be an

---

[8] Bechtel discusses about Brodmann'a famous map in a few papers. (2001, 2002) Brodmann tries to distinguish different areas that were performing various functions. Becthel introduces quite recent research on the same topic made by van Essen, Felleman, and Gallant. "Forward, backwards, and lateral connections are typically distinguishable in terms of the layers from which they originate and layers in which they terminate. Overall, the visual system seems to be a complex system, but one in which there are distinct areas carrying out different operations on visual input which interact with each other in a structured manner." (BECHTEL, 2001, p. 487) From an EDWs, we can identify with "rough approximation" the correspondences between certain cognitive functions and brain areas/processes. We cannot accept a drastic encapsulation of perception in relation to cognition as Fodor and Pylyshyn stipulate because both elements are the "I".

[9] Bechtel discusses about another objection against decomposition and localization: the plasticity of the brain.

[10] Within the EDWs perspective, both perception and cognition are the "I". It is totally useless to try to find what neural patterns or areas of the brain correspond to perception. The same thing is available for a sub-process of perception, the binding problem.

[11] For supporting this essential idea, we followed the Kantian transcendental framework of understanding (see again VACARIU, 2008).

"heuristic" method. Our future research activities will include more and more areas and parts of the brain and body until we reach, only in theory, the whole brain and body. To conclude his paper (2009), Bechtel writes

> In fact, living systems are typically highly integrated despite the differentiation of operations between different organs and cell types. The mind/brain seems to be no different on this score – it consists of component processing areas that perform different computations which are nonetheless highly integrated with each other. Such a mechanism does not typically include encapsulated modules, and one is not likely to find them in the mind/brain (Bechtel, 2009).

We return again to the viewpoint of each entity. When speaking about biological mechanisms, we have to take into account the EDWs and the "I" (of the organism and of each internal entity). To the human mind analyzing an external (for the brain!) biological organism, all the biological mechanisms (cells, molecules, organs, etc.) are in the same EW, the macro-EW. Nevertheless, from the "it" viewpoint, each internal entity has its own identity within its environment. We have here Claude Bernard's "internal milieu" of each organ in the organism (Bechtel, 2001, p. 486) that represents, from an EDWs perspective, the *implicit knowledge* (see Vacariu, 2008). This internal milieu is in fact the internal biological "world" of an organism. Each organ is an internal milieu for the sub-organs that "compose" it. In the relationship with its environment, each organ is an "it" (or an "I") that cannot "observe" its parts. The organ accomplishes its functions, as a whole, through its parts. Nevertheless, each sub-organ has some specific sub-functions. From an EDWs perspective viewpoint, the organism as a whole does not exist for any sub-organ! In this context, we can understand Bechtel's ideas completely different. "Even though the areas never functioned independently, the existence of differentiated cortical areas is a powerful argument for homuncularism" (Bechtel, 2001, p. 486). Only when we analyze the brain-EW as a whole (or a sub-organ) in relationship with its parts, we can state that some "areas never functioned independently". However, by introducing the "I" (that corresponds to the union between the brain and the body) (or the "it" for each sub-organ), "the existence of differentiated cortical areas is a powerful argument for homuncularism" (in my words, each of them is a homunculus!). So, here we have indeed a kind o "homunculus" that corresponds to the biological organ as a whole (or to each sub-organ) but only from "it" or the "I" viewpoint. From the viewpoint of any living entity, we can consider the existence of some new biological "forces" (the "force" of a cell or a molecule acting in its environment) that cannot be explained through the decomposition of such entities. As external observers, some of us situate a cell or a molecule and all their internal entities/processes into the same macro-EW. But from the viewpoint of the cell/molecule its internal entities/processes do not exist. Thus,

the cell/molecule exists only at the surface! In relation to their surface, it seems to us (as external observers), that a cell/molecule has an unexplained "force"! This is the main reason for which we have to include the viewpoint of each cell, molecule, sub-organ, etc. in the analysis of biological mechanisms! Otherwise, we mix EDWs and we will not be able to explain the correspondences between the mind as a whole (or its entities/functions) and the brain and body as an organism (or their entities/functions).

Within the EDWs framework, let us translate the last paragraph quoted above from Bechtel's article: "Living systems are typically highly integrated despite the differentiation of operations between different organs and cell types." The integration of a living system in its environment as a whole entity can be considered only in relationship to it/the "I". On the one hand, a particular it, for instance it1 that *corresponds* to all entities/processes that "compose" it (again, this composition is available only to us) is not integrated in the "world" because it1, its entities and its environment are all elements of the same macro-EW only to us, the observers. The viewpoint of it1 exists only for itself that *corresponds* to its "internal" entities and processes. Consequently, the environment of it1 is integrated within it1! Similarly, following Kant, the mental representations of the world (that is the macro-EW) is the self! (See again Waxman's interpretation of Kant's understanding, 1995, and this application to the EDWs perspective in Vacariu 2008) In this case, such integration means that the "I" represents the mental representations and processes of the entities and processes in the external macro-EW.

On the other hand, we can talk about "the differentiation of operations between different organs and cell types" only from the viewpoint of an external observer of biological mechanisms. Of course, each mechanism has its own viewpoint given by its "it" (*the implicit knowledge*) but this viewpoint can only be decomposed by the external decompositions.

We should introduce a "thought experiment": imagine you are a biological mechanism like a cell. (See Vacariu, 2008 – Gabriel Vacariu applied this thought experiment to living entities – a cell or a molecule – but also to an electron or a planet.) Let us consider a cell with one external function given by its "implicit knowledge" that corresponds to the interactions of all internal sub-mechanisms. That function is accomplished in the environment of the cell, but the cell exists (with its functions) only at the surface and the surface *corresponds* to the internal entities and processes. The internal biological parts of a cell have other environments. For us, all biological entities are in the same macro-EW. However, to observe the quantum-EW that corresponds to the macro-EW, we – as external observers – need to change our tools of observation and to pass an epistemological-ontological threshold. In this way we move from one EW to another but the viewpoint of that cell and its internal entities is lost. The

physical microparticles corresponding to that cell have no idea about the respective cell or other cells and their environment.

At this point, we can ask how many EDWs are. The answer is: not too many. Nevertheless, many entities have their viewpoints of their environment – that is their "it" or "I" – but from our viewpoint, many such entities belong to the macro-EW. For Bechtel

> The fact that the visual system and other brain systems are homuncular and can be understood in mechanistic terms, however, does not mean they are not also fruitfully characterized in dynamical terms. As just noted, the brain areas involved in vision are highly interconnected (Bechtel, 2001, p. 487).

The problem is that the "homunculus" cannot be explained in mechanistic terms (that is in the brain-EW) but only in psychological terms for each mind-EW or in it-ness terms for each it! The organism and each of its organs and sub-organs (in this case the brain-EW and its cells, molecules, various neural patterns etc.) have an "it" that corresponds to the biological or physical components. In Bechtel's paragraph above, we can clearly see the mixture of two EDWs that continues in the next paragraph:

> Accordingly, van Essen and Gallant (1994) link a variety of subtasks of visual processing with different areas. I take their account to be an exemplar of homuncular mechanistic analysis of how the brain performs a cognitive function (Bechtel, 2001) (Bechtel, 2001, p. 487).

Obviously, we can see here (as everywhere) that by embracing the identity theory, Bechtel makes the same mistake of working within the unicorn-world framework, i.e., one unique ontological world without having any idea about the viewpoint of each it (see Vacariu, 2005, 2008). From my viewpoint, it is impossible to talk about a "homuncular mechanistic" analysis or to inquire about "how the brain performs a cognitive function" within the same world. Using Kantian expression, these sentences involve only "uncontained" or "empty" concepts (see again Vacariu, 2008).

In their paper of 2007, Craver and Bechtel emphasize that the interlevel causation is meaningless. In the EDWs perspective, we offer the foundations for this idea: there are no relationships (causation or others) between any EDWs! The authors introduce the "mechanisms" to avoid the top-down (the mental causation) or even bottom-up relationships. Evidently, interlevel causation is between levels. Among many interpretations of the "level" notion, they introduce "levels of mechanisms" that refer to a whole composed by its parts or the part-whole relation (Craver and Becthel, 2007, p. 550). Under this umbrella, they establish the main concept, the "mechanistically mediated effects", trying to avoid many unclear notions from cognitive science and biology.

> Mechanistically mediated effects are hybrids of constitutive and causal relations in a mechanism, where the constitutive relations are interlevel, and the causal relations are exclusively intralevel (Craver and Bechtel, 2007, p. 547).

We have to understand "constitutive relations" (interlevel) within an identity theory of constitution (see van Gulick 2002). The parts compose the whole or there are constitutive relations between whole and its parts (p. 550). In this way, the authors reject the "top-down" causation. Interlevel or top-down causation does not exist; we can only talk about intralevel causation (the causation between entities at the same level)[12]. Higher levels of mechanisms are "by definition, mechanistically explicable" (p. 550). We have to be aware that this "definition" applies to the unicorn-world! There are some experimental techniques (correlation, lesion, stimulation experiments, and neuroimaging) used to find the behavioral relationship between whole-parts (p. 553-554). We can clearly emphasize that, within the unicorn-world, Bechtel's notion of "mechanism" really seems to be a good alternative to many issues cognitive science/philosophy of mind. In our opinion, this is in fact a subtle Ptolemaic epicycle!

At the end of this paper, let us analyze in detail this important paragraph (to us but also to the authors).

> In bottom-up cases, we show that ordinary causal interactions between components of a mechanism produce a condition in the mechanism that constitutes a state of the mechanism identified at the higher level. There are no causal interactions beyond those at a level. In each top-down case, we show that the lower level components are simply being 'carried along for the ride' (p. 561).

In their view, both the bottom-up and the top-down causations are meaningless[13]. From an EDWs perspective, there are obviously no causal relationships between any EDWs, and thus there are no bottom-up or top-down causations! The acceptance of the identity theory involves some contradictions (what does really exist: the mental states or the neural states?); the eliminative materialism would be a better solution (For more details, see again Vacariu, 2008). The missing element from the authors' picture is the philosophical foundation that is, we believe, the EDWs perspective. Using the framework of "mechanism" and the *constituent*[14] notion, the authors consider that the

---

[12] They criticize Patricia Churchland's example, "Betty Croker Cookbook": Betty uses the microwave to cook something. The temperature does not "generate" the heat through friction (the increase of mean kinetic energy) but the heat is "*constituted* by the molecules' mean kinetic energy" (p. 555).

[13] About mental causation, see the endless duel between DAVIDSON, KIM (1998, 2005) and BLOCK (2003) *vs.* the EDWs perspective in VACARIU (2008).

[14] The Kantian notion of *constitutive* is essential in the EDWs perspective (see VACARIU, 2008) but this relation has to be analysed in relation to another Kantian notions, *determinate*. Within the EDWs perspective, both have the same importance. The dispute between Newton and

operation of a whole also involves its parts, we also operate its constituents. In their words, the parts are "*carried along for the ride*" (p. 558). In systems with more complex relationships between parts and whole (especially biological systems), they consider that the parts (the sub-mechanisms) are "*enlisted* in the ride" (p. 559). Again, the whole can be regarded from two viewpoints: the "I" (the "it") or the whole biological organism/mechanism (the human being, the kidney, cell or the molecule). When the "I" acts on parts of itself (for instance, rising its virtual arm that belongs to the "I" that corresponds to the physical arm that belongs to the physical body), we can say that there is a corresponding picture, i.e., parts of the brain send signals to move the physical arm. The expression "*carried along for the ride*" can merely be re-interpreted as the *correspondences* between two entities/processes that belong to EDWs. Moreover, the "I" (that corresponds to a physical individual, i.e., the interaction between the brain and the body) or the "it" (a molecule, cell, or kidney) has a "force" that cannot be physically or biologically explained. This force is the behavior of an "it" or an "I" that can be observed and it represents in fact the life of a molecule, a cell or an organism. We cannot identify empirically what life is but, from an EDWs perspective, it corresponds to the behavior of such entities ("mechanisms") that belong to the macro-EW.

REFERENCES

A. E. HENRY, 1983, *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defence*. New Haven, Yale University Press.

W. BECHTEL, 2001, "The Compatibility of Complex Systems and Reduction: A Case Analysis of Memory Research", *Minds and Machines* 11: 483-502.

*** 2002, "Decomposing the Mind-Brain: A Long-Term Pursuit", *Brain and Mind* 3: 229-242.

*** 2009, "Explanation: Mechanism, Modularity, and Situated Cognition", *Cambridge Handbook of Situated Cognition,* P. Robbins and M. Aydede (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.

W. BECHTEL, A. ABRAHAMSEN, 2002, *Connectionism and the Mind: Parallel Processing, Dynamics, and Evolution in Networks,* second edition, Oxford, Basil Blackwell.

N. BLOCK, 2003, "Do Causal Powers Drain Away?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 67, no. 1, pp. 110-127.

R. BROOKS, 1991, "Intelligence without Representation", *Artificial Intelligence 47*, pp. 139-159.

C. F. CRAVER, 2006, "When Mechanistic Models Explain", *Synthese 153*, pp. 355-376.

C. F. CRAVER, W. BECHTEL, 2007, "Top-Down Causation without Top-Down Causes", *Biology and Philosophy 22*, pp. 547-563.

Leibniz referring to what elements are more important than the others, the entities or their relationships, is solved through equalizing the importance of these notions: the relations (the interactions) among entities are *constitutive*, while the entities *determine* the interactions. It is meaningless to emphasize one or the other element because we cannot talk about entities without involving their relationships or vice-versa.

D. DAVIDSON, 1970, "Mental Events", in D. Davidson (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.
A. J. FODOR, W. Z. PYLYSHYN, 1988, "Connectionism and Cognitive Architecture", *Cognition 28*, pp. 3-71.
R. HANNA, 2001, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford University Press.
I. KANT, *The Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith, New York, Modern Library, 1958.
J. KIM, 1998, *Mind in a Physical World*, Cambridge, M.A., MIT Press.
*** 2005, *Physicalism or Something near Enough*, Princeton University Press.
J. MANDLERandler, 1998, "Representation", in W. Damon (chief-ed.), *Handbook of Child Psychology*, fifth edition, vol. 2, *Cognition, Perception, and Language*, Deanna Kuhn and Robert S. Siegler (vol. eds.), John Wiley, London.
T. NAGEL, 1974, "What is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review 4*, LXXXIII: 435-450.
G. VACARIU, "Mind, Brain and Epistemologically Different Worlds", *Synthese* 147, pp. 515-548.
*** 2008, *Epistemologically Different Worlds*, (in English) University of Bucharest Press.
E. VUL, C. HARRIS, P. WINKIELMAN, H. PASHLER, 2008, "Voodoo Correlations in Social Neuroscience", in Press, *Perspectives on Psychological Science*, at http://www.edvul.com/pdf/Vul_etal_2008inpress.pdf
R. VAN GULICK, 2001, "Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind/Body Problem – A Philosophic Overview", *Journal of Consciousness Studies 8*, no. 9-10, pp. 1-34.

FILOSOFIE ŞI COMPUTERE

DOUĂ ETICI ÎN TEHNOLOGIA INFORMAŢIEI

MIHAIL-RADU SOLCAN

Tehnologia, sub diferite forme, i-a fascinat pe filosofi. Tehnologia ceasului mecanic sau cea a maşinilor cu abur ar putea fi luate drept exemple. Nu există totuşi etici ale acestor tehnologii, altele decât cele legate de problematica proprietăţii, de etica relaţiilor contractuale şi aşa mai departe. Doar în acest sens, colecţionarii de ceasuri au o etică a lor.

Ne putem gândi şi la tot felul de obiecte din casă. Frigiderul? Pare o ilustrare perfectă a vechii reclame „apăsaţi pe buton şi restul facem noi (producătorii)". Este o tehnologie a apăsării-pe-buton: alimentele sunt introduse în frigider, apeşi pe butonul de pornire a aparatului, reglezi temperatura şi închizi uşa. Nu există însă o „etică a frigiderului", cel puţin nu una aparte de cea a relaţiilor mai generale dintre producători şi cumpărători.

Cum se face atunci că, în limba engleză cel puţin, se vorbeşte despre *computer ethics*? Termenul de „etică în tehnologia informaţiei" nu face decât să corijeze ceea ce pare prea restrâns în *computer ethics*. Computerele, cele actuale în orice caz, tind să fie legate în reţele. De asemenea, prelucrarea informaţiei nu se mai face strict numai pe un computer, ci este un proces amplu, în care interacţionează o sumedenie de computere-ca-dispozitive-fizice, reţele de computere, programe de calculator. Precizarea aceasta nu schimbă însă foarte mult situaţia. Etica/eticile avute în vedere sunt focalizate pe problematica tehnologiei computerului ca sistem de prelucrare a informaţiilor.

Telefoanele sunt şi ele – de la începuturile acestei tehnologii – legate în reţele. Nu există totuşi o etică a telefonului. Chestiuni cum ar fi ascultarea de către terţi a convorbirilor sau altele ţin mai degrabă de problematica, veche, dar îmbrăcată în haine noi, a sferei private, a interacţiunii dintre indivizi, a limitelor puterii statului ş.a.m.d.

În cele ce urmează, voi construi un argument în doi paşi. În primul pas, voi încerca să arăt că există o legătură specială între cunoaştere şi tehnologia computerului. În al doilea pas, voi susţine că modurile diferite de a privi legătura dintre cunoaştere şi tehnologia computerului generează perspective diferite asupra eticii în tehnologia informaţiei.

Computer şi cunoaştere

Terminologia legată de computere nu s-a născut precum Atena din capul lui Zeus. În lucrările de pionierat, cum sunt cele ale lui Alan Turing, putem vedea cum se deplasează sensurile, cum îşi schimbă unele cuvinte înţelesul, pentru a se ajunge la ceea ce este astăzi terminologia consacrată.

Termenul cel mai interesant este chiar acela de „computer". La Turing, în 1936, se vede încă limpede de unde se pleacă. Computerul este un om[1]. Computerul este un om care calculează, care socoteşte. Românește, i-am zice „socotitor".

Socotitorul lui Turing din 1936 dobândeşte însă cu totul alte semnificaţii în 1950. În acel an, Turing publică în *Mind* un articol în care socotitorul, de data aceasta unul văzut ca o maşină matematică, are calitatea de a fi inteligent[2]. Computerul este acum o maşină ideală, de nedeosebit de om.

Un alt termen interesant este cel de „program". Turing nu-l folosea, ci prefera să vorbească despre „tabelul cu instrucţiuni" al maşinii. Se pare că originea termenului de „program" ţine de lumea maşinilor de calcul cu cartele perforate ale lui Hollerith[3]. „Program" a părut un termen mai firesc, pentru că redă ideea de instrucţiuni formulate în vederea producerii unui set de evenimente. În cazul computerelor, evenimentele acestea ţin, în esenţă, de stocarea în memorie a unor numere. Efecte de genul afişării unor imagini pe un ecran sau al tipăririi unor semne pe hârtie sunt secundare în raport cu generarea – în urma unui proces de calcul – a unor numere stocate apoi în memoria computerului.

Programele computerelor sunt strâns legate de o extindere importantă a logicii matematice, extindere căreia filosofii nu-i acordă nici azi importanţa cuvenită: teoria algoritmilor. „Algoritm" este un termen primar, comparabil, de exemplu, cu acela de „mulţime". Informal vorbind, algoritmul este un set finit de instrucţiuni bine determinate, în sensul despre care se vorbea mai sus. Programele nu fac decât să dea o formă concretă sau alta acestor instrucţiuni. Algoritmul este deci un concept matematic, nu unul ingineresc. Variate programe pot defini apoi funcţionarea unei maşini care realizează un algoritm dat.

În termeni formali logici, totul ţine însă, de fapt, de maşina ideală a lui Turing. Un algoritm este tot ceea ce poate fi exprimat cu ajutorul instrucţiunilor unei maşini Turing ideale.

Se vorbeşte, de asemenea, despre limbaje Turing-complete. Aceste limbaje sunt limbaje de programare în care poate fi exprimat orice sistem finit de instrucţiuni al maşinii Turing ideale.

---

[1] TURING, în „On Computable Numbers" (1936) se exprimă în acest mod: „The behavior of the computer at any moment is determined by the symbols which he is observing" [7, p. 75]. Genul este limpede. Computerul este „he", nu este „it". Este un om.

[2] A se vedea TURING, „Computing Machinery and Intelligence", [7, pp. 441-464].

[3] A se vedea JACK COPELAND, „Computable Numbers: A Guide", secțiunea 7, *Origins of the term „Computer Programme"*, [7, pp. 30-32].

În articolul din 1936 al lui Turing, scopul iniţial este calcularea unei înşiruiri de zero şi unu. Tabelele cu instrucţiuni ale maşinii (programele) asta fac[4]. Ideea cu adevărat revoluţionară este însă aceea de a da o reprezentare numerică şi tabelelor cu instrucţiuni[5].

Tabelele cu instrucțiuni nu sunt însă reduse de Turing la altceva decât la nişte texte. Generalizând, maşina lui Turing poate lucra cu reprezentarea numerică a oricărui text. Textul poate fi o demonstraţie matematică[6]. Poate fi însă şi un raţionament logic sau orice fel de text dintr-o limbă scrisă oarecare.

Maşina lui Turing, din perspectiva schiţată mai sus, dobândeşte însă o demnitate aparte. Maşina diferă radical de foaia de hârtie. Pe foaia de hârtie putem aşterne un şir de semne. Putem desigur scrie, tot pe foaia de hârtie, care sunt instrucţiunile de manevrare cu semnele respective. Putem să scriem pe hârtie două numere şi putem, de asemenea, explica adunarea lor. Hârtia ca atare nu-i însă în stare să realizeze adunarea respectivă şi să afişeze rezultatul. Computerul poate face acest lucru.

Cât priveşte cunoaşterea, filosofii, de la Platon până astăzi, s-au angajat într-o lungă dezbatere pe această temă. Dezbaterea nu s-a încheiat. Putem folosi însă şi în prezent – în variate contexte – o concepţie despre cunoaştere care apare deja la Platon. Conform acestei concepţii, a şti este un mod de a da crezare conţinutului unei propoziţii adevărate şi pentru acceptarea adevărului căreia sunt furnizate dovezi, explicaţii sau o susţinere care nu este arbitrară (adevărul nu este doar ghicit)[7].

Dacă aducem în discuţie şi computerele, lucrurile par să se angajeze pe făgaşul unei discuţii extrem de complicate. Dispune computerul de cunoaştere? Ar însemna să-i atribuim o capacitate de a da sau nu crezare conţinutului unor propoziţii. Dar este îndoielnic chiar faptul că un computer ar putea sesiza *conţinutul* unei propoziţii. Computerele lucrează cu propoziţiile-ca-texte, în sensul explicat mai sus.

Nodul gordian poate fi tăiat însă foarte simplu. Computerul poate face cel puţin ceea ce poate face o foaie de hârtie. Poate stoca propoziţii-ca-texte.

Acel *cel puţin* de mai sus este important. Computerul poate face – după cum am văzut – un serviciu cu mult mai complex decât foaia de hârtie. În

---

[4] A se vedea începutul secțiunii 5 a articolului din 1936 [7, p. 66].

[5] A se vedea ideea în secțiunea 5 a articolului din 1936 al lui Turing [7, p. 67].

[6] GÖDEL, în celebra sa demonstrație de incompletitudine, folosește reprezentări numerice ale demonstrațiilor dintr-un sistem matematic.

[7] Adopt aici strategia filosofului german HERBERT SCHNÄDELBACH. El este perfect conștient de imperfecțiunile acestei definiții. A se vedea discuția despre Gettier. „Astăzi – spune Schnädelbach – se acceptă ideea că aceste definiții nu sunt în măsură să excludă toate contraexemplele imaginabile, așa încât trebuie să ne mulțumim cu acoperirea celor mai multe dintre cazurile paradigmatice de utilizare a acestui concept” [6, p. 34].

argumentul care urmează, mă voi sluji însă de faptul că un computer poate face cel puţin ceea ce poate face o foaie de hârtie.

De ce ar fi însă foile de hârtie, sub forma articolelor, cărţilor etc., aşa de importante pentru cunoaştere?

Popper a propus odată un experiment gândit, în două versiuni. În prima versiune, omenirea pierde toate maşinile, iar oamenii nu mai ştiu deloc cum se foloseau maşinile lor; bibliotecile şi capacitatea de a învăţa din ele s-au conservat însă. În a doua versiune, dispar maşinile şi oamenii nu mai ştiu cum le foloseau, dar sunt distruse şi bibliotecile[8].

Nu am de gând să preiau argumentul construit apoi de Popper în toate detaliile sale. De la Popper sunt de reținut însă accentul pe examinarea deschisă, critică a ceea ce se presupune că este cunoaștere și sublinierea posibilității de a folosi hârtia sau alte mijloace (mai nou computerele) pentru a păstra și transmite ceea ce știm.

În prima versiune a argumentului gândit propus de către Popper, oamenii sunt în măsură să recupereze ceea ce știau. În al doilea caz, nu mai pot face acest lucru. Pot doar s-o ia de la capăt.

Textul scris ne permite însă ceva cu mult mai important însă decât recuperarea a ceea ce știam. Să ne gândim, de pildă, la ceva care depinde în mod esențial de textul scris: o demonstrație matematică. Pentru a putea fi examinate critic, demonstrațiile matematice trebuie puse la dispoziția comunității. Nimeni nu este crezut pe cuvânt și nu contează titlurile academice sau de altă natură. Demonstrația este acceptată dacă rezistă examenului critic.

Rețelele de computere oferă desigur aceleași posibilități ca și hârtia tradițională. Textele cu demonstrații matematice sau orice alte rezultate științifice pot fi stocate pe computere accesibile prin Internet.

Mai nou, accesul la cărțile din biblioteci a fost revoluționat și el. Cărțile vechi, de multe ori prea fragile pentru a fi date spre lectură în sală, pot fi fotocopiate și examinate pe calculator. Mai mult decât atât, în spatele fotocopiei se plasează textul electronic, care permite căutarea rapidă prin carte. Tot ce este mai bun din cele două lumi este reunit într-un singur produs: poți vedea culoarea paginii, cerneala etc., dar poți căuta în textul din spatele fotocopiei așa cum cauți în orice text electronic.

Computerul are, firește, multe caracteristici care-l fac să nu fie doar aidoma unei simple foi de hârtie mai speciale. Pentru a examina textul unei cărți tradiționale, se pot face două operații. Fie cartea ca atare este scoasă din bibliotecă și oferită spre lectură, fie se tipărește un nou exemplar. În cazul

[8] A se vedea POPPER, „Epistemology without a Knowing Subject”, în [4, pp. 107-108].

computerelor, cele două operații sunt îngemănate: nimeni nu deplasează computerul ca obiect fizic doar pentru a da altcuiva posibilitatea să citească un text. Textul poate fi lesne copiat, prin rețea, de pe un computer pe altul. În felul acesta se realizează însă și un nou exemplar, ca și atunci când acesta este tipărit fizic, pe hârtia tradițională.

Nu trebuie să uităm însă de programe și algoritmi. Un program este tot un text, după cum s-a văzut mai sus[9]. Pus pe foaia de hârtie este însă inert. Stocat în memoria calculatorului și tradus într-un limbaj pe care-l înțelege mașina, transformă computerul în ceva cu adevărat util.

Funcționează oare corect programul? Există două posibilități de a răspunde la această întrebare.

O primă strategie este aceea de a examina un program folosind raționamente matematice. Scopul acestei strategii este acela de a *demonstra* că programul funcționează corect.

O altă strategie este aceea a testării. În esență, această strategie funcționează în felul următor: programului îi sunt furnizate date și se observă apoi rezultatul. Gândiți-vă, de pildă, la un corector ortografic. În acest caz, dacă în textul dat spre corectură programul întâlnește un cuvânt necunoscut, atunci el trebuie să ofere sugestii. Cea mai interesantă este desigur situația în care cuvântul este scris greșit, iar ceea ce așteptăm de la program sunt sugestii cât mai potrivite. Pentru aceasta programul trebuie să compare cuvântul scris greșit cu o listă de cuvinte corecte. Dacă sugestiile oferite de program nu ni se par bune, în faza testelor, modificăm programul și vedem ce noi rezultate se obțin. Apoi reluăm testele. Modificăm din nou programul, până când suntem mulțumite/mulțumiți de ceea ce face.

Dualitatea celor două strategii sună familiar pentru oricine a urmat un curs de filosofie: una este raționalistă și se sprijină pe demonstrațiile matematice; cealaltă este empiristă și se bazează pe ideea că programul trebuie să treacă teste cât mai severe.

Nu discutăm aici rațiunile recurgerii la una sau alta dintre strategiile de demonstrare a corectitudinii unui program. Observăm doar că *ambele* strategii presupun accesul la textul programului, într-o formă inteligibilă de către om: în primul caz, pentru a putea construi demonstrația matematică; în al doilea caz, pentru a putea opera modificări în program și observa ce diferențe apar în rezultatele obținute în procesul de testare.

[9] În discuția despre tabelul cu instrucțiuni al lui Turing.

Orice tehnologie are desigur o legătură cu cunoașterea. Tehnologia informației este însă într-o situație specială: ea este una dintre verigile (tot mai importantă astăzi) ale procesului prin care este produsă cunoașterea.

Simplu spus, pentru a produce un frigider sau pentru a-i perfecționa construcția, este nevoie de cunoaștere. Nu are însă noimă să spunem că punem texte în frigider. Iar, așa cum arată experimentele gândite propuse de către Popper, dacă pierdem frigiderele, dar păstrăm cărțile în care ni se explică felul în care sunt construite, nu pierdem cunoaștere. Dacă pierdem computerele, efectul este acela din al doilea experiment gândit propus de către Popper. Pierdem din cunoașterea de care am putea dispune.

Utilizare și programare

Nu a luat cumva argumentul o direcție greșită? Multă lume își va pune această întrebare după discuția cu privire la verificarea corectitudinii programelor. Presupoziția ar fi aceea că există o distincție între utilizatori și programatori. Programele îi privesc doar pe programatori.

Întrebarea ne întoarce la ideea de tehnologie a apăsării-pe-buton. Utilizatorul este acea persoană care doar apasă pe butoane și acționează diversele reglaje.

În cazul computerelor, există în mod limpede conturat conceptul unor interfețe create special pentru utilizatori. Acestea au o sumedenie de meniuri, de butoane, tot felul de reglaje. Experiența trebuie să fie una familiară pentru oricine s-a așezat în fața unui computer nu foarte vechi. Vrei să scrii un text? Ți se propune o astfel de interfață. Ai ajuns în punctul în care vrei să subliniezi un cuvânt? Selectezi cuvântul, apeși pe un buton și gata.

Scopul unei interfețe cu meniuri, butoane și reglaje este unul foarte simplu. Să-l scutească pe utilizator de învățarea unui limbaj. Cum ai sublinia un cuvânt folosind un limbaj? Detaliile diferă de la un limbaj la altul, dar ideea de bază este una comună: cuvântul trebuie împarantezat (pentru a spune de unde începe și unde se termină sublinierea), iar paranteza trebuie să devină domeniul de acțiune al unei instrucțiuni. Întregul text se transformă, de fapt, într-un program. Iar programul trebuie compilat pentru ca să-și producă efectele.

Chiar și la nivelul unei banale sublinieri, se vede că efortul de învățare în cazul limbajului este mai mare. Nu este de mirare că oamenii își doresc mai degrabă să fie utilizatori.

Interfețele pentru utilizatori mai sunt numite câteodată și interfețe „prietenoase cu utilizatorii". Așa să fie oare? Depinde.

Să zicem că ați fotocopiat electronic două pagini dintr-o carte. Imaginea rezultată este cea a două pagini alăturate, dar ați vrea să tăiați imaginea și fiecare pagină să fie într-un fișier separat. Logica interfeței prietenoase este aici foarte limpede: apăsați un buton și apare un cursor care vă permite să indicați unde trebuie trasată linia de decupare în două a imaginii. Apăsați iar un buton și totul este gata.

Logica recursului la limbaj este iarăși mai complicată. Ar trebui să indicați numeric linia de decupare. De asemenea, trebuie date instrucțiuni cu privire la repaginarea imaginii și denumirea imaginilor rezultate. Din nou lucrurile nu doar par, ci chiar sunt mai complicate în cazul recursului la limbajul de programare.

Raționamentul de mai sus este valabil însă numai în cazul a puține imagini. Dacă aveți de decupat o mie de imagini? Interfața „prietenoasă" vă reduce la o muncă de sclavă/sclav. Cu ajutorul unui mic program care, în plus de ideea de mai sus, are o buclă care parcurge toate imaginile care trebuie decupate, lucrurile se rezolvă la nivelul a câtorva minute. Evident, dispunând de cunoașterea necesară.

Putem trage concluzia, în acest punct, că nu este posibil să adopți întotdeauna atitudinea utilizatorului. Nu este eficient. În cazuri precum cel de mai sus, recursul la programare este soluția rațională.

Nu este însă posibil să cumperi un program care să facă operațiuni precum cea a decupării de sute de imagini? Răspunsul de principiu este negativ. Sunt prea multe și prea variate situațiile peste care poți da pentru a renta să cumperi pentru fiecare alt program. Pentru o firmă este în mod cert mai eficient să-și asigure serviciile unei programatoare sau ale unui programator.

S-ar părea că rămâne atunci în picioare doar cazul computerului de casă. Acesta nu trebuie programat, ci doar utilizat.

Oricât ar fi de integrat sistemul, el nu este totuși de genul „apăsați pe buton și restul facem noi". Comparația cu frigiderul sau aragazul nu ține. Nu cred că rezistă nici măcar analogia cu conducerea automobilului.

Am fost de multe ori uimit de computerele care au deja create foldere. Ca și cum ar putea cineva să ghicească folderele de care am nevoie. Nici unul nu avea un folder pentru textele lui Platon sau cele ale lui Aristotel. Simpla operațiune de creare a unui sistem de foldere presupune o planificare a folosirii resurselor computerului. Desigur că nu este un lucru complicat, dar nu ține doar de apăsarea pe butoane. Operațiunea are un dram de programare în ea: e un fel de organizare a datelor.

Să facem un pas mai departe: să spunem că ați descărcat de pe Internet un fișier într-un format oarecare X. Vreți să-l stocați însă în formatul Y. Pentru

aceasta folosiți un program. Fiecare operațiune în parte, ce-i drept, este una de utilizare. Combinația lor nu este însă un act de utilizare. Să ne amintim iar de tabelul cu instrucțiuni al lui Turing! Fiecare utilizare este precum invocarea unei instrucțiuni. Combinarea lor ne dă însă un „tabel". Este un program.

Oricât ar fi de firave aceste urme de programare în oceanul utilizării, filosofic ele sunt importante. Distincția dintre utilizare și programare nu este una de natură, ci una graduală.

În fond, nici programatorii nu programează computerul de la zero. Ar fi absurd. Utilizează tot timpul programe scrise de alții. Scriu doar o parte din programe, de multe ori nu una foarte mare.

Diferența dintre utilizare și programare fiind una graduală, nici cunoașterea subiacentă nu prezintă contraste radicale. Așadar, concluzii trase pe baza experienței programării n-au cum fi irelevante total pentru utilizare.

Curentul dominant: o etică a cumințeniei

Avantajul de a ne uita la programare este acela de a avea un fundal pe care problemele de ordin etic sunt mai bine reliefate.

Este oare lesne de făcut acest lucru? Pentru programatori este mai ușor să înțeleagă chestiunile legate de programare. Dar pentru specialista/specialistul în etică? Nu constituie oare lipsa cunoștințelor de specialitate un baraj formidabil?

Problema este una mai generală în etica aplicată. Valentin Mureșan analizează, de pildă, situația expertei/expertului în etică dintr-un spital. Aceasta/acesta vor fi confruntați cu deficitul de cunoaștere medicală. Este greu de presupus că vor putea oferi o soluție în termenii limbajului medical, dacă sunt doar filosoafe/filosofi. Valentin Mureșan admite plauzibilitatea unei distincții între expert și consultant moral[10].

Concluziile finale ale articolului lui Valentin Mureșan sunt foarte radicale: eticile zise aplicate au devenit „*noi meserii*, diferite complet de filosofie. Tocmai de aceea e inevitabilă externalizarea eticii aplicate: ea va fi scoasă treptat din programele catedrelor de filosofie … și transferată unor centre de cercetare de interfață, caracterizate prin activități *interdisciplinare*"[11]. Presupoziția unei asemenea susțineri este însă aceea că filosofia este altceva decât un mod de a construi punți între discipline. Ea ar trebui să aibă un obiect,

[10] A se vedea MUREŞAN [3, p. 101].
[11] MUREŞAN [3, p. 108].

metode etc. în stilul acelor curente filosofice care văd filosofia ca pe o „știință" a lumii ca întreg, a condiției umane, a ființei, existenței etc. Presupoziția aceasta este însă dificil de armonizat cu o viziune analitică asupra filosofiei, în care nu există un obiect sui-generis al filosofiei, iar filosofia este o *activitate*. Activitatea aceasta poate fi caracterizată în diverse chipuri: clarificarea enunțurilor diverselor discipline, aruncarea de punți între limbaje și practici diverse.

Cred că din argumentarea lui Valentin Mureșan se desprinde mai degrabă concluzia că filosofia este o activitate constant confruntată cu un deficit de cunoaștere în domenii specializate. De aici nu decurge însă că domeniile specializate respective sunt apanajul doar al specialiștilor din aria respectivă.

Specialiștii, din centrele de profil sau din cele interdisciplinare, sunt oricum condamnați să redescopere filosofia. Să ne gândim, de pildă, la următorul caz imaginar: medicul X, profesor la o universitate din topul ierarhiei mondiale, acceptă contracte cu firma Z, firmă producătoare de medicamente. Firma sponsorizează substanțial activitățile lui X și plătește regește conferințele sale. X recomandă, cu argumente – zice el – științifice, valoarea medicamentelor firmei Z. Argumentele lui X se bazează însă pe ipotezele sale de cercetare. Alți cercetători au alte ipoteze. Acest caz pune și probleme filosofice.

Discuția despre natura ipotezelor științifice, despre dovezile în sprijinul lor se înscrie în aria filosofiei științei. Recomandarea de către profesor a medicamentelor firmei care-l sponsorizează ridică probleme de natură etică. Prin urmare, fie și indirect, filosofia ar reveni în dezbatere. Pare deci rațional să existe și persoane care se dedică în mod special acestui aspect al dezbaterii.

În cazul eticii tehnologiei informației, preocupările filosofice consacrate în mod special acestui domeniu nu au o istorie foarte lungă. Cartea de pionierat scrisă de Deborah Johnson a fost finalizată în prima ei formă în 1984[12].

Deborah Johnson pleacă de la ideea lui Jim Moor, din 1985, că noile tehnologii creează un vid în materie de strategii politice[13]. În cazul tehnologiei informaţiei, după Deborah Johnson, vidul acesta este jalonat de o serie de întrebări, dintre care mai importante ar fi: Ce decizii *nu* ar trebui să ia computerele? Cum ar trebui să arate drepturile de proprietate în cazul programelor de calculator? Ce protecţie trebuie să primească sfera privată a indivizilor în condiţiile Internetului?

Aş atrage atenţia asupra chestiunii delicate a transformării scrierii de programe într-o activitate comercială[14]. Johnson vede toată povestea în termenii

[12] A se vedea prefața la ediția a treia [2, p. vii].
[13] JOHNSON [2, pp. vii-viii].
[14] A se vedea JOHNSON [2, p. ix].

confruntării dintre firme care dobândesc drepturi de proprietate şi mitici *hackeri*, care sunt împotriva drepturilor de proprietate asupra programelor de calculator. Din chiar modul de a pune problema, se vede o tentaţie de a aborda necritic chestiunea drepturilor de proprietate. Locke este discutat de către Deborah Johnson, dar clauza lockeeană nu[15].

În genere, în ciuda efortului de a propune spre analiză tot soiul de cazuri, ceea ce frapează în cartea Deborei Johnson este lipsa dilemelor etice autentice. Miezul argumentului ei este că firmele producătoare de programe de calculator au un drept economic de a câştiga din vânzarea acestor programe.

Copierea de programe de calculator, fără acceptul producătorului, este considerată de către Deborah Johnson imorală pentru că este ilegală[16]. Stabilirea unei legături dintre legalitate şi moralitate are o istorie venerabilă. O face şi Aristotel, în *Etica nicomahică*, cartea a V-a. „Cel ce violează legile este un om nedrept", spune Aristotel[17].

Sinteza mai nouă a lui George Reynolds este şi ea axată pe ideea protejării intereselor producătorilor de programe de calculator. În cartea lui Reynolds este foarte semnificativ capitolul 7, cel consacrat procesului de dezvoltare a programelor de calculator. Acest proces este văzut ca unul care are loc în interiorul firmelor şi în care erorile din programe sunt sesizate doar de către personalul firmelor[18]. Lucrul acesta nu are are o legătură strânsă cu secretele comerciale ale producătorilor.

În literatura dominantă de etică în tehnologia informaţiei, prevalează o abordare asemănătoare. Eu aş denumi acest gen de etică o „etică a cuminţeniei". Ea cere ca legea să fie respectată, iar legea este concepută în termeni care să permită ca firmele producătoare de programe să poată vinde programele lor.

O etică a cuminţeniei nu este lipsită de plauzibilitate. Este de domeniul evidenţei că împrumutarea de programe de calculator nu se poate face aşa cum se face împrumutarea de cărţi tradiţionale. Poate fi împrumutat calculatorul fizic (cu programe cu tot), dar altfel „împrumutul" este copiere şi producătorii de programe nu au cum vinde programe. Implicit, existenţa lor ca producători de programe depinde de *cuminţenia* cu care consumatorii achită preţul programelor utilizate.

Pe de altă parte, presupoziţiile acestei etici nu sunt lipsite de probleme. Şi nu este vorba doar de efectul deficitului de cunoaştere de care vorbea Valentin Mureşan. Problema filosofilor nu este doar că nu ştiu suficient de bine ce se petrece în lumea celor care scriu programe de calculator.

Presupoziţiile cele mai importante pornesc de la premisa că programele de calculator sunt texte precum orice alte texte. Aşa cum textul unei cărţi este protejat de copyright, tot aşa textul unui program este protejat de copyright. Aşa

---

[15] A se vedea JOHNSON [2, pp. 154-156].
[16] JOHNSON [2, pp. 163-166].
[17] ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, 1129b.
[18] A se vedea REYNOLDS [5, pp. 162-172].

cum ideea din textul care descrie o invenţie este protejată de un patent, programele sunt şi ele protejate de patente. Iar aşa cum textul unei reţete a unei băuturi sau a altui produs poate fi secretul comercial al unei firme, tot aşa programele de calculator pot face obiectul secretului comercial.

Lucrurile acestea nu sunt însă chiar aşa de simple precum par. Programele sunt texte, dar nu chiar texte ca oricare altele. Într-un fel sunt texte, aidoma celor aşternute tradiţional pe hârtie. Aceste texte sunt lizibile de către oameni şi se numesc *sursele programelor*. Când sunt însă stocate în memoria calculatorului cu scopul de a fi executate de către acesta, programele de calculator au o formă care poate fi citită doar de către maşină.

Producătorii de programe comerciale vând, de regulă, doar programele executabile, nu şi sursele programelor. Din perspectiva unei etici a cuminţeniei lucrul acesta este perfect normal. Utilizatorii nu trebuie să modifice programele.

Vânzarea doar a programelor executabile este şi un mod de a se apăra al producătorilor. Respectarea copyright-ului sau a patentelor nu este totdeauna uşor de asigurat, iar lipsa accesului la surse este un mod de a te şti la adăpost de ochii concurentului care ar vrea să-ţi imite produsul.

Situaţia descrisă pe scurt mai sus conduce însă la o dilemă etică profundă. A nu da accesul la sursele programelor pune computerele în situaţia de a fi *mai puţin decât nişte foi de hârtie*. Matematicianul oferă o demonstraţie, pe hârtie, pe care oricine o poate examina critic. Producătorul de programe cu surse închise oferă doar produsul, fără posibilitatea de a citi sursa programului.

Sursele deschise: o etică a cunoaşterii

Care ar fi neajunsurile furnizării doar a programelor executabile? Nu poate oricine, la urma urmei, să le încerce, să vadă dacă-i convin? Poate, dar nu poate să testeze corectitudinea lor, în sensul descris mai sus.

Este momentul aici să arătăm cum poate fi depăşit deficitul de cunoaştere (al filosofilor) în cazul tehnologiei informaţiei. Ceea ce trebuie exploatată este diferenţa graduală dintre utilizare şi programare.

Voi lua drept exemplu un ipotetic program pentru corectura ortografică. Programul este unul ipotetic, aşa că voi face abstracţie de rafinamentele tehnice care pot interveni într-un program real. Programul foloseşte o listă de cuvinte; dacă nu găseşte un cuvânt pe lista respectivă, emite un mesaj prin care anunţă că a găsit o greşeală. Ce se întâmplă dacă lista este însă incompletă? Producătorii creează îndeobşte posibilitatea ca utilizatorii să-şi alcătuiască liste personale. Aceste liste personale completează lista principală. Dar dacă un utilizator are un motiv serios ca să modifice lista principală? În cazul unui program fără acces la surse, lista principală de cuvinte nu poate fi schimbată.

Cât de *serios* ar putea fi motivul schimbărilor? În exemplul de mai sus, să zicem că literele româneşti *ş ţ* au sedilă dedesubt, iar utilizatorul doreşte să le schimbe cu versiunile cu virgulă. Acesta este un motiv destul de serios, de vreme ce versiunea oficială este cea cu virgulă. O asemenea schimbare trebuie operată în lista principală de cuvinte.

Există şi schimbări mai subtile care ar putea fi operate în program. Ar putea fi modificat mecanismul de generare a cuvintelor pe care programul le propune în locul celor pe care le socoteşte greşite. O asemenea schimbare cere teste în sensul explicat mai sus: trebuie operate modificări în surse, recompilat programul, testat şi tot aşa până se obţin rezultatele dorite.

În această ultimă formă, activitatea de lucru cu sursele programului seamănă cu aceea prin care este dobândită cunoaştere într-o serie de discipline. Esenţialul este că accesul la surse permite evaluarea lor critică şi refacerea lor, aşa cum sunt refăcute ipotezele unei cercetări, până când trec testele. De aceea o etică în tehnologia informaţiilor care presupune accesul liber la sursele programelor este o etică a *cunoaşterii*.

O etică a cunoaşterii face ca un computer să fie *cel puţin* ceea ce este o foaie de hârtie. Programele sunt tratate precum demonstraţiile din matematică sau experimentele din ştiinţele empirice. Demonstraţiile şi experimentele trebuie făcute publice, pentru a fi examinate critic.

Sunt aceste cerinţe lucruri necunoscute? Câtuşi de puţin. Ar putea fi date zeci de exemple de formulare a lor. „A nu fi în măsură să controlezi corectitudinea unui calcul făcut de către un computer este ca şi cum nu ai publica demonstraţia unei teoreme matematice", spune William Stein, iniţiatorul programului *Sage*[19].

De ce este practic ignorată de către orientarea dominantă în etica tehnologiei informaţiei etica orientată către cunoaştere?[20] Motivele nu sunt greu de înţeles dacă ne uităm la efectele acestei etici.

O etică a cunoaşterii are drept imperativ accesul la sursele programelor. Aceasta nu înseamnă că programele *trebuie* oferite gratuit. În practică însă, accesul la surse ar însemna sfârşitul programelor vândute ca *produse*. Ce ar putea vinde atunci firmele? Pot vinde servicii. Chiar dacă distincţia dintre utilizare şi programare este una graduală, în fapt imensa majoritate a utilizatorilor au nevoie de variate servicii: de la scrierea unor întregi programe

[19] *Sage* este un program care permite efectuarea de calcule matematice sofisticate. Afirmația lui STEIN a apărut pe situl Universității din Washington. A se vedea <http://uwnews.org/article.asp?articleid=38459>.

[20] În era Internetului nu este greu să găsești programe cu surse deschise. Pentru oricine ar vrea să facă o investigație empirică a ofertei de asemenea programe există câteva locuri bine determinate: situl <www.gnu.org/> al Free Software Foundation, o corporație non-profit fondată de legendarul programator RICHARD STALLMAN, în 1985; situl <www.linux.org/> (Linux este nucleul unui sistem de operare, nucleu a cărui dezvoltare a fost inițiată de LINUS TORVALDS); situl <http://sourceforge.net/>, care cuprinde o mare varietate de programe cu surse deschise și altele.

adaptate nevoilor lor la variate operaţiuni de întreţinere şi de instruire a persoanelor care folosesc calculatoarele. De asemenea, oferirea serviciului de găzduire de publicitate este o sursă de finanţare.

Sfârşitul vânzării de programe ca produse ar afecta însă mari firme producătoare de programe de calculator. Privind aşa lucrurile, orientarea dominantă în etica în tehnologia informaţiilor nu apare într-o lumină tocmai roz. Ea este mai degrabă un fel de *lobby* pentru firmele interesate. N-ar fi prima oară când filosofia este folosită ca propagandă. Interesant este că, de această dată, nu o religie sau un stat folosesc filosofia ca propagandă, ci este vorba mai degrabă despre combinarea unor interese pur private. Intervine, fără îndoială, şi efectul deficitului de cunoaştere. Filosofii se simt obligaţi să ia în serios ce spun specialiştii, iar în acest caz este vorba despre specialiştii marilor producători de programe de calculator.

Efectele deplasării eticii din zona filosofiei, ale naturalizării ei – aşa cum sugera, între alţii, şi Valentin Mureşan – nu sunt însă neapărat unele benefice. Specialiştii într-o disciplină sau alta sunt oameni reali, cu interese reale, care nu avansează doar teorii pure.

*

Distincţia dintre cele două etici are, credem, calitatea de a clarifica o serie de confuzii curente.

În primul rând, aşa cum am văzut, o etică a cunoaşterii nu este orientată către gratuitate. Un program executabil oferit gratuit nu are nimic de a face cu o etică a cunoaşterii. Gestul de a-l oferi gratuit poate fi unul altruist, dar de aici nu rezultă concluzia că ar avea ceva de a face cu *valorizarea* cunoaşterii.

De asemenea, o etică a cunoaşterii nu stimulează nicicum operarea, legală sau ilegală, cu programele executabile. O asemenea etică nu are, conceptual vorbind, nici o legătură cu manipularea dubioasă a programelor executabile. Ea presupune lucrul cu sursele disponibile în mod deschis ale programelor.

TWO KINDS OF EHICS IN INFORMATION TECHNOLOGY

Summary

The paper discusses two kinds of ethics in information technology. It argues that the key of the distinction lies in the approach to knowledge. For the mainstream conceptions, software is a product which incorporates knowledge. In the open-source conception, software is a link in the open, critical discussion which generates knowledge. The paper uses for the ethics specific to the mainstream the Romanian word *cuminte*, which combines several meanings: sensible, dutiful, serious, clever, quiet, prudent, obedient. The mainstream ethics is a mind-your-own-business ethics. In contrast, the open-source, non-standard approach to information technology, is

characterized by a knowledge ethics. For the ethics underlying open-source the driving force is not altruism, but the objective process of the generation of knowledge.

BIBLIOGRAFIE

[1] ARISTOTEL, *Etica nicomahică* (trad. Stella Petecel), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.
[2] DEBORAH G. JOHNSON, *Computer Ethics*, Patparganj, India, Pearson Education, 2001.
[3] VALENTIN MUREȘAN, „Este etica aplicată o aplicare a eticii?", *Revista de Filosofie Analitică*, 1(1): 70-108, iulie-decembrie 2007.
[4] KARL POPPER, *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
[5] GEORGE REYNOLDS, *Ethics in Information Technology*, Boston, Thomson, 2003.
[6] HERBERT SCHNÄDELBACH, *Introducere în teoria cunoașterii*, Pitești, Paralela 45, 2007.
[7] ALAN TURING, *The Essential Turing* (antologie editată de Jack Copeland), Oxford, Oxford University Press, 2004.

ÎNCREDEREA ŞI TEHNOLOGIA *WEB*

CONSTANTIN VICĂ

Tehnologia *web* a ajuns într-un punct critic al dezvoltării sale. Pe de o parte există o cerinţă din ce în ce mai mare pentru încredere şi mecanisme care să asigure încrederea atât în arhitectura *web* şi în serviciile sale, cât şi încrederea inter-agenţi (utilizatori) -, pe de altă parte pericolul uniformizării, centralizării şi stagnării. Una dintre caracteristicile fundamentale ale tehnologiei *web* este flexibilitatea. *Web*-ul este o tehnologie generativă, iar generativitatea sa poate fi condiţionată şi chiar anulată de cerinţa încrederii.

Dar problema încrederii e una mai complicată decât am bănui la prima vedere. Istoria acestei noţiuni începe o dată cu dezvoltarea sociologiei şi va face carieră în teoria economică. Georg Simmel a pornit de la o întrebare, în 1906: cât trebuie să cunoaştem despre ceilalţi astfel încât să putem relaţiona cu ei? (Simmel, 2008). Simmel susţine că reprezentarea celuilalt trebuie să fie *incompletă* pentru a ne permite o bună relaţionare, raporturile dintre noi sunt posibile pentru că *decupăm fragmente* din ceilalţi. Alegem întotdeauna raţional părţi din reprezentarea exterioară a celuilalt (care reprezentare conţine „fisuri, iraţionalitate şi haos"), ne limităm la „o neştiinţă determinată teleologic a unuia despre celălalt" (Simmel, 2008: 11-12). În continuare Simmel susţine că viaţa modernă e „o economie a creditelor". În acest moment încrederea e fundamentul oricărei relaţii: „Existenţa noastră modernă – de la economia care devine, tot mai mult, o economie a creditelor, până la câmpul ştiinţific, în care majoritatea cercetătorilor trebuie să facă uz de nenumărate rezultate pe care nu le pot reexamina – se bazează, într-o măsură mai mare decât s-ar crede, pe credinţa în onestitatea celuilalt." (Simmel, 2008: 14).

Propunerea lui Simmel, inovatoare pentru epocă, rămâne disputată. Voi folosi observaţiile sale ca să critic construirea de modele ale încrederii care iau în calcul persoana *tel qel*, nu o versiune „minimală" a identităţii personale, versiunea informaţională. E posibil ca întreaga dezbatere să fie o problemă de neînţelegere lingvistică: analiza lui Pettit fiind un astfel de exemplu (Pettit, 2008), în care distincţiile realizate de el în limba engleză nu au echivalent într-o limbă romanică.

Încercarea mea a fost să conectez reflecţia filosofică asupra încrederii cu realitatea tehnologică a *web*-ului, fără a uita observaţiile lui Simmel, şi să optez

pentru un model minimal al încrederii care depăşeşte cerinţa unei identităţi depline şi definitive, a sinelui compact, total.

Între noile tehnologii, una dintre cele mai recente este *world wide web*-ul, inventat în 1991 la CERN de către un grup condus de Tim Berners-Lee si devenit popular în câţiva ani. *Web*-ul este o reţea descentralizată de documente şi legături la documente (situată pe infrastructura internetului) care a pornit ca un sistem de difuzare a cunoştinţelor între cercetătorii europeni. Tim Berners-Lee, „inventatorul" său, a refuzat brevetarea tehnologiei, ea rămânând astfel una deschisă şi generativă. Fără standarde comune şi fără un set de reguli de dezvoltare impuse din exterior, *web*-ul a crescut major în ultimii ani, având în acest moment peste un sfert din populaţia lumii ca utilizatori.

Se acceptă faptul că vechile teorii din filosofia tehnologiei permit parţial înţelegerea anumitor caracteristici ale noilor tehnologii, dar nu pot oferi cadre de analiză largi (Lenk, 2005: 47). După 1970 (an ales de Hans Lenk deloc întâmplător: este anul din care încep primele transmisiuni de date online) tehnologia a început să capete o nouă direcţie, în care accentul s-a deplasat de pe maşini, instrumente şi obiect tehnic pe operaţii, proceduri şi procesualitate. Noile caracteristici ale tehnologiei se bazează mai degrabă pe operaţiuni de informatizare, abstractizare şi formalizare, astfel ele sunt înţelese mai bine cu ajutorul noile concepte de artificialitate (lumi sintetice), virtualitate (ciberspaţiu) şi multimedia (convergenţa media). Alte caracteristici ar fi flexibilitatea şi modularitatea, autonomia (şi chiar meta-autonomie la sistemele proiectate de alte sisteme informatice, prin replicare sau combinare de reguli), miniaturizarea şi ubicuitatea. Efectul direct ar fi o distribuţie a responsabilităţii – „cui aparţine responsabilitatea pentru o reţea de reţele cum e Internetul?" e o întrebare legitimă. Aceste tehnologii nu beneficiază de un sistem clarificat de reguli umane care să le guverneze, fie la nivelul macro, sistemic, fie la nivelul deciziilor individuale.

Web, o agendă de cercetare

În 2006, la iniţiativa aceluiaşi Berners-Lee, se propune o nouă „agendă de cercetare": ştiinţa *web*-ului care „să ofere o descriere a cum tehnologia *web* (structură informaţională descentralizată) poate respecta cerinţe stiinţifice, reprezentaţionale şi comunicaţionale" (Berners-Lee, 2006: 3). *Web*-ul este o tehnologie care se răspândeşte şi atunci ar trebui să ofere o platformă consensuală pentru cât mai mulţi: încredere şi confidenţă, control personal asupra informaţiei, respectul drepturilor şi preferinţelor tuturor (Berners-Lee, 2006: 2).

Interdisciplinaritatea domeniului necesită o abordare filosofică când se discută aspectele sociale ale *web*-ului, tehnologia *web* în context social, cognitiv şi moral (Berners-Lee, 2006: 71). *Web*-ul este format din mai multe straturi cu

standarde, limbaje si protocoale care acţionează ca o platformă. Platforma ar trebui să fie cât mai neutră (un concept apropiat de *net neutrality*[1]). Straturile *nu pot fi reduse* unul la celălalt. Cele de sus au cel mai mare înţeles, o semnificaţie accesibilă pentru indivizi. Cu cât mergem în adâncime, cu atât limbajele sunt specifice maşinilor sau interacţiunii om-maşină (proceduri şi limbaje de programare) (Berners-Lee, 2006: 71 - 72). Infrastructura *web* poate fi gândită ca un set de patru straturi orizontale. De jos în sus ele sunt: mediul de transmitere a informaţiei, stratul *hardware* (computerele ca maşini fizice), stratul *software* (programele de administrare a informaţiei pe *server*, programele de navigare, *browser*-ele) şi stratul de conţinut (Berners-Lee, 2000: 140). Mediul de transmitere conectează computerele, *software*-ul face posibil accesul web şi *web-site*-urile, iar *web*-ul însuşi (totalitatea documentelor şi legăturilor între documente) e doar conţinutul informaţional.

Web-ul e mai mult o creaţie socială decât una tehnică, iar scopul final al *web*-ului este să susţină şi să îmbunătăţească o existenţă de tipul *web* în lume (Berners-Lee, 2000: 133), adică o existenţă într-o pânză infinită de informaţii şi relaţii între acestea. O precondiţie a unei societăţi de tip *web* este *încrederea* [*trust*] (Berners-Lee, 2000: 136). Pe lângă tehnologiile care implementează încrederea (cum ar fi *public key cryptography*), fiecare agent uman de pe *web* are libertatea de a-şi stabili propriile criterii ale încrederii. Încrederea e călcâiul lui Ahile pe *web* (Berners-Lee, 2000: 136), iar demersul social e unul care vrea să evite centralizarea ca mecanism de dobândire a încrederii (pentru a garanta modelul descentralizat şi generativ specific acestei tehnologii).

Cum putem crea un *web* al încrederii?

Modelul social al *web*-ului reia în fond modelul social al încrederii pe care îl aplicăm şi în viaţa reală (Berners-Lee, 2000: 167). Cum selectăm informaţia relevantă, ce cărţi alegem să citim, ce acţiuni alegem să facem – de fiecare dată ne bazăm fie pe reputaţia celorlalţi, fie pe politica de protecţie a spaţiului privat (*privacy*), fie pe recomadările unei a treia părţi implicate în proces (cum ar fi recomandările de pe coperta a patra a unei cărţi, sfatul medicului sau al unei bănci etc.). Trăim cotidian într-o „pânză a încrederii" pe care ne-o construim dinamic, în relaţie cu alţi agenţi.

Încrederea e un set de credinţe subiective (Berners-Lee, 2006: 88). Ea poate fi de tip epistemic – cred că informaţia accesată e corectă – sau legată de identitatea agentului cu care comunicăm pe *web* sau de la care ne informăm – cred că *web-site*-ul X chiar e ceea ce se declară, cred că persoana Y e chiar persoana Y din

[1] Neutralitatea unei reţele s-ar traduce prin lipsa restricţiilor faţă de conţinut, lipsa de restricţii faţă de echipamentele periferice utilizate, lipsa de restricţii faţă de modurile de comunicare alese (http://en.wikipedia.org/wiki/Network_neutrality).

viaţa reală etc. Fără încredere o mare parte din activitatea online nu ar fi posibilă. Serviciile *web* (motoare de căutare sau serviciile de *e-commerce*, *e-payment* sau *e-government*) trebuie să asigure un grad ridicat de încredere că transferul de date personale va fi unul sigur. Infrastructura şi arhitectura *web* trebuie să ofere încredere, adică siguranţa unei nagivări anonime şi acurateţea la transferul datelor (Berners-Lee, 2006: 88). Încrederea e un fenomen dinamic, iar pentru fiecare nivel al experienţei *web* există un nivel specific al încrederii (Berners-Lee, 2006: 89)[2]. Există o distincţie între încrederea în sisteme (cum ar fi arhitectura *web* ca întreg, sau tehnologiile de criptare) şi încrederea pe care o acordăm agenţilor individuali online. De aceea încrederea nu apare producând doar instrumente şi tehnologii corecte. Încrederea este un bun public (Berners-Lee, 2006: 89), fapt care implică existenţa blatiştilor [*free-riders*] care vor beneficia de încrederea acordată sistemului, dar nu o vor întreţine pe cea acordată agenţilor. Există doi factori care diminuează orice încercare de a impune un model monolitic al încrederii în persoane pe *web* (McGeer, 2004: 94): factorul Proteu şi factorul Eliza. Factorul Proteu se referă la uşurinţa cu care indivzii pot ascunde identitatea lor reală pe Internet şi îşi pot contrui identităţi noi ca agenţi fără nicio legătură cu cea din lumea fizică (McGeer, 2004: 95)[3]. Factorul Eliza (de la programul de calculator realizat în 1966 de Joseph Weizenbaum şi care simulează un terapeut rogerian) se traduce prin uşurinţa cu care indivizii sunt seduşi de textul online, de fereastra de dialog (McGeer, 2004: 95) pe care o văd ca o „fereastră a sufletului" şi nu ca pe o oglindă care parţial le reflectă propriile proiecţii imaginare. Aceşti doi factori psihologici intervin in comunicarea online şi denaturează orice relaţie între individ ca persoană şi individ ca agent online.

Încrederea la nivelul sistemului se traduce printr-o infrastructură de securitate (comunicare criptată şi certificări de securitate emise de o a treia parte) şi se bazează pe respectarea acestor reguli de securitate care guvernează *web*-ul. La nivel individual încrederea s-ar traduce prin onestitate, reciprocitate şi respectarea unor reguli de etichetă. Utilizatorul de *web* îşi construieşte o reputaţie (ceilalţi utilizatori devin „martorii" săi [*trustee*]) care chiar dacă e un element subiectiv tare, nu elimină riscul deviaţiei (Berners-Lee, 2006: 89). Încrederea e dinamică, prin urmare nu se pot face predicţii despre cum utilizatorul va acţiona într-o situaţie diferită. O altă caracteristică a încrederii

[2] O experienţă *web* se poate reduce la utilizarea motorului de căutare Google. Un alt tip de experienţă este cea în care avem relaţii economice online (cumpărături, transfer de bani, licitaţii etc.). La un alt nivel scrierea colaborativă de articole pe Wikipedia este tot o experienţă *web*, la fel ca utilizarea *weblog*-ului sau a unei reţele sociale de tip Facebook. Toate acestea implică niveluri diferite ale încrederii, în relaţie cu aspecte diferite din identitatea online şi cea fizică. Există o literatură sociologică din ce în ce mai aplicată pentru fiecare din aceste cazuri particulare.

[3] De altfel majoritatea nick-name-urilor (poreclelor) pe web nu au legătură cu identităţi reale, la fel cum un avatar într-un joc video, online sau lume virtuală 3D (*World of Warcraft* sau *Second Life*) va prezenta mai degrabă caracteristici ficţionale/imaginare decât caracterisiticile identităţii din lumea fizică.

este intranzitivitatea: dacă A îşi pune încrederea în B, şi B în C, acest fapt nu implică încrederea lui A în C. Dar dacă B îi recomandă lui A să aibă încredere în C, atunci există un motiv raţional pentru A (Berners-Lee, 2006: 92). În acelaşi timp A, B şi C au încredere în maşinile şi procesele automate de pe straturile inferioare ale *web*-ului. Aşa cum voi argumenta mai departe, aceştia mai degrabă „se bazează" pe tehnologie într-un mod static. Pentru acest tip de încredere e nevoie de dovezi: fie dovezi autoevidente (protocolul HTTP permite comunicarea între un *server* şi un *browser*, o adresa URL poate fi alocată unui singur document etc.), fie dovezi de tip mecanic şi algoritmic, pe care de cele mai multe ori nici A, nici B şi nici C nu le pot înţelege.

Problema se poate reduce la o relaţie care deocamdată e greu de clarificat (Berners-Lee, 2006: 93-94): cea dintre încrederea mutuală pe care o avem în identităţile noastre colective pe *web* şi încrederea social-mecanică pe care o avem în maşini [*hardware*] şi programe [*software*]. Clarificarea acestei relaţii e cea care va transforma tehnologia *web* într-un sistem al încrederii. Dar această clarificare poate duce şi la alterarea naturii *web*, cea generativă, pe care o voi discuta mai încolo.

Încredere şi persoane

O critică radicală a imposibilităţii încrederii raţionale în persoane într-un mediu de tip teleprezenţă (Dreyfus, 2001), aşa cum e mediul online, a fost făcută de Philip Pettit, prima dată în 2004 în revista *Analyse & Kritik*, reluată în 2008 în volumul colectiv *Information Technology and Moral Philosophy*. Teza pe care o susţine este simplă: în mediul online toţi purtăm inelul lui Gyges (Pettit, 2008: 172). Teleprezenţa (doar contactul online) nu oferă persoanelor reale posibilitatea de a avea efectiv încredere mutuală, este un mediu care nu permite evoluţia antecedentelor încrederii. Pettit face de la început o distincţie între încrederea ca mod static de a te baza pe o structură, pe un mecanism [*reliance*] şi încrederea ca relaţie de credinţă subiectivă [*trust*]. Diferenţa este majoră: [*reliance*] este o rutină raţională care implică aşteptarea ca indivizii să acţioneze în direcţia fixată instituţional, prin regulă – e o aşteptare raţională ca şoferii să respecte regulile de circulaţie, ca doctorii să intervină în salvarea pacientului etc. (Pettit, 2008: 162). Prin această [*reliance*] indivizii îşi maximizează utilitatea, reuşesc să-şi îndeplinească scopurile bazându-se pe rutină (Pettit, 2008: 162). În cazul încrederii ca relaţie de credinţă subiectivă [*trust*] diferenţa constă nu în lipsa raţionalităţii, ci în caracterul interactiv dinamic al relaţiei (Pettit, 2008: 163). [*trust*] presupune nu să te bazezi pe o rutină, ci să îl faci pe celălalt conştient de faptul că ai încredere în el, să-l angajezi direct în fenomenul încrederii. În ce condiţii poate apărea deschiderea către încredere? Un bun social de tip atitudine este stima sau respectul celorlalţi:

dorinţa indivizilor de a avea un status social pozitiv este o precondiţie raţională a încrederii şi de multe ori un motor pentru dobândirea ei (Pettit, 2008: 166-169).

De mai multe ori s-au creat analogii între mediul online şi metafora economiei de piaţă (Berners-Lee, 2000: 39). E un spaţiu informaţional bazat pe schimburi sub un set de reguli. Dar este un spaţiu în care mă pot baza raţional pe ceilalţi împărtăşind secrete, cerând sfaturi asupra problemelor personale sau expunându-mi situaţia financiară (Pettit, 2008: 170)? Pettit susţine că nu, pentru că premisa fundamentală în mediul online susţine persoanele nu ca persoane din viaţa reală, ci ca „persona", măşti digitale (Pettit, 2008: 161). Niciun tip de încredere ca relaţie dinamică nu poate rezista: nici cea de gradul întâi (cea în care avem dovezi directe despre persoane şi comportamentul lor), nici cea de grad secund, în care motorul reputaţiei se pune în mişcare (Pettit, 2008: 172-173). Faptul că oricând putem întoarce inelul pe deget – adică oricând putem renunţa la masca digitală în forma cunoscută de ceilalţi – este cea mai mare piedică în faţa încrederii. Online nu avem dovezi nici despre comportamentul persoanei, nici dovezi venite din alte surse (a treia parte), nici o arhivă a acţiunilor trecute ale acelei persoane (Pettit, 2008: 171-172).

Chiar dacă am accepta distincţia teoretică [*reliance*]/[*trust*], ea nu anulează problema tehnologică a unui *web* al încrederii, ci doar susţine o teză care de altfel e autoevidentă: persoanele de pe *web* nu sunt persoanele din viaţa reală. Dar acest lucru nu e contestat de nimeni, identitatea digitală e doar un aspect al unei identităţi complexe, cum e cea a omului contemporan. „Măştile digitale", chiar şi atunci când licitează pe eBay sau scriu un articol pe Wikipedia, nu se suprapun cu persoanele, ci le reprezintă într-un anume grad. Încrederea online e mult mai puţin conectată decât s-ar crede cu identitatea din viaţa reală. Pentru operaţiunile care implică cu necesitate persoanele din viaţa reală (cum ar fi utilizarea unui serviciu de *e-banking*), există mai degrabă o rezolvare tehnologică: criptarea operaţiunii de transmitere de date. Pentru experienţele *web* care nu implică persoana total şi cu necesitate (scrierea unui articol pe Wikipedia, citirea unei ştiri, comentariul pe un *weblog*) nici nu e necesară încrederea faţă de persoane, ci mai degrabă încrederea de tip rutină [*reliance*]. La fel, încrederea că informaţia transmisă ajunge nealterată e o încredere care are precondiţii tehnologice, nu sociale. Problema apare când această neutralitate şi autonomie evolutivă a tehnologiei este încălcată prin imixtiuni ale organizaţiilor (statul, de exemplu) sau prin încălcarea unor reguli de către agenţii comerciali (modificarea algoritmului PageRank de către Google în favoarea propriilor servicii, de exemplu) – atunci încrederea ca rutină este ameninţată.

Încrederea de gradul doi, care se bazează pe reputaţie şi pe recomandările unei a treia părţi este deja susţinută de sistemul *web*. Metoda certificatelor de securitate a putut fi adoptata cu succes între utilizatori. Pornind de la intranzitivitatea încrederii, s-a dezvoltat un „algoritm" al reputaţiei (PageRank e un exemplu de asemenea algoritm) care se bazează pe numărul de legături şi de

recomandări pozitive care vin dinspre alte *site*-uri sau indivizi. Faptul că încrederea nu e predicitibilă reprezintă de fapt o garanţie: indivizii pe *web* acţionează ca pe o piaţă liberă imperfectă, ceea ce îi transformă în „negustori" cu măsură, care ştiu gradul de risc ridicat al anumitor intervenţii. Cu cât piaţa oferă o încredere-rutină mai mare – de exemplu într-o comunitate sau reţea socială gen Facebook, LinkedIn etc. -, cu atât încrederea-credinţă de gradul al doilea se apropie de încrederea-credinţă de gradul întâi. Reţelele sociale contrazic teza unui inel al lui Gyges: orice acţiune poate fi urmărită de celelalte „persona" din reţea, modificarea de comportament fiind imediat observată şi denunţată.

Pettit are o asumpţie nedeclarată: identitatea monolitică a persoanelor în mediul online. Dar specificul acestui mediu e tocmai capacitatea de a oferi antecedente utopice: indivizii îşi pot alege ce identitate vor şi pot avea experienţe nelimitate. Ei nu mai sunt subiecţii mai multor lumi diferite online, în funcţie de experienţele alese – Wikipedia sau poker online, reţea socială sau comunitate de practică epistemică – şi în fiecare dintre aceste lumi interacţiunea agenţilor se face după anumite reguli. Dacă utilizatorii nu se pot baza [*rely upon*] pe aceste reguli, atunci platformele de acest tip, care compun cea mai mare parte a *web*-ului nu vor fi credibile. Încrederea e un fenomen local pe *web* şi se poate stabili în funcţie de regulile contextuale şi nu implică o similaritate cu încrederea din viaţa reală. Identităţile sunt partajate în mediul online în funcţie de cerinţele fiecărei „regiuni" digitale. Observaţia lui Berners-Lee legată de identităţile colective aici îşi găseşte răspunsul.

Generativitate şi evoluţie spontană

Flexibilitate sau securitate? Care dintre aceste două paradigme pot asigura un *web* al încrederii? Internetul şi *web*-ul s-au dezvoltat ca o reţea cu puncte finale (*end-point network*) într-un mod natural, descentralizat, spontan. Există două direcţii de altfel în dezvoltarea informatică: cea flexibilă, compusă din „meşteri" care programau liber dezvoltând noi aplicaţii pentru maşinile lor şi cea proprietară, în care utilizatorii devin consumatori ai unor produse şi servicii oferite de agenţi comerciali, fără a putea interveni sau modifica ceva din artefactul cumpărat. *Web*-ul aparţine primei tradiţii, cea generativă, în care oricine e invitat să contribuie. E o tehnologie (platformă sau mediu) nesterilă[4], una în care spontan pot să apară noi puncte finale, dar şi noi *hub*-uri, noduri care conectează zeci sau milioane de puncte finale. Structura rizomică este una flexibilă, dar în care securitatea generalizată nu e posibilă.

[4] O reţea-proprietar, în care regulile ar fi impuse de către un singur centru (reguli de conexiune şi reguli de comunicare) permite inovaţia în cadrul oferit de reguli, o inovaţie limitată la intenţiile reţelei-proprietar. Inovaţiile nu apar în mediile controlate, acolo evoluţia este îngreunată, rezultatul fiind de multe ori o mişcare revoluţionară, care vrea să răstoarne, să anuleze *status-quo*-ul.

Opţiunea pentru flexibilitate în defavoarea securităţii a fost multă vreme funcţională (Zittrain, 2008: 9). Şi în cazul reţelei opţiunea generativă a dat rezultate: *web*-ul contemporan e rezultatul unei creşteri spontane, în care intuiţiile amatorilor şi acţiunea colectivă nedirijată au produs servicii complexe şi destul de sigure. Designul *web* a fost de la început făcut public şi împărtăşit (*shared*) tuturor celor care au vrut să participe (Zittrain, 2008: 28). Există două asumpţii (de tip ingineresc) ale dezvoltării web şi internetului: procrastinarea şi încrederea mutuală a participanţilor. Procrastinarea e un principiu care presupune că cele mai multe probleme cu care se confruntă o reţea vor fi rezolvate mai târziu de ceilalţi agenţi (Zittrain, 2008: 31). O reţea flexibilă lasă participanţilor de la punctele finale libertatea de a modifica, iar „în mijloc" nu trebuie intervenit. Acest principiu este unul al modularităţii care îi invită pe ceilalţi să contribuie pentru a produce constant externalităţi pozitive.

Asumpţia privind încrederea susţine că indivizii care participă la reţea trebuie să fie consideraţi într-o măsură sau alta competenţi şi că nu au intenţii distructive legate de reţea (Zittrain, 2008: 31). O astfel de reţea preferă simplitatea şi accesibilitatea, elemente fundamentale pentru o dezvoltare nedirijată, liberă. Această perspectivă a individului-ca-participant a constituit principiul de design atât al internetului, cât şi al *web*-ului. Identitatea personală nu poate fi garantată pe *web*, la fel cum nici transmiterea informaţiei nu poate fi garantată între două puncte finale ale reţelei (Zittrain, 2008: 31). Informaţia e un set de pachete, care trec pe la diferiţi intermediari (exact ca transmiterea unui pachet prin poşta tradiţională între două colţuri ale lumii) şi singura garanţie este reciprocitatea: „dacă îmi transmiţi acest pachet, îl voi transmite şi eu pe al tău" (Zittrain, 2008: 33). Internetul este o reţea în care toate pachetele informaţionale, în principiu, se află pe poziţii de egalitate: nu există urgenţe (Zittrain, 2008: 33).

Putem stabili o legătură între circulaţia informaţiei în reţea şi asumpţia legată de încredere. Punctele finale ale reţelei – computerele – nu trebuie suprapuse cu identităţile utilizatorilor lor. Dar identitatea lor digitală, cu tot ceea ce decurge din ea, se află într-o relaţie de dependenţă cu modul în care se transmite informaţia. Încrederea pe care o dăm acestui model determină încrederea pe care o avem în ceilalţi participanţi. Ceilalţi participanţi se află în faţa noastră ca set de pachete informaţionale egale, nu ca un monolit identitar. Aceste pachete pe care ei le transmit trebuie supuse unor teste de încredere (dacă nu ştim originea lor).

O încredere ca rezultat al identităţii monolit va presupune un control centralizat la trecerea de frontiera digitală. Întotdeauna s-a putut afla adresa de unde vin pachetele informaţionale care pot descrie o „persona" într-un mod sau altul. Această adresă nu garantează că „persona" e persoana reprezentată, dar în schimb se poate stabili sursa informaţiei care poate fi filtrată printr-o rutină făcută să asigure încrederea. Există deja în agenda *web*-ului semantic posibilitatea ca la

nivel *software* să putem controla identitatea pachetelor informaţionale, fie că vin de la noduri din reţea sau de la punctele finale.

O identitate minimală

Am încercat să argumentez că identitatea nu e problema fundamentală a încrederii pe *web*. Încrederea e în primul rând una de tip rutină, care se bazează pe două principii: neutralitate şi criptarea canalelor prin care se transmit datele personale. Indivizii la intrarea pe *web* trebuie să înţeleagă structura generativă (plus flexibilitate, minus securitate) a acestei tehnologii şi să-şi protejeze la nivel *software* datele. Acest lucru nu mai e cerinţă tehnologică, ci socială, dincolo de graniţa digitală. O cerinţă care implică o acţiune de tip educaţional, nu una de tipul controlului tehnologic şi politic. Această cerinţă nu este foarte uşor de pus în practică din cauza celor doi factori perturbatori (Proteu şi Eliza), dar e mai dezirabilă decât apariţia dirijată a unui centru de verificare a încrederii sau asignării unei „identităţi tehno-sociale" (un cip de securitate, un cod, o cheie unică etc.) persoanelor care devin agenţi online.

În cazul relaţiilor directe bazate pe încredere, aceasta se dezvoltă (îşi găseşte normele şi dovezile) într-un plan local, adică în interiorul unei regiuni delimitate a *web*-ului, aşa cum sunt reţele sociale sau comunităţile online. Experienţele pe *web* sunt diverse pentru că scopurile unui individ în cadrul oferit de *web* sunt diverse. Fiecare scop (informare, comunicare, schimb economic de bunuri etc.) aduce costuri diferite. Astfel, în funcţie de scop alegem şi regiunea din web pe care o accesăm. Fiecare regiune are propriile metode prin care minciuna sau frauda să atingă costuri prohibitive.

Nimeni nu cred că navighează pe *web* ca într-un spaţiu informaţional *şi* liber *şi* sigur. Există o metaforă care descrie internetul ca pe o „autostradă informaţională". Oare indivizii care conduc maşini pe autostradă nu ştiu că se află pe autostradă, nu văd alte maşini în jurul lor şi nu respectă semnele de circulaţie? Cu puţine excepţii, ei „joacă corect" pentru că există costuri prea mari să aleagă altfel. Pe autostradă, respectând regulile, pot circula atât indivizi care ştiu să-şi meşterească maşina, cât şi cei care nu ştiu. Încrederea pe care o au în ceilalţi e o încredere de tipul [*reliance*], nu o încredere personalizată. Şi în acelaşi timp e o încredere locală (aşa cum la trecerea între state, regulile de circulaţie pe autostradă se schimbă) pentru un fragment dat din spaţiul digital.

TRUST, RELIANCE AND THE WEB TECHNOLOGY

Summary

The paper discusses the problem of trust in the context of the World Wide Web. It argues that identity is not the fundamental question for trust on the web. Trust evolves in the context of

local relations on the web, such as social networks and on-line communities. Using the metaphor of the web as an information highway, the paper emphasizes the idea that individuals play fair on the web because costs for incorrect playing are too great. On the highway, respecting the rules, may travel various people: those who know how to hack their cars and those who don't. Trust in others is reliance, not personalized trust. As, when crossing the border between states, the road code changes, trust is local, specific to a given fragment of the digital space.

BIBLIOGRAFIE

BERNERS-LEE, TIM *et al.*, 2006, „A Framework for Web Science", în *Foundations and Trends in Web Science*, 1 (1). pp. 1-130.

BERNERS-LEE, TIM, 2000, *Weaving the Web. The Past, Present and Future of the World Wide Web by Its Inventor*, Londra, Texere.

DREYFUS, HUBERT L., 2001, *On the Internet*, Londra, Routledge.

LENK, HANS, 2005, „Recognizing the Structural Features of the New Technologies", în *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics* (Carl Mitcham, ed.), vol. I, Macmillan Reference USA, Farmington Hills.

McGEER, VICTORIA, 2004, „Developing Trust on the Internet", în *Analyse & Kritik*, nr. 26, 2004, p. 91-107.

PETTIT, PHILIP, 2008, „Trust, Reliance, and the Internet", în *Information Technology and Moral Philosophy* (Jeroen van den Hoven, John Weckert eds.), New York, Cambridge University Press.

SIMMEL, GEORG, 2008 (1906), *Despre secret şi societatea secretă*, traducere de Cristian Cercel, Bucureşti, ART.

ZITTRAIN, JONATHAN L., 2008, *The Future of the Internet. And How to Stop It*, Yale, Yale University Press (versiunea online se poate găsi la http://www.jz.org).

FILOSOFIE POLITICĂ

CONCEPTUL DE NOROC POLITIC

ADRIAN-PAUL ILIESCU

În ultimele decenii, în literatura filosofică occidentală de tip analitic conceptul de *noroc* (obiect de veche fascinaţie filosofică) a cunoscut dezvoltări surprinzătoare, fiind recuperat şi revigorat în filosofia morală. Mai ales datorită contribuţiilor lui Bernard Williams și Thomas Nagel, *norocul moral* (*moral luck*) a devenit obiect de atente examinări filosofice. Norocul moral desemnează situația cuiva care beneficiază de o evaluare morală pozitivă deși validitatea acesteia depinde (parțial) de factori independenți de voința sa[1]; convers, nenorocul moral desemnează situația cuiva care suferă o evaluare morală negativă în ciuda faptului că validitatea acesteia depinde (parțial) de factori independenți de voința sa. Pe scurt, este vorba de faptul familiar: cineva poate fi evaluat moral într-un fel sau altul nu exclusiv pe baza unor merite sau culpe personale, ci în mare parte pe baza unor împrejurări care nu se aflau sub controlul său, a unora pur accidentale (din punct de vedere moral). O varietate interesantă de noroc moral este *norocul circumstanțial* (*circumstantial luck*), discutat în literatura analitica mai ales începînd cu Nagel. Norocul circumstanțial vizează șansa cuiva de a beneficia de circumstanțe de viață care scutesc de anumite dileme, dificultăți sau probleme morale, și care, deci, feresc în mod implicit persoanele de erori morale greu sau imposibil de evitat în împrejurări mai dificile. De pildă (ne aminteşte autorul american), mulți dintre germanii care au trăit sub nazism au fost puși în împrejurări morale foarte dificile, în faţa cărora deseori au abdicat în mod condamnabil; ei, însă, ar fi putut eventual duce o viață morală ireproșabilă dacă s-ar fi născut în altă țară sau în altă epocă (mai puțin spinoasă din punctul de vedere al provocărilor morale). În acest mod de a gîndi conduita morală nu se ascunde nici o intenție

[1] Una dintre cele mai clare formulări ale ideii apare la SUSAN WOLF: cazurile de noroc moral sunt „phenomena in which our moral status – how good or bad we are, and how much praise or blame we deserve – is significantly determined by factors beyond our control” („The Moral of Moral Luck”, în *Philosophic Exchange*, nr. 31 (2000), p. 4).

de a disculpa; nu este deci vorba de a transforma autorii unor erori morale grave în victime inocente ale circumstanțelor locale, ci doar de a recunoaște că există contexte de viață grele, în care *a nu greși moral* este solicitant și costisitor, după cum există și contexte mai puțin solicitante (sau chiar favorabile), în care a acționa moral pozitiv este ușor (și chiar avantajos). Drept urmare, accidentele ambientale pot contribui mult mai mult decît se admite de obicei la definitivarea aprecierilor morale asupra persoanelor și conduitelor: verdictul moral ajunge să depindă și de *context*, nu numai de actele sau intențiile aflate sub examinare.

În cele ce urmează, voi încerca să schițez un concept analog, acela de *noroc politic*, ce mi se pare deosebit de util pentru analiza experienței politice și sociale comune. Nagel însuși face aluzie la viața politică, atunci cînd discută norocul circumstanțial; dar el are în vedere norocul *moral* (ce poate apărea în anumite împrejurări *politice*), și nu norocul politic propriu-zis. Şi totuși se poate vorbi, în mod distinct, și de noroc politic. Prin analogie cu cel dintîi, deja consacrat, acesta din urmă poate fi definit astfel: *norocul politic constă în dependența aprecierii politice a conduitelor și actorilor politici de împrejurări sau caracteristici care nu decurg din voința, intențiile sau trăsăturile (pozitive ori negative) ale acestora, nici din meritele sau culpele lor*; *ci decurg în esență din situații sau realități „accidentale", adică necorelate principial cu aprecierile respective.* Spre exemplu, armata sovietică primește totdeauna o apreciere politică pozitivă pentru contribuția decisivă la eliberarea estului și centrului Europei de sub ocupația nazistă. Însă este limpede că acțiunile acesteia (ordonate de Stalin) nu plecau din intenția de a face sacrificii pentru libertatea și binele națiunilor din aceste părți ale Europei, ci din interese specifice ale URSS (interese cum ar fi: distrugerea definitivă a *Wehrmacht*-ului, ocuparea Germaniei, schimbarea regimului politic din această țară și recuperarea unor mari despăgubiri de război). Faptul că aceste interese sovietice dictau acțiuni care au avut drept efect eliberarea estului și centrului Europei este, din punctul de vedere al intențiilor și voinței URSS, complet accidental: așadar, calitatea politică pozitivă de „eliberator" a soldatului sovietic este rezultatul unui noroc politic – ea nu decurge decît dintr-o coincidență întîmplătoare între cerințele implicate de interesele proprii ale URSS și cerințele eliberării teritoriului central și est-european. Dacă interesele URSS ar fi cerut, în 1944, o înțelegere cu Hitler și, în cadrul acesteia, menținerea ocupației germane a acestor teritorii, Stalin ar fi acceptat desigur și această soluție (așa cum a acceptat și alte înțelegeri cu nazismul) – caz în care armata

sovietică nu ar mai fi dobîndit calificativul de „eliberatoare" a centrului și estului european. Soldatul sovietic a ajuns „eliberator" al acestor teritorii doar din întîmplare. Rusofobii vor pretinde totuși că în acțiunile lui Stalin nimic nu era întîmplător, intenția acestuia fiind extinderea dominației sovietice în această parte a lumii. O atare interpretare s-ar baza însă pe o confuzie: în 1944, scopul principal al URSS era învingerea lui Hitler și obținerea unor despăgubiri cît mai mari; faptul că, urmărind acest scop, a putut să atingă și alt scop, cel al sovietizării, a fost un noroc politic și militar (sau, cum susțin unii, a fost efectul unei greșeli politice istorice a lui Roosevelt, care a refuzat să combine strategia militară antinazistă cu una politică, antisovietică).

Exemplul de mai sus va place multora (și, eventual, va displace rușilor); iată însă și un alt exemplu, care va place rușilor (și va scandaliza, poate, pe alții). Anglia și SUA sunt percepute și apreciate politic ca „salvatoarele URSS", datorită imenselor ajutoare economice și militare acordate acesteia după 22 iunie 1941 (se speculează, adesea, că statul sovietic nu ar fi putut rezista naziștilor fără acest ajutor). Totuși, este limpede că nici Anglia, nici SUA nu considerau URSS un stat prieten și nu urmăreau să se sacrifice (financiar, economic, militar) pentru acest stat. Ajutorul acordat URSS era dictat în primul rînd de *interesele proprii* ale acestor state: evitarea succesului militar al lui Hitler (care i-ar fi rezervat acestuia uriașele resurse de pe teritoriul sovietic) și diminuarea masivă a capacității sale de a acționa în Apus (sau chiar de a ocupa Anglia, performanță ce ar fi putut deveni mult mai ușor de atins după o victorie definitivă asupra lui Stalin). Că aceste interese dictau susținerea masivă a armatei sovietice a fost o întîmplare, un *noroc politic*; nu salvarea URSS, ci înfrîngerea nazismului era obiectivul real al alianței anglo-americane, astfel că meritul de a fi salvat statul sovietic apărea doar în mod accidental. O ipoteză contrafactuală poate, cred, clarifica acest lucru: dacă, spre exemplu, nu Germania fascistă, ci China ar fi atacat URSS, și dacă acest conflict ar fi fost unul pur „asiatic", este puțin probabil ca Anglia lui Churchill și America izolaționistă să fi intervenit pentru salvarea URSS. Sau, dacă ar fi făcut-o, motivele ar fi fost de ordin geopolitic: nu dorința de salva statul sovietic, ca atare, ci teama de excesiva amplificare a puterii economice și militare a Chinei ar fi motivat intervenția. Așadar, că Anglia și SUA pot fi apreciate pozitiv ca „salvatoare ale URSS" este un noroc politic, și nu un merit politic intrinsec.

Cele două exemple menționate clarifică suficient ideea de noroc politic, iar justificarea ei poate conține și un ingredient kantian. Conform intuițiilor lui Kant, dacă binele sau acțiunea pozitivă este rezultatul unor simple înclinații, imbolduri

sau interese, nu ne aflăm într-o situație morală exemplară (care ar presupune ca binele să fie determinat de datoria morală, nu de înclinații); în mod analog, dacă binele politic este rezultatul unei acțiuni interesate, nu ne aflăm într-o situație exemplară de aplicare a unor principii și valori călăuzitoare, ci într-una de noroc politic. O situație politică exemplară ar presupune ca acțiunea pozitivă (de „eliberare" a unor state ocupate militar sau de „salvare" prin acordarea de ajutor economic și militar) să fie efectul direct al asumării unei obligații politice universale (de a ajuta sau salva); cînd acest lucru nu se întîmplă, iar acțiunea politic bună este de fapt efectul urmăririi unor interese proprii (așa cum este cazul în cele două instanțe evocate mai sus), avem doar un caz de noroc politic. Așa cum cel care ajută pe altcineva din milă (iar nu din conștiința datoriei de a ajuta) are norocul de a fi făcut o acțiune pozitivă, dar nu poate fi un exemplu moral pur (deoarece nu este condus de simțul datoriei, ci de imbolduri), nici statul care ajută un alt stat împins de interese proprii nu poate fi considerat a fi acționat exemplar; acțiunea sa pozitivă apare dintr-o întîmplare (aceea că interesele proprii coincid cu cele ale statului care are nevoie de ajutor).

Cazuri și mai interesante de noroc politic circumstanțial pot apărea la o analiză atentă a regimurilor politice. În cazul multor comunităţi şi culturi politice, nu putem înţelege evoluţiile caracteristice fără a ne raporta la anumite circumstanțe *norocoase* sau *nenorocoase.* Aşa stau lucrurile, de pildă, cu societatea germană a secolului trecut, pentru care moștenirea politică modernă (autoritarismul, militarismul, antiliberalismul) a constituit o grea povară, adică un mare nenoroc, responsabil în mare parte de dezastrele politice la care a ajuns Germania în 1918 și în 1945. Dimpotrivă, există comunități ce moștenesc o situație favorabilă păcii sociale, interacțiunii cooperative și democrației; asemenea situaţii, în care lipsesc unii factori perturbatori sau maligni – cum sunt conflicte grave de interese, tradiţii politice inadecvate, penurii cu efecte distructive etc. – pot fi considerate cazuri de noroc politic. Cea mai bună argumentare în favoarea conceptului de noroc politic ar fi, aici, analiza mai detaliată a unui asemenea caz. În cele ce urmează, voi schiţa elementele generale ale unei asemenea analize.

Geneza şi dezvoltarea Statelor Unite ale Americii ne oferă un foarte bun exemplu de ceea ce s-ar putea numi noroc politic circumstanţial. SUA beneficiază în general de o excelentă apreciere politică, aceea a unui model de comunitate responsabilă, activă, progresistă şi democratică. Aprecierea în cauză nu este deloc gratuită, dar, în mare măsură, ea se justifică prin norocul politic de care s-a bucurat societatea americană. În ce anume a constat *norocul* american? În primul rînd, în condiţiile favorabile prime în care a început dezvoltarea SUA ca stat.

Absenţa societăţii de status

Faptul că SUA nu au avut un trecut medieval a reprezentat un imens avantaj social şi politic. Absenţa structurii de status, a ierarhiilor prestabilite, a mentalităţilor de castă a condus la un egalitarism specific. Nu egalitarismul Stîngii utopice, care presupune că datoria statului este de a nivela bunăstarea; ci egalitarismul politic şi moral, care pleacă de la ideea că toţi oamenii au aceeaşi îndreptăţire de a participa şi a se manifesta, egalitarism care exclude rezervarea pentru o elită sau alta a ceea ce este important (din punct de vedere social). Principiul acestui egalitarism este deci: nimic nu este rezervat pentru anumiţi oameni; oricine poate, prin eforturi proprii, să ajungă acolo unde este de dorit să se ajungă. Adevărul însuşi are caracter public, adică, aşa cum sublinia filosoful Charles Pierce, este „ceva de care orice persoană ar ajunge să fie convinsă dacă şi-ar duce investigaţia destul de departe”[2]. Aşa cum succesul nu este rezervat pentru unii, ci accesibil tuturor, adevărul este şi el accesibil; inclusiv adevărul politic, deci. De aici concluzia că nu există o înţelepciune politică care ar fi apanajul unei elite: soluţiile optime, din viaţa publică, sunt accesibile tuturor. Oricare cetăţean poate să le descopere şi să le reprezinte, ca atare oricare cetăţean poate participa benefic la viaţa comunităţii.

Constituite aşa cum se ştie, din oameni hotărâţi să-şi fructifice şansa într-un climat de libertate, comunităţile americane au plecat de la principiul că toate persoanele sunt egale: toate îşi încearcă norocul, îşi caută şansa, încearcă să găsească şi exploateze oportunităţile. Acesta este elementul definitoriu, şi nu status-ul (reprezentat de naştere, avere, cultură, „har”). Individul (în viziunea americană) este un explorator, un aventurier, un gambler chiar, care se defineşte prin întreprinderea sa, iar nu prin status (nu prin apartenenţa la o elită socială, intelectuală sau politică).

Încrederea în individ

Convingerea fondatoare, pentru americani, nu era numai aceea că fiecare are dreptul să participe, dar şi că fiecare poate participa: *inclusivismul* (opus exclusivismului din societăţile marcate de tradiţii). Constituit prin includerea tuturor (cu excepţia sclavilor şi a femeilor, considerate pe atunci aproape pretutindeni în afara jocului politic), societatea americană n-a avut de luptat cu obsesia că unii trebuie excluşi. „Cine să fie inclus?” (cine este competent să participe la conducere), întrebare obsedantă în societatea de status, nu este o temă („*it's not an issue*”) într-o societate ca aceea americană, născută prin includerea tuturor, prin asociere. Încrederea

[2] CHARLES S. PIERCE, într-o scrisoare din 1908, în vol. *Semnificaţie şi acţiune*, Bucureşti, Humanitas, 1990, p. 247.

în individ a condus la *încrederea în asociaţii libere* (reuniri ale indivizilor), atât de pregnant descrisă de Alexis de Tocqueville, în celebra sa *Democraţie în America*, şi nu în entităţi organice (ca în cazul conservatorismului continental).

Absenţa puterii centralizate, cu tendinţe absolutiste, abuzive

Toate statele moderne (aproape) au avut de construit democraţia (dispersarea puterii în rîndurile întregii populaţii) prin confruntare cu Leviathanul premodern (dacă este să folosim terminologia lui Hobbes pentru a ne referi la statul centralizat, care monopoliza puterea); şansa americană a fost că, în Lumea Nouă, nu a fost nevoie să se cîştige prin luptă înfruntarea cu acest monstru politic. Problema americană nu era „cum poate fi învins Leviathanul?" astfel ca să putem trăi liberi, ci care sunt regulile pentru o convieţuire care lasă fiecăruia şansa de a căuta ceea ce vrea. De aici, slaba influenţă a paternalismului (atît de activ şi de influent în Germania modernă, bunăoară), paternalism la care voi reveni mai jos.

Încrederea în reguli

Tendinţa de a acorda încredere regulilor şi de a fonda viaţa publică pe ele este specific modernă, şi ea este definitorie de la Locke încoace, căci John Locke a prezentat viaţa politică civilizată ca *viaţă bazată pe reguli*. De aici porneşte şi încrederea neobişnuită în Constituţie, tipică americanilor:

> Americanii au fost singurul popor occidental care au făcut din constituţionalism o adevărată religie, iar din ordinul judecătoresc un ordin religios, conferindu-le ambelor un nimb de cucernicie [sfinţenie, mai corect – nota mea, A. P. I.]. (Commager)[3]

Încrederea în instituţii

Instituțiile, care, conform interpretărilor filosofice contemporane, nu sunt decît sisteme de reguli, au jucat totdeauna un rol proeminent în SUA; ilustrația optimă este extraordinara dezvoltare şi influenţă a justiţiei:

> Americanii au fost singura dintre naţiunile occidentale care au făcut din curţile de justiţie arbitrii supremi ai dezbaterilor politice şi au lăsat probleme importante de interes public pe seama hazardului unor procese particulare. În plin război civil, dreptul preşedintelui de a lupta împotriva secesiunii şi a trădării a fost încredinţat puterii judecătoreşti şi a fost aprobat doar cu 5 voturi pentru şi 4 împotrivă; în anii depresiunii

[3] HENRY STEELE COMMAGER, *Spiritul american*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1998, p. 364.

> economice, dreptul instituirii impozitelor pe venit – pe care îl are orice națiune suverană – a fost respins; [...] Este imposibil de găsit ceva asemănător în alte părți [...]. (Commager)[4]

Nu este surprinzător faptul că nu va fi necesar să se insiste foarte mult asupra figurilor tutelare ale filosofiei politice americane (de tip academic), deoarece nu acestea au jucat rolul decisiv; nu teoreticienii, ci practicienii politicii au călăuzit evoluția SUA:

> Cei mai de seamă filosofi politici din istoria Republicii au fost aproape fără excepţie oameni de stat şi nu savanţi sau universitari. (Commager)[5]

Drept urmare, este mai important să se evidențieze *filosofia politică implicită* în politica şi spiritul public american, decît să se facă trimitere la „marile opere" şi „marii autori".

Pragmatismul

O confuzie trebuie prevenită. Despre America se spune adesea că ar fi o societate fondată pe principii, idealuri (Lincoln vorbea despre ea ca despre o comunitate politică „dedicated to the proposition that all men are created equal")[6]; o societate fondată explicit pe valori și ideologii (Lipset). De unde şi imaginea schițată de Allan Bloom:

> America is actually nothing but a great stage on which theories have been played as tragedy and comedy. This is a regime founded by philosophers and their students. All the recalcitrant matter of the historical *is* gave way here before the practical and philosophical *ought to be* […]. Other people were autochtonous, deriving guidance from the gods of their various places. When they too decided to follow the principles we pioneered, they hobbled along awkwardly, unable to extricate themselves gracefully from their pasts (Allan Bloom)[7].

Aici este ceva adevărat, dar şi ceva greşit. Cultura politică americană este una *ideologică*, în sensul că ea nu s-a sprijinit pe *tradiţii*, pe *moşteniri* sociale ce trebuiau respectate, pe *fundaţii* străvechi ce modelau prezentul; ci pe idei şi principii, valori şi idealuri adoptate *from scratch*, printr-un consens public. Dar aceasta nu înseamnă că fundamentul ideologic şi tendinţele moraliste au rupt

---

[4] *Ibidem*, p. 365.
[5] *Ibidem*, p. 348.
[6] *Apud* DONALD W. LIVINGSTON, *Philosophical Melancholy and Delirium*, The University of Chicago Press, 1998, p. 376.
[7] *Ibidem*.

politica americană de realitate. Dimpotrivă: ceea ce e specific este tocmai amestecul original de moralism şi pragmatism.

Ideologică, moralistă, politica americană este, în acelaşi timp, fondată pe *pragmatism*. Nu numai pe filosofia pragmatistă (produs intelectual tipic american), ci şi (ceea ce este mai profund) pe o atitudine pragmatistă generală: acea atitudine care te împiedică să iei ideile sau principiile drept realitate, să confunzi ceea ce ar trebui să fie cu ceea ce este, sau să dai ideilor şi valorilor o existenţă de sine stătătoare. Căci (conform pragmatismului) ideile şi valorile nu sunt decât propria lor *cash value* (valoare lor în numerar, adică ceea ce poţi efectiv face cu ele).

De aici, refuzul de a confunda morala cu politica, refuzul maniheismului, al obsesiei de a privi totul prin prisma opoziţiei fatale *bine-rău*:

> Înainte de a putea începe să te gîndeşti la politică, trebuie să renunţi la ideea că există un război între buni şi răi… Căci dacă politica este doar un război de gherilă între corupţi şi incoruptibili, atunci profesiunea de om de stat nu este în serviciul oamenilor, ci este un teren de testare a moralităţii. (Walter Lippmann)[8]

Consecinţa cea mai gravă a maniheismului (atît de vizibilă în România, de exemplu) este că ideile şi soluţiile nu mai sunt judecate după valoarea intrinsecă, ci după *originea* lor (după un anumit *status* de care se bucură): dacă vin de la „cei buni" sunt automat bune, dacă vin de la „cei răi" sunt automat rele. Astfel, dezbaterea publică se blochează într-o confruntare de prejudecăţi şi de clanuri („cei buni" susţin doar ce vine de la ei, „cei răi" doar ce le aparţine). Mai mult, dacă tot ce este bun vine de la «cei buni», tot ceea ce este important trebuie să fie în mîinile „celor buni", pentru ca ei să poată lua deciziile bune (ce provin numai de la ei); în aceste condiţii, cum se mai poate preveni *concentrarea puterii*, pericol capital pentru democraţie? La polul opus, obsesia americană pentru prevenirea concentrării puterii a împiedicat instalarea maniheismului şi invers.

Secretul succesului democraţiei americane: evitarea paternalismului

O consecinţă esenţială a absenţei tradiţiei absolutiste este absenţa spiritului paternalist. „Secretul succesului" democraţiei americane (dacă există un asemenea «secret») este absenţa paternalismului. De la educaţia copilului, laborator al vieţii sociale (Lakoff),[9] unde spiritul călăuzitor este „ajută-te singur", la viaţa publică, unde apare ca fiind de neconceput ca un adult să fie „călăuzit părinteşte" (mentorat) de alt adult, în societatea americană paternalismul este repudiat.

---

[8] *Apud* HENRY STEELE COMMAGER, *op. cit*., p. 322.

[9] GEORGE LAKOFF, *Moral Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

Paternalismul este compromis pe următoarele temeiuri (argumentate de pragmatism):

a) nu există un depozitar al Binelui, nimeni nu are monopolul Binelui (aşa cum se crede în societăţile de status, unde cei aflaţi sus pe scara ierarhică sunt priviți drept depozitarii Binelui şi Adevărului);

b) failibilism (oricine poate greşi, deci nimeni nu are autoritatea apriori asupra celorlalţi);

c) egalitarism[10];

d) caracterul public al adevărului[11].

Dacă am lăsa loc „intuiţiilor" (deci adevărului privat, fruct al „genialităţii" unor „aleşi"), crede pragmatismul american, am lăsa de fapt loc unei dictaturi orgolioase şi obtuze: „fiecare dintre noi se va considera un mic profet" (Pierce),[12] fiind de fapt „o victimă neghioabă a propriei mărginiri" (Pierce)[13].

Respingerea paternalismului este victoria democraţiei. Democraţia depinde de estomparea paternalismului: cîtă vreme subzistă paternalismul, nu poate trăi democraţia. Ştiind că „nici o minte nu poate face un pas fără ajutorul altora"[14], spiritul american crede în politica înţeleasă ca activitate de grup, de cooperare, deci în *politica implicării tuturor*, nu în politica înţeleasă ca aplicare a unor adevăruri nobile furnizate de nişte „aleşi". Politica implicării tuturor nu e altceva decît politica democratică.

În societăți cum este cea românească, democraţia nu se înrădăcinează intelectual din cauza paternalismului subiacent viziunilor noastre. Auzim mereu spunîndu-se că masele nu-s pregătite pentru democraţie (lumea bună dă din cap aprobator, cu înţeles!), că ele nu-şi merită elitele (adică nu le urmează fără crîcnet, aşa cum ar trebui! – obsesie de status şi paternalistă), că omul obişnuit e prost (*stupid people!*) sau primitiv (nu vrea decât „să se ghiftuiască", aşa cum decretează pseudoanaliștii politici autohtoni), că „s-au pierdut reperele şi ierarhiile", adică: *anumite* repere (puncte de vedere canonice, reprezentate de anumite figuri binecunoscute) nu-s respectate cu sfinţenie, *anumiţi* oameni nu sunt ascultaţi cu religiozitate, ba chiar (culmea sacrilegiului!) sunt criticaţi etc.

Democraţia ca proces de căutare şi ca permanentă activitate de experimentare practică

Un aspect al vieţii politice epurate de paternalism este şi caracterul ei „experimentalist", argumentat temeinic încă de J. S. Mill. Experimentalismul

---

[10] CHARLES S. PEIRCE, *Semnificaţie şi acţiune*, p. 247.
[11] *Ibidem*, pp. 69, 247-248.
[12] *Ibidem*, p. 247.
[13] *Ibidem*, p. 248.
[14] *Ibidem*, p. 261.

înseamnă, aici, accentul pe *căutare*, pe procedurile de *încercare şi eroare*, nu pe *ideal* (adică nu pe convingerea că optimul este deja găsit, de către «cei buni», chiar dacă «cei răi» nu permit aplicarea lui).

La noi, unde acest experimentalism lipseşte, problema democraţiei este frecvent greşit pusă: „asigură ea soluţia optimă?"; „duce la adevăr?"; „aduce ea la putere cei mai buni oameni?". Eroarea ascunsă în aceste interogaţii precumpănitor retorice a fost evidenţiată de Karl Popper[15], dar ea este în genere trecută cu vederea.

Dar democraţia nu este o cale spre fericire sau mîntuire, spre soluţii ideale; ci un *mecanism de căutare* a soluţiilor – avansare de soluţii tentative, judecare critică a lor pe bază de dezbatere. Ea nu este algoritm de producere a adevărului politic, ci doar un mecanism de eliminare a erorilor.

Problema nu este „cine trebuie să conducă?" (sublinia chiar Popper) sau „care este punctul de vedere corect?" – (căci prin acestea se instalează paternalismul: dacă s-a adjudecat deja soluţia corectă, nimeni nu are voie să aibe alte păreri, toţi trebuie să o aplice); ci cum trebuie probate soluţiile, cum trebuie eliminaţi conducătorii inacceptabili, cum trebuie respinse alternativele deja compromise.

Experienţa americană pledează pentru această interpretare: democraţia este un tip de experimentare a soluţiilor la problemele vieţii publice, iar în această experimentare rolul central revine nu numai parlamentarismului sau dezbaterii publice, ci şi (mai ales) Justiţiei.

De ce acest lucru este aşa important? În comparaţie cu politica, justiţia este mai puţin vulnerabilă la populism, prejudecăţi curente, opinia dominantă, cinismul ideii „învingătorul are totdeauna dreptate"; ea trebuie să justifice deciziile sale în mod obiectiv, imparţial; ca atare, deciziile juridice (conform faimosului slogan „the decision will be given in Court") sunt rezultate experimentale ale unui proces de căutare comunitar (din cadrul comunităţii jurişţilor), în mare măsură asemănătoare cu cele ştiinţifice (rezultat al unui proces de căutare epistemic, din comunitatea ştiinţifică). Ideea nu este că deciziile juridice ar fi „ştiinţifice", ci numai că ele sunt rezultatul unui proces parţial cumulativ, parţial „revoluţionar", de căutare sistematică, instituţionalizată, deci controlată sub aspectul validităţii, şi nu simplu rezultat al luptei politice şi al faptului că „învingătorul are totdeauna dreptate".

Un exemplu paradigmatic: căutarea raportului adecvat dintre Drepturi şi Binele public

Problema fundamentală a politicii contemporane este următoarea: statul va trebui să apere drepturile individuale şi atît (interpretare minimală, specifică liberalismului radical), deci este pur „protectiv"; sau trebuie să intervină

[15] Mai ales în *Societatea deschisă și dușmanii săi*.

„constructiv", limitînd anumite libertăţi de acţiune, pentru promovarea Binelui public? Aici, democraţia nu are un răspuns prestabilit, filosofii nu cad la consens, „elitele" nu reuşesc să dea o soluţie. Ce este de făcut? Laboratorul politic american funcţionează neîntrerupt: justiţia produce decizii exemplare, care sunt imitate şi ulterior reconsiderate, într-o neobosită sforţare de a nuanţa, modela şi rezolva.

Democraţia presupune şi *garantarea drepturilor*, dar şi *asigurarea libertăţii de auto-guvernare*. Conform lui Michael Sandel (celebrul filosof politic american ale cărui idei vor fi invocate mai jos), concepţia liberală (apărată însă mai des de partidul republican!) insistă pe prima idee, cea republicană (reprezentată de partidul democrat, deci oamenii cu vederi „liberale") pe cea de-a doua.[16]

O decizie pur filosofică n-a fost atinsă (şi, probabil, nici nu va fi), iar «elitele» (politice şi mediatice) îşi urmează neîntrerupt „cearta". Ce este de făcut? În alte părţi, nu mare lucru; în America, justiţia intră însă în acţiune.

În faimoasa speţă *Lochner contra New York* (1905), este invalidată o lege ce interzicea folosirea brutarilor mai mult de 60 de ore pe săptămână (deşi contractul de muncă o permitea). Căci, a argumentat Curtea Supremă,

> Dreptul general de a face un contract cu privire la afacerile proprii este parte a libertăţii individului protejate de cel de-al 14-lea Amendament[17].

Altfel spus, angajatorul şi angajatul au dreptul de a-şi fixa contractul cum vor, iar statul nu are dreptul de a interveni (în spirit paternalist, pentru a-l proteja pe angajat, sau în spiritul unui presupus Bine public), căci ar încălca drepturile (de a contracta) ale oamenilor. Acest lucru va fi valabil chiar dacă opinia publică majoritară ar considera că intervenţia de stat ar fi spre Binele public: nici Binele public nu are, însă, prioritate asupra drepturilor individuale (care sunt *trumps*, adică atuuri: bat orice altceva). Aici, deci concepţia liberală minimalistă a avut cîştig de cauză.

În 1937, însă, în faimoasa speţă *West Coast Hotel Co. contra Parrish*, Curtea a aprobat impunerea unui salariu minim pentru o angajată, restrîngînd astfel dreptul de contractare. Justificarea a fost nu bunăstarea angajatului, ci tocmai libertatea lui. Judecătorul Charles Evans Hughes a spus:

> Constituţia nu vorbeşte de libertatea de contractare. Ea vorbeşte de libertate şi interzice privarea de aceasta fără cuvenita procedură juridică (*due process*)[18].

Pe scurt, justiţia a decis că în cazul unor contracte ca acela în cauză libertatea uneia din părţi (angajatul) este afectată de situaţia ei specifică (de

---

[16] MICHAEL J. SANDEL, *Democracy's Discontent*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, p. 27.

[17] *Ibidem*, p. 41.

[18] *Ibidem*, p. 42.

penurie gravă), iar contractul nu mai reprezintă realmente interesele acesteia. Dat fiind faptul că aici „capacitatea de negociere a femeilor este relativ slabă şi ele sunt victime uşoare ale celor ce vor să profite de circumstanţele lor dificile”[19], se impune apărarea libertăţii lor de negociere şi acţiune prin impunerea unor niveluri minime de salarizare.

Din punctul de vedere al concepţiei liberale (minimaliste), am avea aici de-a face cu o încălcare a drepturilor de liberă contractare, cu o imixtiune nelegitimă a statului în treburile persoanelor adulte, fie în numele unei opinii majoritare despre ce este drept sau oportun (caz în care cădem în tirania majorităţii), fie în numele intereselor speciale ale angajaţilor, caz în care statul nu mai este neutru faţă de toţi cetăţenii săi. În acest sens, am avea de-a face cu o denaturare a democraţiei. Dimpotrivă, concepţia republicană insistă că, intervenind pentru a apăra capacitatea de negociere a angajaţilor, statul le restituie libertatea de acţiune[20]. În acest sens, intervenţia sa ar fi în favoarea democraţiei căci, aşa cum argumenta Roosevelt în 1944,

> adevărata libertate individuală nu poate exista fără securitate economică şi independenţă. Oamenii foarte nevoiaşi nu sunt oameni liberi[21].

De altfel, Roosevelt vedea în lipsa de independenţă şi securitate chiar cauza prăbuşirii unor regimuri democratice:

> Democraţia a dispărut pentru multe alte naţiuni mari, nu pentru că oamenii acestor naţiuni nu iubeau democraţia, ci pentru că nu mai puteau suporta şomajul, nesiguranţa zilei de mîine, vederea copiilor înfometaţi, faptul că erau cu totul neajutoraţi în faţa confuziei şi a slăbiciunii unui guvern fără conducător. Au preferat, aşadar, în disperare de cauză, să-şi sacrifice libertatea, nădăjduind că vor avea, în sfîrşit, ceva de mâncare. Noi, în America, ştim că propriile noastre instituţii democratice pot fi menţinute şi că li se poate asigura funcţionarea. Însă, dacă dorim să le păstrăm, trebuie... să dovedim că activităţile practice ale guvernului democratic sunt tot atît de importante ca datoria sa de a asigura securitatea naţiunii[22].

Concepţia liberală radicală va aduce aici acuzaţii de paternalism. Concepţia republicană va răspunde că nu este vorba de o grijă a statului pentru bunăstarea celor foarte nevoiaşi, ci de grija sa pentru asigurarea libertăţii lor de acţiune, contractare etc.

În societăți cum este cea românească, această distincţie nu se înţelege, pe de o parte pentru că liderii de opinie tind să preia un libertarianism fanatic (nimic altceva nu este de făcut decît aplicarea regulilor minimale ale jocului) dar şi pentru că nu se doreşte implicarea tuturor (deci nici asigurarea libertăţii tuturor). Se crede încă în „aleşi”, care ar trebui să dirijeze masele. *Dirijismul*, ca mentalitate, este departe de a

---

[19] *Ibidem*, p. 42.
[20] *Ibidem*, p. 51.
[21] *Apud* MICHAEL J. SANDEL, *op. cit*., p. 51.
[22] F. D. ROOSEVELT, *Fireside Chat*, fragment, *apud* H. S. Commager, *op. cit.*, p. 344.

fi murit; numai că nu se mai exaltă dirijarea de către Partidul Comunist, ci dirijarea de către „repere", de către intelectualii „cu har" (este semnificativ că doar în culturi ca a noastră se mai vorbeşte de „har" – o noțiune ce aparține altor epoci mentale).

Dimpotrivă, în America argumentul legiferării în favoarea celor privaţi de autonomie a găsit un puternic sprijin, pentru că acolo este adînc înrădăcinată ideea că democraţia presupune ca toţi să poată *participa* şi să fie *independenţi*. Este deci falsă ideea că intervenţia statului în societatea americană ar fi expresia exclusivă a tiraniei majorităţii (celor nevoiaşi), a paternalismului sau a „culturii dependenţei" (obişnuinţa oamenilor de a trăi pe spinarea altora sau a statului). Ea este (cel puţin parţial) şi expresia preocupării pentru libertate.

Acest lucru este cît se poate de vizibil în contribuţia judecătorului Louis D. Brandeis, „a cărei primă preocupare nu era nici aceea pentru consensul perfect, nici aceea de a asigura dreptatea distributivă, ci formarea de cetăţeni capabili să se autoguverneze"[23]. Problema lui Brandeis era concentrată în întrebarea:

> Poate oare vreun om să fie realmente liber dacă el este în permanent pericol de a deveni dependent, în ce priveşte propria sa subzistenţă, de altcineva sau altceva decît propriile calităţi şi propria comportare?[24]

Democraţia ar presupune, aşadar, nu simpla garantare a drepturilor (prin minimizarea intervenţiilor statale), ci asigurarea libertăţii, a independenţei (ca şi capacitate de autoguvernare) prin asistarea celor ce nu beneficiază de condiţiile necesare dezvoltării acestei capacităţi.

Ce concluzie se poate trage de aici? Concluzia este că sistemul american de dezbatere juridică a problemelor politice, care a permis confruntarea viziunilor liberală şi republicană, a constituit şi constituie un extraordinar *motor de căutare* a sensului optim al democraţiei. Este, poate, cea mai importantă contribuţie a filosofiei politice americane la dezvoltarea democraţiei.

Absența societății de status, a paternalismului, pragmatismul, individualismul, și experimentalismul sunt, așadar, trăsături definitorii ale contextului social și politic american. Ele decurg mai puțin din opțiuni deliberate, și mai mult din particularitățile genezei comunității din Lumea nouă, alcătuită prin imigrare și colonizare treptată a teritoriilor, în absența unei puteri politice coordonatoare nemijlocit prezente. În cadrul creat de aceste particularități, elementele politice pozitive elogiate (responsabilitatea, civismul, activismul, individualismul, asociaționismul, pragmatismul, experimentalismul, egalitarismul, spiritul democratic) nu erau decît reacții raționale la context. Or, cînd avem de-a face cu un

---

[23] *Apud* MICHAEL J. SANDEL, *op. cit*., p. 213.
[24] *Ibidem*, p. 212.

context în care cerințele implicate de propriile interese coincid cu cele principiale (privind Binele politic), este vorba (conform supozițiilor de mai sus) de o situație clară de *noroc politic circumstanțial*. Pentru fiecare american în parte, dar și pentru comunitate în ansamblu, a trăi într-un mediu care, prin particularitățile sale, favorizează și provoacă conduite politice exemplare (responsabile, pragmatice, de tip democratic), înseamnă a beneficia de noroc, exact așa cum, pentru germani și societatea germană, a trăi într-un mediu autoritarist, paternalist, antiliberal și nedemocratic constituia (în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea) un mare nenoroc. Pentru americanul secolelor al XVIII-lea sau al XIX-lea, a adopta paternalismul (printre albi) sau o atitudine de status, a nu fi individualist sau a nu fi experimentalist, era aproape imposibil și, în orice caz, ineficace, deoarece mediul ambiant nu oferea condiții favorabile unui asemenea amestec de atitudini. Dimpotrivă, a adopta atitudinile opuse celor enumerate era aproape inevitabil, deoarece era adecvat la context, și productiv. A nu aștepta ajutor paternalist (de la o autoritate statală), a te baza pe propriile forțe, a te asocia pentru atingerea unor obiective imediate, a experimenta (în condițiile absenței unor cadre seculare, bine fixate), a reacționa pragmatic nu erau decît reacții raționale, normale, în ambianța dată. Drept urmare, binele politic (ilustrat de pragmatism, egalitarism, individualism și experimentalism) devenea o opțiune corespunzătoare intereselor raționale ale individului și comunității. Tocmai această coincidență între ceea ce era convenabil rațional (în contextul social dat, al lumii noi) și ceea ce este politic pozitiv constituie miezul norocului politic american. Atuurile politice ale societății de pe continentul nord-american apar astfel ca efecte ale șansei, mai curînd decît ca opțiuni deliberate, făcute în condiții de deplină libertate de alegere.

THE CONCEPT OF POLITICAL LUCK

Summary

The aim of this paper is to provide a sketch for the concept of *political luck*. By analogy with the well-known concept of moral luck, I shall try to show that political assessments are sometimes dependent upon factors that are beyond political control of the actors who are praised or condemned for their initiatives. Two cases in point are the following: the praise of the Red Army (for having "freed" Central and Eastern Europe in 1944-1945) and the praise of the Anglo-American alliance (for having "saved" the USSR through economic and military help in 1942-1944). I am also trying to give an example of circumstantial political luck.

DOCTRINA ATACURILOR PREVENTIVE, ÎNTRE CUTUMĂ ŞI CODIFICARE NORMATIVĂ INTERNAŢIONALĂ

FILON MORAR

Strategia Naţională de Securitate (SNS) a SUA, definită de administraţia Bush în septembrie 2002, la un an după atacurile de la 11 septembrie, înzestrează politica externă americană cu un nou instrument, pe care îl aşază cu drept deplin în panoplia acţiunilor internaţionale ale Washingtonului: acţiunile preventive (*pre-emptive actions*). SUA şi-au autoconferit acest drept de a acţiona împotriva teroriştilor sau dictatorilor care le ameninţă şi nu au ezitat să aplice noua doctrină în Irak, în martie 2003.

Lipsa de fundamentare juridică în actualul drept internaţional public şi absenţa codificării în norme internaţionale general convenite sunt însoţite însă de realitatea precedentelor istorice care au instituit o cutumă a acţiunilor preventive, e drept, limitată ca amploare. Noile tipuri de ameninţări teroriste şi „democratizarea" accesului la tehnologii cu potenţial de distrugere în masă par să justifice, după unii, adaptarea sistemului juridic internaţional şi recunoaşterea dreptului la autoapărare prin acţiuni preventive când ameninţările sunt considerate iminente şi generatoare de consecinţe grave.

Care sunt însă consecinţele asupra ordinii internaţionale, în condiţiile în care planează ambiguităţi asupra criteriilor care să legitimeze astfel de intervenţii? Vom asista la o recrudescenţă şi la o răspândire a acţiunilor preventive prin utilizarea lor şi de către alte state? Sau acestea vor avea doar un caracter excepţional, fiind utilizate ca ultima ratio şi devenind apanajul exclusiv al unicei superputeri mondiale? Va exista o convenţie sau un acord internaţional care să evite proliferarea acestor acţiuni anticipative de autoapărare în mod arbitrar şi abuziv prin reglementarea neechivocă a regulilor acestui joc? Sau practica şi cutuma vor crea în timp legea?

Definiţia din SNS a SUA dată acţiunilor preventive poate fi rezumată astfel: acţiuni anticipative de autoapărare prin care se urmăreşte eliminarea unei ameninţări judecate drept iminente şi grave înainte ca aceasta să se fi materializat[1]. Altfel spus, judecarea drept apropiată a unui atac poate declanşa o replică înaintea anticipatei lovituri.

---

[1] Capitolul V al Strategiei Naţionale de Securitate a SUA, 20 septembrie 2002.

Traducerea în română a termenului *pre-emptive action* ridică unele probleme. Dreptul de preempţiune şi, prin urmare, acţiunea preemptivă sunt noţiuni juridice în dreptul român, în special în cel civil şi comercial, care descriu situaţia în care o persoană deţine prioritar, în faţa tuturor celorlalţi, facultatea de a obţine un bun. Vom folosi astfel termenul de acţiuni preventive, deşi nu este cel mai potrivit, pentru că acţiunea de prevenire presupune încercarea de a preîntâmpina ca un fapt să aibă loc, dar nu presupune în mod necesar o ameninţare iminentă sau un atac armat, intrinsec în definiţia *pre-emptive action*.

Ceea ce pretinde doctrina acţiunilor preventive este că un stat, în speţă SUA, are dreptul să se apere dacă are percepţia unui atac care va fi îndreptat asupra sa. Echipa republicană a preşedintelui Bush care a conceput doctrina s-a gândit în principal la riscul enorm pe care îl prezintă dobândirea de către terorişti a unor arme de distrugere în masă, nucleare, biologice sau bacteriologice[2].

Alte state, precum Australia, Rusia, Israel şi Franţa, au anunţat, deschis sau voalat, în mod oficial, că vor recurge şi ele la acest instrument. Deşi a afirmat că nu este de acord cu acţiunile preventive, Putin a anunţat, în 2002, că Rusia îşi rezervă dreptul de a recurge la astfel de acţiuni dacă interesele ţării o impun, arătând cu degetul spre Georgia, republică independentă apropiată de Occident, acuzând-o că ar sprijini terorismul.

Sistemul legal internaţional a evoluat diferit în cazul utilizării forţei în conflictele armate şi a dreptului de a folosi forţa şi a purcede la război. Legile internaţionale în timpul unui conflict armat (*jus in bello*) au evoluat substanţial prin semnarea unor documente acceptate cvasiunanim de statele lumii. Protocolul de la Geneva din 1925 interzicea utilizarea armelor chimice, iar în 1977 Protocoalele adiţionale ale Convenţiei de la Geneva redefineau combatanţii şi ţintele militare legitime, recunoscând, în contextul decolonizării, forţele de gherilă drept combatanţi. Preocuparea crescândă pentru respectul drepturilor omului şi protejarea civililor în timpul conflictelor, dar şi răspunsurile la noile descoperiri ştiinţifice şi evoluţia tehnologiei militare care a făcut posibilă uciderea în masă au contribuit la această perfecţionare a legilor universale în timpul războiului. Spre deosebire de *jus in bello*, dreptul la deschiderea unui conflict (*jus ad bellum*) a evoluat mult mai lent, în principal din cauza temerilor de a genera abuzuri[3]. Doctrina acţiunilor preventive ţine de a doua categorie, pretinzând că oferă bazele unei intervenţii armate legitime, că fundamentează dreptul de a declanşa un război.

Carta ONU, redactată în mare parte de SUA în 1945, prevede în articolul 51 dreptul statelor membre ONU de a răspunde individual sau colectiv pentru a se

---

[2] Pentru o privire critică asupra doctrinei americane de securitate, în contextul administraţiei actuale din SUA, vezi NOAM CHOMSKY, *Hegemony or Survival. America's Quest for Global Dominance*, Henry Holt & Co, 2004, 304 p.

[3] TERENCE TAYLOR, „The End of Imminence", *The Washington Quarterly*, Autumn, 2004, pp. 57-58.

apăra în faţa unor atacuri armate. Limitările sunt însă multiple: trebuie să existe un atac armat anterior răspunsului, acest atac să fie operat de un stat (agresor), iar acţiunea de răspuns să aibă loc până când Consiliul de Securitate adoptă măsurile necesare pentru menţinerea păcii şi securităţii internaţionale.

În cazul atacării Afganistanului, *casus belli* a putut fi stabilit pe baza legăturii dintre Al Qaeda stabilită în Afganistan şi regimul taliban la putere în această ţară. Chiar şi în acest caz, nu o ţară era responsabilă pentru un atac pe care nu guvernul său îl plănuise şi îl operase, ci o grupare teroristă de pe teritoriul său, situaţie care nu este total acoperită de articolul 51 al Cartei ONU. Totuşi, majoritatea statelor lumii au recunoscut dreptul SUA de a ataca Afganistanul. Argumentul central al SUA în invadarea Irakului, dovedit ulterior nefondat, a fost tocmai legătura dintre un guvern tiranic suspectat că deţine arme de distrugere în masă şi aceeaşi organizaţie teroristă care lovise deja America printr-un atac neconvenţional. Astfel, administraţia Bush susţine că noile realităţi ale terorismului, neanticipate, fac necesară adaptarea practicii internaţionale.

Neoconservatorii susţin că este o chestiune de supravieţuire a unei civilizaţii vulnerabile şi fragilizate tocmai de deschiderea care o caracterizează. Este invocată şi responsabilitatea SUA faţă de proprii cetăţeni, dar şi, din postura de lider mondial, de a apăra modul de viaţă şi civilizaţia occidentală în faţa barbarismului[4]. Strategia Naţională de Securitate a SUA vede o confruntare asemănătoare polarizării din timpul Războiului Rece, de data asta între susţinătorii libertăţii şi democraţiei şi partizanii unei dezordini internaţionale a terorii. Tertium non datur! Fie eşti într-o tabără, fie în cealaltă, ambiguităţile nu sunt permise. Relaţiile internaţionale sunt dominate de o viziune maniheistă: există „un conflict între bine şi rău" în lume, afirma în iunie 2002 preşedintele american într-un discurs la Academia Militară Americană – West Point.

Condoleezza Rice, principala susţinătoare, alături de Rumsfeld şi Cheney, a doctrinei, afirma în octombrie 2002 că „istoria va judeca aspru orice lider sau naţiune care a văzut acest nor negru (i.e. regimul lui Saddam, n.n.) şi s-a complăcut într-o atitudine de aşteptare şi indecizie".

Oricum ai încerca să justifici *pre-emptive action*, rămâne deschisă problema satisfacerii principiului central din dreptul internaţional public privind proporţionalitatea răspunsului, care nu poate fi mai puternic în magnitudine decât acţiunea care l-a prilejuit. Dar cum ar putea fi posibil acest lucru când nu ai cum să cunoşti cu exactitate efectele unui potenţial atac care nu s-a produs şi care doar crezi că se va produce? În strategia americană invocată se susţine că „nu a existat niciodată o cerinţă legală sau morală potrivit căreia o ţară trebuie să aştepte să fie atacată înainte ca ea să poată să ia măsuri împotriva ameninţărilor la adresa existenţei ei".

---

[4] Capitolul IX al *Strategiei Naţionale de Securitate a SUA*, 20 septembrie 2002.

Tot Condoleezza Rice a avansat în acelaşi discurs, la Manhattan Institute of Policy Research, ideea legitimei apărări prin analogia cu situaţia în care „dacă ai un şarpe cu clopoţei în grădină nu aştepţi ca acesta să te atace, ci iei măsuri să te protejezi“. Raţionamentul face apel la bunul-simţ general şi la reacţia normală de autoapărare când sesizezi un pericol apropiat.

În plus, administraţia republicană afirmă că instrumentele tradiţionale ale doctrinelor de îndiguire (*containment*) sau descurajare (*deterrence*) nu se aplică în cazul teroriştilor. Cum să descurajezi pe cineva hotărât să se arunce în aer împreună cu cât mai mulţi „infideli“? Atacurile de la 11 septembrie au fost produse de teroriști fanatici care cunoşteau şi doreau consecinţele radicale ale acţiunilor lor. Nu s-au sinchisit de repercusiuni asupra lor, familiei sau statului lor. Nu ar folosi teroriştii arme de distrugere în masă dacă le-ar deţine pentru a ucide şi mai mulţi oameni? Cum poţi să te gândeşti la îndiguirea fenomenului decât prin acţiune? Descurajarea şi îndiguirea din timpul Războiului Rece nu funcţionează la cei ce vor să fie martiri şi care, pur şi simplu, nu sunt actori raţionali şi rezonabili, ceea ce îi face impredictibili. La limită, se poate aduce un argument de judecată *ex post*. Dacă cineva ar putea acţiona preventiv pentru a preîntâmpina apariţia unui rău considerabil, nu ar fi fost justificat să o facă în cazul unora ca Hitler sau Stalin, sau pentru a preîntâmpina situaţii ca genocidul din Ruanda din 1994 sau criza din Darfur?

Cu alte cuvinte, americanii şi alţii gata să îi urmeze afirmă că trăim într-o nouă paradigmă şi că avem nevoie de noi instrumente în relaţiile internaţionale. Prin urmare, politica invită juridicul să o urmeze, adică să încerce să se adapteze noilor realităţi şi să permită celor ce sunt aleşi să îşi apere cetăţenii în faţa teroriştilor să o facă eficient şi să aibă acoperire legală.

Atacurile preventive nu sunt o inovaţie americană sau a administraţiei Bush. Asemenea situaţii de autoapărare au fost consemnate în istoria relaţiilor internaţionale ca atacuri ce au loc înainte ca ameninţarea care le justifica să se fi materializat prin acţiuni agresive, cu consecinţe vizibile şi cuantificabile. Baza o constituie presupoziţia că aceste ameninţări sunt în curs de formare şi pot produce efecte catastrofale care justifică reacţia înaintea acţiunii propriu-zise.

Frederic cel Mare a invadat în 1756 Saxonia pentru că o suspecta că urma să se alăture unei coaliţii care vroia să distrugă Prusia. În 1805, flota britanică a atacat flota daneză temându-se că puterile de la Marea Baltică se vor coaliza împotriva Marii Britanii. În 1940, britanicii au atacat flota franceză ancorată la Oran pentru a preveni capturarea ei de către nemţi[5].

[5] BEN LOMBARDI, „The Bush Doctrine: Anticipatory Self-Defence and the New US National Security Strategy”, *The International Spectator*, no. 4, 2002, pp. 95-96. Pentru alte exemple, vezi PHILIPPE MOREAU-DEFARGES, „La guerre pre-emptive”, *Défense Nationale*, vol. 58, no. 10, octobre 2002, pp. 228-234.

În 1837, cel mai vechi caz de jurisprudenţă americană în domeniu, cazul „Carolina", a stabilit că un act poate fi justificat ca având loc în condiţii de legitimă apărare când „autoapărarea este necesară, imediată, covârşitoare şi nu lasă nici o altă opţiune posibilă şi nici un moment pentru deliberare"[6].

Tribunalul de la Tokyo a decis că olandezii au declarat justificat război Japoniei (chiar dacă aceasta nu atacase Olanda), întrucât Japonia anunţase la Conferinţa Imperială din noiembrie 1941 că va anexa teritoriile olandeze din Pacific. Totuşi, Tribunalul de la Nürnberg (1945-1949) a decis respingerea argumentului naziştilor care încercau să se apere susţinând că atacul împotriva URSS fusese legal şi legitim pentru că Germania avea informaţii că URSS se consolida militar şi se pregătea să o atace. Acelaşi raţionament a fost respins în cazul generalilor nemţi care au argumentat că invazia Norvegiei a fost un act necesar de autoapărare, de preîntâmpinare a ocupării acestei ţări de către Aliaţi. Tot în cel de-al doilea război mondial, Japonia a pretins că atacase SUA la Pearl Harbour numai pentru a nu fi atacată ea prima, anticipând că SUA vor intra în război împotriva sa şi a Germaniei. Jocul anticipării iminenţei unui atac îşi revelează astfel capcanele.

În 1998, administraţia democrată a lui Clinton a lovit cu rachete Tomahawk ţinte din Afganistan şi Sudan. În primul caz se considera, deşi ţările lovite au negat, că acolo existau tabere de antrenare a teroriştilor internaţionali, iar în cel de-al doilea se presupunea că era vorba de o fabrică de arme chimice. Secretarul de stat Madeleine Albright afirma atunci că „acesta este, din păcate, războiul viitorului". Administraţia Clinton a admis, fapt consemnat de „Times" în decembrie 2002, că în timpul primului mandat, la începutul anilor 1990, SUA au ameninţat Coreea de Nord că îi vor distruge facilităţile nucleare dacă nu încetează activitatea acestora.

După Războiul de şase Zile din 1967, Israelul a afirmat că a atacat Egiptul pentru că, oficial, erau în stare de război în urma conflictului din 1956 din Peninsula Sinai. Nu a invocat dreptul la autoapărare pentru că nu avea un fundament în dreptul internaţional, deşi Israelul ştia că, în mai 1967, Egiptul blocase strâmtoarea Tiran şi îşi comasase trupele la graniţa israeliană. Totuşi, Israelul a invocat dreptul la autoapărare nu în cazul unui iminent atac teritorial, ci al unui potenţial atac cu arme nucleare, când, în 1981, a atacat şi distrus cu rachete reactorul nuclear irakian de la Osirak, unde regimul Saddam îşi dezvolta programul nuclear cu intenţia de a ataca Israelul în viitor. Agenţia Internaţională pentru Energie Atomică (AIEA) a afirmat că Israelul nu avea dovezi că reactorul producea material nuclear, iar ONU, inclusiv SUA şi Anglia, a condamnat Israelul pentru ca, 10 ani mai târziu, investigaţia AIEA şi ONU să scoată la lumină faptul că reactorul în cauză fusese utilizat de Irak pentru dezvoltarea programului nuclear. În 1956, când Franţa şi Anglia au folosit forţa împotriva

---

[6] *Ibidem*, nota 2, p. 69.

Egiptului în Canalul de Suez, Marea Britanie şi-a justificat intervenţia prin invocarea anticipării pagubelor ce puteau fi produse de afectarea traficului comercial prin Canal.

Campania din Kosovo, considerată în genere o intervenţie umanitară, a avut o justificare preventivă: împiedicarea continuării epurării etnice din regiune. Altă implicaţie a fost că în relaţiile internaţionale a început să se considere că statul se bucură de atribuţiile suveranităţii atâta timp cât îşi îndeplineşte obligaţiile majore ce îi incumbă. Printre acestea, şi responsabilitatea de a-şi apăra propriii cetăţeni, ceea ce nu s-a întâmplat în Bosnia şi Kosovo. În cadrul ONU există dezbateri intense pentru a consacra responsabilitatea statelor de a-şi proteja proprii cetăţeni şi posibilitatea unei intervenţii internaţionale acolo unde această obligaţie nu este respectată.

Este vorba astfel de un fel de profilaxie, de distrugerea în faşă a unei ameninţări care te aştepţi să se împlinească. În fond, ceea ce ni se propune prin doctrina acţiunilor preventive bazate pe presupoziţia cunoaşterii iminenţei unui atac este să loveşti primul pentru a nu fi tu lovit. Ataci pentru a-l împiedica pe altul să te atace. Este, în fond, starea de natură descrisă de Hobbes, a unui război al tuturor împotriva tuturor, care justifică utilizarea unilaterală a forţei pentru autoapărare. Nu este oare însă adevărat acum, când actori nestatali precum teroriştii pot intra în posesia celor mai teribile arme şi le pot folosi împotriva celor mai puternice state, ceea ce autorul *Leviathan*-ului susţinuse acum 350 de ani referindu-se la relaţiile dintre indivizi, că în starea naturală de război şi cel mic îl poate înlătura pe cel mare şi puternic, prin viclenie sau coalizare?

Legea internaţională, ca şi cea naţională, este, în genere, reactivă în natură: după ce se întâmplă un eveniment pot fi cântărite implicaţiile sale legale. E adevărat că, în dreptul penal, este incriminată situaţia de tentativă, de pildă tentativa de omor, dar caracterul material, obiectiv trebuie dovedit. Să aşteptăm, aşadar, ca teroriştii să ne lovească, chiar dacă ştim că o să o facă, cu efecte dezastruoase, pentru ca apoi să ripostăm? Pe de altă parte, dacă acţionăm înainte ca ei să lovească, cine decide că sunt întrunite condiţiile necesare pentru o acţiune preventivă? Ar putea Pakistanul să considere iminent un atac al Indiei, ambele puteri nucleare, sau viceversa, şi una din părţi să se grăbească să lovească înainte, invocând cunoaşterea intenţiei celeilalte părţi de a ataca? Ne-am afla în plină eră a relativităţii legale şi morale în relaţiile dintre state. Războiul Rece s-a fondat pe logica distrugerii mutuale asigurate, dar totuşi au existat scenarii în ambele tabere care încercau să demonstreze că e posibil să loveşti primul şi să câştigi războiul.

S-a dovedit a posteriori că SUA nu au avut dreptate când au justificat atacul împotriva Irakului pe considerentele că această ţară produce arme de distrugere în masă sau că are legături cu Al Qaeda. Pur şi simplu aceste dovezi nu au fost găsite după ocuparea Irakului. Înseamnă aceasta că doctrina a primit o grea lovitură şi că SUA vor ezita să o mai folosească? Nici vorbă. SUA nu îşi pot permite luxul să fie ridiculizate şi cetăţenii lor atacaţi din nou pe propriul

teritoriu sau în afara lui, cu efecte destabilizatoare demografice, economice, financiare în cazul unor atacuri cu arme de distrugere în masă, mai ales acum, când alte puteri, precum China, sunt în ascensiune.

Este de aşteptat ca SUA să nu folosească foarte des acest instrument, dar pare nerealist să presupunem că va exclude din aria opţiunilor această variantă, independent de administraţie. Atacurile preventive vor fi utilizate în ultimă instanţă, nu ca prima ratio, dar SUA nu vor ezita să le folosească dacă se vor simţi ameninţate cu arme de distrugere în masă.

Să nu privim SUA ca pe un actor internaţional iraţional. Istoria SUA nu consemnează abuzuri în acest sens. Cu toate că motivele intervenţei în Irak ale administraţiei Bush s-au dovedit nefondate, nu există motive să credem că SUA vor abuza de mecanismul atacurilor preventive şi că vor face apel la acestea după epuizarea altor căi, în principal cele diplomatice. Coerciţiunea va intra în scenă când persuasiunea nu funcţionează. Armata va intra în scenă când diplomaţii şi politicienii nu vor putea ajunge la capătul unor probleme, în genere chestiuni legate de arme de distrugere în masă. Sunt probabile şi atacuri „chirurgicale", precum cele din Afganistan sau Sudan, împotriva unor state slabe care coopererează cu organizaţii teroriste.

Există atât limitări interne, cât şi externe. Ponderea Congresului în controlul politicii externe conferă frâne interne. Istoria ne arată că SUA nu au căzut pradă tendinţei de a coloniza sau cuceri şi anexa teritorii. Mai curând au considerat în mod pragmatic că e mai bine să influenţezi decât să ocupi, retrăgându-se din multe ţări unde au intervenit, lăsând uneori în urmă baze militare, cum vor intenţiona probabil şi în Irak. În Coreea de Nord, SUA au negociat 2 ani, trecând prin momente dificile, deşi ar fi putut, chiar şi cu riscul de a-i supăra pe chinezi, să atace şi să distrugă centralele nucleare ale Phenianului, prin acţiuni preventive.

Libia lui Gaddafi, care a renunţat la programul nuclear, şi Coreea de Nord, care e pe cale să o facă, au demonstrat că diplomaţia, chiar şi după ani de zile şi nenumărate runde de negocieri, poate da roade. Diplomaţia a fost însoţită de stimulente economice: Libia va putea să-şi extindă vânzările de petrol şi Coreea de Nord să-şi hrănească populaţia. Tot ca o limitare externă, SUA trebuie să se consulte şi să negocieze cu Rusia, Uniunea Europeană şi China când vor să acţioneze, fie că e vorba de Coreea de Nord, Iran, Siria, Liban sau Sudan.

Soluţia pentru înlăturarea spectrului abuzivului şi aleatoriului este codificarea normativă a practicii atacurilor preventive. Lăsată să se dezvolte în afara unui cadru, practica se poate impune, dar poate şi să degenereze. Cutuma poate crea în timp legea. Să sperăm că nu va fi nevoie de un atac cu arme chimice, biologice sau nucleare pentru a clarifica ce reprezintă un atac iminent şi ce poate fi considerat, în mod legitim, ca act de autoapărare în relaţiile internaţionale.

Va avea loc o transpunere în acte normative şi acorduri internaţionale a tendinţei de a utiliza acţiuni preventive? Puţin probabil, atâta timp cât se pare că

nici una din marile puteri nu s-a lămurit dacă are un interes în codificarea sa. O dovadă în acest sens este că documentul final al Summit-ului Mondial al ONU, încheiat în septembrie, nu face nici o referinţă directă la acţiunile preventive, deşi documentele anterioare luau o poziţie fermă de condamnare. Asta înseamnă că negocierile între principalii actori internaţionali nu au avansat.

Ce a însemnat până la urmă invazia Irakului? Lăsând de-o parte problemele generate de falsitatea temeiurilor invaziei şi costurile de netăgăduit ale ocupării şi reconstrucţiei, SUA au cules însă şi roadele pe termen lung ale dovedirii prin acţiune că ameninţările sale sunt credibile şi că nu vor ezita să atace statele care sprijină terorismul sau statele nedemocratice care încearcă să producă arme de distrugere în masă. Înseamnă că America va putea exercita o presiune mai eficientă şi mai credibilă în lume, ceea ce nu exclude automat recursul la mecanisme de coordonare, negociere, consultare şi cooperare.

THE DOCTRINE OF PREVENTIVE ATTACKS, BETWEEN COMMON LAW AND INTERNATIONAL NORMATIVE ENCODING

Summary

The author analyses in this article the National Strategy for Security (N.S.S.) of the U.S.A., concentrating on the new instrument, the Pre-emptive Actions. In the central nucleus of the term it is included the idea according to which a country (U.S.A.) has the right to defend itself if an attack is perceived and if that country has obvious facts that the attack is aimed at it. After a historical incursion both of the international law and the practice of the international relations, the author insists upon the consequences that might arise if either this principle will come into usage, thus becoming a common law, or if it will be normative encoded in the international law.

ESTETICĂ ŞI TEORIA ARTEI

TRIUMFUL MUZEULUI CONTEMPORAN. FUNCŢIA MNEMOTICĂ ŞI FUNCŢIA DE SPECTACOL A MUZEULUI DE ARTĂ

LOREDANA NICULEŢ[*]

Întrebându-se cum anume avea să arate viitorul artei după expunerea de către Andy Warhol, în 1964, a unor cutii de detergent *Brillo* drept operă de artă în Galeria *Stable* din New York, filosoful american Arthur Danto remarcă o anumită asemănare între situaţia artei actuale şi sfârşitul istoriei imaginat de Marx şi Engels. Drept pentru care, proclamă intrarea artei în „postistorie" şi semnalează faptul că instituţiile artei, cele care de-a lungul istoriei sale au susţinut ideea de nou" – i.e. galerii, colecţionişti, muzee, publicaţii periodice – vor dispărea în curând. „It has been a provilege to have lived in history", consideră Danto, fără urmă de nostalgie.[1]

Dacă acceptăm această perspectivă escatologică, atunci, vom ajunge poate să nu mai punem atâta preţ pe cum anume vom fi văzuţi din perspectiva viitorului, iar asta ne va „elibera" cumva de povara istoriei. Mai importantă mi se pare însă posibilitatea ca, ştiind „cum anume s-a terminat totul", să fim astfel feriţi de sentimentul nostalgiei faţă de trecut, o condiţie imprescindibilă pentru a putea merge mai departe. Dacă însă ne aflăm într-adevăr „pe ruinele muzeului", aşa cum crede Douglas Crimp[2], atunci cum se explică triumful acestuia în prezent?

Pare rezonabil, în acest context, să revenim asupra muzeului ca loc tradiţional de contemplare şi reprezentare a istoriei artei occidentale, asupra structurii sale narative, dacă vrem să înţelegem situaţia sa prezentă ca muzeu al artei contemporane. Drept pentru care, ne vom referi la câteva momente semnificative care ar putea explicita relaţia sa istorică cu practica şi cu teoria artei, relaţie pe care o gândim sub aspectul său arhivistic, ca structură a memoriei artei. Când Hal Foster atrage atenţia, în articolul său „Archives of Modern Art"[3], asupra relaţiilor structurale

---

[*] Universitat Autònoma de Barcelona, Spania.

[1] DANTO, ARTHUR, „The End of Art", *The Philosophical Disenfranchisement of Art,* New York, Columbia University Press, 1986.

[2] CRIMP, DOUGLAS, „Sobre las ruinas del museo" [*On the Museum's Ruins*], în Hal Foster (ed.), *La Postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 75-92.

[3] FOSTER, HAL, „Archives of Modern Art", publicat iniţial în *OCTOBER* (nr. 99, 2002, pp. 81-95), va fi revizuit şi transformat ulterior într-unul dintre capitolele cărţii *Design and Crime (and Other Diatribes*), Londra, New York, Verso, 2002.

arhivistice dintre practică, teorie şi muzeu, el recuperează astfel accepţiunea foucaultiană din *Arheologia cunoaşterii,* a „arhivei" ca sistem care guvernează aparenţa afirmaţiilor şi expresiilor particulare ale unei anumite perioade istorice. În acest sens, în raport cu istoria artei, muzeul se revelează drept ceea ce oferă termenii discursului artei, el nefiind nici afirmativ, nici critic, ci ordinea însăşi a discursului. Văzut din perspectiva funcţiei sale originare mnemonice, muzeul ni se înfăţişează nici mai mult, nici mai puţin, decât ca însăşi tradiţia artei moderne.

Destinul muzeului ca tradiţie a artei este gândit de către Foster prin prisma a patru momente pe care trebuie să le luăm într-un sens mai curând heuristic, decât istoric. Punctul de plecare al acestei reflecţii este concepţia baudelairiană a picturii ca artă a memoriei: „Aducerea-aminte – scrie Baudelaire în textul său despre *Salonul din 1846* – este cel mai important criteriu al artei, arta este mnemotehnica frumosului".[4] Cu alte cuvinte, din perspectiva baudelairiană, orice operă importantă – adică aceea care este capabilă să se înscrie în tradiţie, evocă, în mod direct sau indirect, operele importante care i-au precedat. Această evocare nu are nimic de-a face cu un exerciţiu mimetic, ci reactivează, în acord cu formele prezentului, imaginile edificatoare ale trecutului. În acest sens, Baudelaire oferă exemplul reactivării, prin intermediul picturii lui Delacroix – „Barca lui Dante", a unei opere binecunoscute a lui Géricault – „Plutei Meduzei" (care fusese pictată un deceniu mai devreme ca evocare a unui episod dramatic real). În acest tip de practică subtextuală rezidă, potrivit lui Baudelaire, adevărata tradiţie a artei, ca transmitere, în prezent, a unor sensuri potenţiale prin intermediul imaginilor perene. Pe de o parte, putem deduce de aici caracterul provizoriu, de construct cultural, al tradiţiei – în sensul în care tradiţia se re-construieşte de fiecare dată, cu datele şi instrumentele pe care le avem în prezent; pe de altă parte, putem deduce că viziunea baudelairiană este o istorizare a artei care deja presupune spaţiul muzeului drept reprezentare a acesteia. Din acestă perspectivă, dacă arta este memoria trecutului, muzeul este arhitectura acestei memorii.

Necesitatea culturii occidentale de a se poziţiona în raport cu trecutul a condus astfel la urgenţa enunţării „modernităţii" timpului nostru, drept pentru care mărcile sale stilistice – „modernul", „noul" şi spiritul experimentalist care le generează, sunt în esenţă fenomene occidentale. Să ne gândim, în acest sens, ce a însemnat arta primitivă pentru cubism, stampa japoneză pentru impresionism sau teatrul japonez pentru acţionism: într-un alt context decât cel occidental, aceste forme artistice cu greu ar putea fi gândite drept moderne, tocmai pentru că nu dispun de un corelat temporal şi axiologic precum „tradiţia". Acesta este şi motivul pentru care culturile arhaice, aşa cum le vedea Claude Lévy-Strauss, nu aveau muzee, dat fiind că întreţineau cu trecutul o relaţie diferită: aceste culturi nu aveau de ce să „depoziteze" şi să „administreze" produsele lor culturale, deoarece deja dispuneau de un dispozitiv intern – repetiţia, capabil să conserve memoria culturală. În schimb, din momentul în care trecutul occidental

[4] *Ibidem*, p. 82.

este colecţionat şi depozitat în muzee – în funcţie de noţiunea de reprezentare specifică fiecărei epoci, repetiţia ritualică a formelor trecutului nu mai este necesară. În aceste condiţii, intervine în istoria artei spiritul experimentalist, tematizat deja în indiferenţa lui Manet faţă de pasiunea metafizică a picturii renascentiste. Potrivit lui Foucault, Manet înseamnă pentru istoria picturii, ceea ce înseamnă Flaubert pentru istoria literaturii: ambii crează „noul" într-o relaţie conştientă cu operele anterioare – mai concret, cu acele aspecte intrinseci ale picturii sau scriiturii care ramân în permanenţă deschise. Opera lor deschide dimensiunea arhivei, punând astfel în evidenţă o marcă esenţială a culturii moderne: din acest moment, pictura va aparţine marii suprafeţe a picturii, iar literatura, nesfârşitului murmur al scriiturii.[5] Pe de o parte, s-ar putea spune că Manet atinge maxima unitate a picturii, iar pe de altă parte, că el anunţă aventura metamorfică, impersonală, a avangardelor.

Dacă viziunea lui Baudelaire avea în vedere reanimarea mnemonică a frumosului, avangardele artistice sau al doilea moment al modernităţii, îşi vor fixa ca obiectiv prioritar denunţarea reificării muzeistice a frumosului. Concepţia noului, ca viu şi real, în comparaţie cu un trecut considerat decrepit, este un punct de coincidenţă al tuturor mişcărilor de avangardă de la începtului sec. XX. De aceea, s-ar putea spune că modernitatea avangardistă, ca aversiune conştientă şi sistematică faţă de tradiţie, se instalează în cultura occidentală nu atât pe baza unei noi libertăţi câştigate, ci mai curând pe baza unui nou tabu, acela al „muzeului".[6] Acest tabu interzice repetiţia trecutului, lucru posibil datorită faptului că la sfârşitul sec. XIX, trecutul nu mai este ameninţat cu dispariţia, ci continuă să dăinuie, în varianta mumificată a muzeului de artă. Se produce în acest moment o schimbare radicală a concepţiei artiştilor faţă de muzeu, bazată pe ideea că drumul spre modernitate se deschide doar printr-o distrugere radicală, extatică, a bazelor culturii oficiale înţelese drept „ceea ce se interpune între noi şi prezent".

În logica acestei dihotomii recunoaşte Valéry afinitatea (nu doar fonetică), între muzeu şi mausoleu. Când poetul atrage atenţia asupra muzeului drept „locul unde lăsăm trecutul să moară",[7] el adoptă viziunea creatorului ideal care, din perspectiva atelierului său, vede muzeul drept locul reificării şi neutralizării propriei creaţii. Aceeaşi exacerbare a ideii de nou îl face pe Malevich să se opună deciziei partidului comunist de a salva colecţiile de artă ale statului de la iminenta lor distrugere, în preajma războiului civil si a prăbuşirii generale a instituţiilor: „Viaţa ştie ce face, iar dacă ceea ce face este să distrugă, atunci nu ar trebui să ne opunem ei, prentru că astfel blocăm drumul spre o nouă concepţie despre viaţă, care se deschide în faţa noastră. Când ardem un cadavru, ceea ce obţinem este un gram de cenuşă, ceea ce ar însemnă, bunăoară, că într-o

[5] FOUCAULT, MICHEL, *Pintura de Manet*, Barcelona, Alpha-Decay, 2005, respectiv „Fantasia on the Library", în *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1977, pp. 92-93.

[6] GROYS, BORIS, *Sobre lo nuevo. Ensayo de economia cultural*, Barcelona, Pre-textos.

[7] ADORNO, THEODOR W., *Prisms*, Cambridge, MIT Press, 1981, p. 177.

farmacie ar începea mii de cimitire. Le-am face o adevărată favoare colecţioniştilor dacă le-am oferi posibilitatea de-a arde toate operele trecutului, dat fiind ca acestea oricum sunt moarte şi astfel, să-şi deschidă o farmacie."

Dacă Valéry sau Malevich sunt figurile paradigmatice a acestei aversiuni a creatorului faţă de muzeu, Proust ar fi, în opinia lui Adorno, figura spectatorului ideal. Muzeul este pentru Proust acel cadrul ideal unde operele au ocazia să concureze între ele şi astfel să iasă la lumină în urma „probei adevărului" care, de fapt, este proba marelui public. Pentru Foster, această concurenţă benefică aminteşte, mai curând, de lupta oedipică de depăşire a trecutului – o altă modalitate a structurii mnemonice menţionată anterior. Spiritul subversiv al avangardelor perpetuează, în fond, aceeaşi dialectică dintre reificare si reanimare, care stă la baza tuturor concepţiilor moderne despre artă. În eseul său publicat în 1922, *Reificarea şi conştiinţa de clasă*, Lukàcks sugerează dealtfel că vitalitatea specifică artei moderne este o compensare idealistă a reificării operate de către capitalism, antinomie specifică gândirii burgheze. Deşi preferă să o numească dialectică, Foster extrapolează această antinomie la sfera artei şi afirmă că istoria sa, ca disciplină umanistă, se naşte dintr-o criză a fragmentării şi reificării tradiţiei – o criză a memoriei, de unde proiectul său de reunificare si reanimare a trecutului. Această criză este una permanentă, o criză pe care proiectul istoriei artei nu o poate rezolva, ci doar suspenda sau recupera, în funcţie de accentul pe care îl pune pe reificarea ori, dimpotrivă, pe revitalizarea şi reordonarea trecutului.[8]

O altă pereche dialectică în contextul acestui al doilea moment (sau aspect) al „structurii memoriei" generată de relaţia între artă şi muzeu, ar fi viziunea idealistă a lui Erwin Panofsky, în contrast cu viziunea materialistă asupra istoriei a lui Walter Benjamin. Dacă pentru Panofsky, istoria artei ca disciplină umanistă avea funcţia arheologică de recuperare a trecutului, pentru Benjamin, articularea istorică a trecutului nu înseamnă reconstituirea lui „aşa cum acesta a avut loc", ci actualizarea lui în funcţie de datele şi uneltele prezentului.[9] Benjamin avea în vedere o practică a artei care, în loc să recupereze trecutul, urmărea să se inserteze în prezentul social şi politic. Autorul *Operei de artă în epoca reproductibilităţii tehnice* încă mai avea încredere în capacitatea constructivă a societăţii de a transforma resturile vechii clase burgueze într-o nouă cultură, aceea a proletariatului. Însă represiunea stalinistă a avangardei din anii '30 a pus punct final acestei iluzii, Benjamin neavând timp să cunoască şi cealaltă faţă a reificării. Gânditorul german a intuit bine impactul pe care apariţia fotografiei şi reproducerea mecanică în general aveau să-l producă în câmpul artei, însă nu şi direcţia pe care avea să o ia muzeul în acest al treilea moment al său, pe care am putea să-l numim, „postmodern": nu doar avea să supravieţuiască atacurilor avangardelor, ci avea

[8] FOSTER, HAL, *op. cit*., p. 85.
[9] BENJAMIN, WALTER, „Tesis de la filosofia de la historia", Madrid, Taurus, 1973, *Teza nr. 6*.

să se alimenteze de pe urma lor şi să triumfe definitiv. Ceea ce pentru André Malraux era, în 1951, doar un *musée imaginaire,* avea să prindă contur, în doar câteva decenii, în ceea ce în prezent cunoaştem cu numele de „muzeu virtual". Forma cea mai recentă a muzeului de artă, acestă arhivă infinită de imagini şi texte în format digital – pe care Foster o consideră un al patru moment emergent, al relaţiei sale cu istoria artei, este capabilă să proiecteze crizele memoriei locale într-o continuitate globală şi să transforme imaginaţia haotică, cea pe care o avea în vedere Malraux, într-o implacabilă ordine muzeistică[10].

„Sfârşitul artei" a devenit pentru muzeul contemporan un soi de postură feerică paradoxală: dispariţia artei s-a convertit într-o „artă a disparaţiei". Muzeul contemporan şi-a însuşit cu desăvârşire procedeul cinic al repetiţiei, caracteristic artei Pop, cu diferenţa că acest procedeu este utilizat acum într-o mod acritic: forme ale tradiţiei care păreau complet distruse în urma succesivelor revoluţii formale ale avangardei, reapar acum într-o defilare fără sfârşit. Acolo unde nu se mai poate specula cu valoarea lor comercială, cum e cazul colecţiilor permanente, operele sunt făcute să circule prin expoziţii itinerante într-un mod atât de eficient, încât ele apar de fiecare dată într-o nouă lumină. Aşa cum remarcă Boris Groys, deşi noţiuni tradiţionale asociate operei de artă, precum acelea de „originalitate", „prezenţă", „autenticitate", sunt astăzi perimate, ceea ce totuşi nu a dispărut este o anumită idee de nou referitoare la crearea de noi contexte, noi asocieri sau noi diferenţe, asupra cărora instituţia pare a deţine controlul absolut.[11] De fapt, o bună parte a artei contemporane este „invizibilă" în afara instituţiei muzeistice, de unde s-ar putea deduce că muzeul privilegiază propria sa valoare expozitivă, în detrimentul operelor expuse.

Pe de altă parte, muzeul de artă şi-a dezvoltat o capacitate extraordinară de supravieţuire prin asimilarea elementelor care în mod tradiţional erau considerate subversive. În mod ironic, opere care la un moment dat au provocat un adevărat şoc instituţional, asigură astăzi beneficii enorme muzeelor care le deţin. În acest sens, Natalie Heinich semnalează trei instanţe ale dialecticii între subversiune şi neutralizare: transgresiune, reacţie şi aceptare.[12] Ceea ce artistul transgrede, iar spectatorul, în primă instanţă, refuză, instituţia, în ultimă instanţă, asimilează. Rainer Rochlitz, în schimb, simplifică acestă dinamică, reducând-o la două momente esenţiale: subversiune şi subvenţie.[13] Actul de subversiune al artistului nu doar este acceptat, ci şi subventionat de către instituţie, proporţionand astfel iluzia, pe de o parte, a unei delimitări reale între artist şi instituţie, iar pe de altă parte, a autonomiei a actului creator.

---

[10] FOSTER, HAL, *op. cit*., p. 91.

[11] GROYS, BORIS, *op. cit*.

[12] HEINICH, NATALIE, *Le triple jeu de l'art contemporain*, París, Minuit, 1998.

[13] ROCHLITZ, RAINER, *Subversion et subvention. Art contemporain et argumentation esthétique*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 31-38, 84-85.

În aceste condiţii, întrebarea în legătură cu destinul muzeului de artă contemporan nu este dacă acesta trebuie să existe sau nu, ci, aşa cum sugerează Hans Belting în *Art History after Modernism*, dacă acest muzeu este capabil să-şi menţină funcţia mnemonică iniţială.[14] Problema muzeului contemporan apare în momentul în care, pe de o parte, el pretinde să-şi menţină funcţia de rememorare – ca *thesaurus* al creaţiei unei societăţii actuale, însă, pe de alta parte, se aseamănă, din ce în ce mai mult, cu un teatru de varietăţi, dat fiind că punerea în scenă a genealogiilor istorico-artistice este de cele mai multe ori îndoielnică. După cum remarcă Hans Belting, vechiul cabinet de curiozităţi – un predecesor al muzeului, a renăscut subit în muzeul de artă contemporană atunci când acesta a început să suprapună operelor tradiţionale animale împăiate, excremente, cuburi pline cu „vid" şi sfinţi de porţelan. Potrivit istoricului german, contradicţia internă a muzeului de artă apare în momentul în care, deşi nu se mai înfăţişează ca un sistem coerent al istoriei artei, acesta aspiră totusi la permanenţa şi autoritatea muzeului de artă tradiţional. Muzeul, ca simbol al unui spaţiu permanent şi atemporal, e pur si simplu depăşit de efemeritatea practicilor artistice şi expoziţionale contemporane. Incompatibilitatea avută în vedere aici este aceeaşi cu cea semnalată de Foucault, atunci când punea problema înlocuirii acelor unităţi ale gândirii istoriciste precum „tradiţia", „dezvoltarea", „sursa" şi „originea", cu concepte precum acelea de „discontinuitate", „ruptură", „limită", „transformare". În această ordine de idei, tendinţa muzeului contemporan de a transfera funcţia sa tradiţională de "arhivare" metodelor electronice, este cu atât mai semnificativă. Încorporarea tehnologiilor computerizate nu doar în structurile administrative ale muzeului, ci şi ca alternativă expozitivă, reclamă în orice caz o urgentă regândire a noţiunii de muzeu şi expoziţie, deoarece colecţia muzeului şi baza de date computerizată aparţin unor epoci diferite, cu toate că ele coexistă în prezent. Computerul „se comportă cu indiferenţă faţă de piesele din muzeu în existenţa lor materială": dacă principiul colecţiei în muzeu ţine de condiţia unei selecţii care a definit ceea ce încă numim artă, mediile digitale, dimpotrivă, aspiră la principiul completitudinii ori al totalităţii tuturor datelor posibile. Este posibil ca aceste medii, ca „instrumente posttehnologice al imaginaţiei", să controleze deja, în secret, vechea opoziţie între spirit şi maşină. Concluzia lui H. Belting este inechivocă în acest sens: „computerul este pur si simplu incompatibil cu ideea de creaţie".

Deşi nu atât de vehementă, critica lui H. Foster se îndreaptă spre dimensiunea consumistă favorizată de noile tehnologii digitale. O modalitate ingeniosă de a defini situaţia actuală creată de către explozia noilor tehnologii, ar fi răsturnarea definiţiei spectacolului avansată în 1969 de către Guy Debord în *La societé du spectacle*: dacă spectacolul este capital acumulat pană când devine imagine, în cazul muzeului virtual, imaginea se acumulează până la

[14] BELTING, HANS, „The Narrative of Art in the New Museum: the Search for a Profile", în *Art History after Modernism,* Chicago, Londra, University of Chicago Press, 2003.

punctul în care devine capital în sine.[15] Efectul reproductibilităţii mecanice, pe care W. Benjamin nu l-a putut intui decât în parte, ajunge la paroxism în cazul reproductibilităţii digitale: „prin perpetuarea electronică a *Sindromului Mona Lisa*, la care se accede doar printr-o simplă clicare de *mouse*, opera de artă ar putea deveni din ce în ce mai auratică, pe măsura ce e transformată într-un simulacru de către arhiva electronică." Cultura vizuală, pe care Foster o asociază cu explozia tehnologică, ar conduce astfel la o a adevărată ispostaziere a vizualului. Foster oferă în acest sens exemplul proiectului digital *Art History Information Program (AHIP)* pe care muzeului J. Paul Getty din Los Angeles îl anunţa în 1995. Acesta avea în vedere „o infrastructură a informaţiei culturale" în termeni precum „repertoriu", „acces", „conexiune", „viteză", termeni care de altfel funcţionează ca valore de uz într-o epocă a informaţiei.[16] Problema, remarcă Foster, ar fi aceea că aceste valori de uz sunt şi valori de schimb, i.e. raţiuni instrumentale. Contradicţia aici este aceeaşi remarcată de către Belting: acest tip de proiect cultural susţine o nouă cultură digitală, însă una care să fie la dispoziţia vechii ordini muzeistice; altfel spus, muzeul de artă actual îmbrăţişează noile tehnologii, însă în numele vechii „tradiţiei culturale".

S-ar putea spune, totuşi, că Foster nu discreditează dimensiunea electronică ca o posibilă alternativă a muzeului de artă, cel puţin atunci când lansează întrebarea retorică: la ce epistemologie culturală ar trebui să recurgem, asfel încât atât practica artistică, cât şi muzeul şi teoria artei, să se reconfigureze în constelaţia noastră conceptuală? E adevărat că, odată cu reproductibilitatea fotografică, muzeul a trebuit să se reconfigureze ca arhivă, însă dispunând cel puţin de criterii stilistice. Care ar fi însă limitele unei arhive fără muzeu?[17] E posibil, sugerează Foster, ca aceste limite să ia forma unei iluzii sau a unei mobilităţi superficiale de semne, simptom al unei profunde staze a sistemului.

În concluzie, putem fi siguri de cel puţin un lucru: de istoricitatea muzeului, de natura sa de produs şi producător. În fond, conceptul însuşi de modernitate s-a dovedit a fi un concept politic, provizoriu. În acest sens, un istoric al ideilor precum Mark Lilla se referea recent[18] la modernitatea occidentală, ca la o anomalie, o excepţie a istoriei şi nu ca la o lege universală, aplicabilă întregii lumi. Ceea ce a stat la originea apariţiei, în istoria occidentală, a modernităţii şi liberalismului, ar fi contradicţiile interne ale creştinismului şi separaţia lui de Stat. În acelaşi fel în care naţiunea a luat locul religiei, s-ar putea spune că muzeul naţional de artă a luat locul vechii catedrale. În acestă ordine de idei, de ce ne aşteptăm ca arta să fie mai mult decât o frumoasă idee a epocii Luminilor? Poate ca H. Belting are dreptate atunci când afirmă că întrebarea cu privire la viitorul nu doar al conceptului nostru de artă, ci şi al

---

[15] FOSTER, HAL, *op. cit*, p. 94.
[16] *Ibidem*, p. 112.
[17] FOSTER, HAL, „The Archives without Museums", *OCTOBER*, nr. 77 (1996), pp. 77-119.
[18] LILLA, MARK, *The Stillborn God: Religion, Politics and Modern West*, New York, Knoph, 2007.

practicii artistice, e o chestiune care un ţine de conţinut, nici măcar de stil, ci mai curând de instituţii. Cu alte cuvinte, dacă istoria poate fi rescrisă permanent, aceasta este, de fiecare dată, obiectul recodificărilor politice. Atâta timp cât şi catedralele au supravieţuit apariţiei muzeelor, am putea să ne imaginăm că astăzi muzeele experimentează „întemeierea unor alte instituţii, în care istoria artei nu şi-ar mai avea locul sau unde ea ar arăta cu totul altfel".[19]

Pe de altă parte, poate că creativitatea contemporană e prea eterogenă în intenţie şi practică, pentru a permite să fie surprinsă în cadrul unei singure dimensiuni; poate că arta actuală este pur si simplu incompatibilă cu constrângerile muzeului sau a unui model istoric. Aşa cum sugerează Ar. Danto, poate că „e nevoie de o specie cu totul nouă de curatori, una care să depăşească întru totul structurile muzeului, pentru a lega arta de vieţile oamenilor care nu mai văd nici un motiv pentru a continua să utilizeze muzeul ca vistierie a frumuseţii sau ca sanctuar al formei vizuale."[20] În contextul pluralismului caracteristic contextului artei actuale, nu există un singur răspuns la aceste întrebări. Privaţi de un orizont limpede, ne ramâne totuşi atât posibilitatea de a experimenta istoria în mod activ - pe măsură ce ea se desfăşoară sub ochii nostri, cât mai ales capacitatea critică şi de selecţie, pentru care nici mediile digitale, nici muzeul actual, nu par a fi alternative reale.

THE TRIUMPH OF THE MUSEUM. MNEMONIC AND SPECTACLE FUNCTION OF THE MUSEUM OF ART

Summary

A Few dacades ago, the American philosopher Arthur Danto announced a "post-historical" time for art history and pointed out that those art institutions which traditionally supported the idea of "new" in the art world, i.e. art galleries, collectors, museums, magazines, etc. - will all soon disappear. Maybe it is too early to appreciate the "post-historical" effects in the art world, but what we see today is a flourishing of contemporary art museums. Under these circumstances, it seems reasonable to re-think the art museum as the traditional location of the contemplation and representation of art history. We will explore a series of relevant historical moments which could explain the structural involvement of the art museum within the practice and theory of art, this will basically follow the argumentative line of Hal Foster – on the museum as "the archive of modern art" and of Hans Belting – on the contradiction between contemporary art and the frame that the art museum has built for it.

[19] BELTING, HANS, *op. cit*.

[20] DANTO, ARTHUR, „Modern, Postmodern, Contemporan", (trad. de Al. Polgar pentru *IDEA, arta + societate*, n. 15, 2003), capitolul introductiv al cărţii *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History* (Princeton University Press, 1998).

QUAESTIO DISPUTATA CA METODĂ DE PREDARE ÎN UNIVERSITATEA MEDIEVALĂ
(cu accent pe folosirea ei în predarea teologiei şi filosofiei)

MARIN BĂLAN

În secolul al XII-lea s-a pretrecut un eveniment destinat să marcheze întreaga Europă: naşterea universităţii; odată cu aceasta, a apărut o nouă formă de organizare a învăţământului. Ceea ce mă preocupă în acest studiu este modul în care se studia în universităţile medievale, situaţia şi practicile diferite în raport cu cele specifice lumii academice din zilele noastre. Una din cele mai importante practici dezvoltate în acel cadru este *quaestio disputata*, care a reprezentat, deopotrivă, formă de predare, exerciţiu de studiu şi probă de competenţă. Voi încerca să schiţez rolul jucat de *quaestio disputata* în universitatea medievală, cu deosebire în predarea teologiei şi filosofiei, examinând în acest scop aspecte legate de origine, structură şi evoluţie[1].

Universitatea medievală

Universitatea medievală s-a configurat ca o o comunitate – comunitatea tuturor acelora care sunt angajaţi în studii: magiştri *(magistri)* şi studenţi *(discipuli* sau *scolares)*, fiecare cu propriul rol, în mod egal implicaţi în această mare aventură. Lumea universităţii medievale avea propriile ei credinţe, atitudini şi norme pe care noul-venit trebuiau să le accepte ca *auctoritates*; numai pe măsură ce era iniţiat, el devenea capabil să le înţeleagă.

[1] Orice cercetare având ca subiect *quaestio disputata* trebuie să ia ca punct de plecare contribuţiile clasice privind tehnicile şi metodele de predare în universităţile medievale: P. GLORIEUX, „L'enseignement au Moyen Age. Techniques et métodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe siècle", în *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 35 (1968), pp. 65-186; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thoma d'Aquin*, Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, Vrin, 1954; *idem*, „La théologie au douzième siècle", Paris, Vrin, 1957. O lucrare de referinţă a devenit şi studiul lui B. C. BAZÀN, „Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie", în B. C. Bazàn, J. W. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médicine* (Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 44-45), Turnhout, Brepols, 1985.

Tradiţia învăţământului din universităţile medievale prezintă puternice analogii cu arta meşteşugurilor. Mărturie în sensul conştientizării acestui fapt stă chiar terminologia universitară; cuvântul *ars*, care da numele facultăţii de Arte, însemnând, la origine, „meştesug" şi fiind aplicat metaforic artelor liberale; iar *universitas* desemnând un organism corporativ, în manieră similară cu cele din sistemul de breaslă, a căror funcţie era de a apăra drepturile şi privilegiile instituţionale, sensul juridic iniţial al termenului fiind extins astfel încât să cuprindă şi un sens academic[2].

Noul student venea la universitate pentru a-şi schimba atitudinile, intrând într-o comunitate de învăţare[3]. Asemenea ucenicului, studentul trebuia să accepte autoritatea magiştrilor; el nu spera să devină capabil să îi judece şi nici măcar să înţeleagă de ce îl învăţau ceea ce ei ştiau dinainte ca el să acepte normele comunităţii. La fel ca în comunităţile meşteşugarilor, cea a magiştrilor era singura în măsură să judece dacă examenele erau bine trecute şi dacă studentul era pregătit să obţină licenţa.

Odată intrat în universitate, studentul participa la *lectiones* şi *disputationes* – acestea erau principalele forme ale predării în universitatea medievală.

Lectio

Când prescria, în statut (1215), ce texte se puteau „citi" (*legere*) în facultatea de Arte din Paris, Robert de Courçon se referea la un proces – „citirea" (*lectio*) – foarte diferit de asimilarea privată şi oarecum pasivă a cititorului modern.

---

[2] În esenţă, *universitas* era un termen juridic în uz în dreptul roman şi însemna pur şi simplu un corp de oameni uniţi pentru a-şi apăra interesele şi drepturile. De fapt, tocmai în sistemul medieval al breslelor termenul *universitas* a atins iniţial o largă răspândire şi, adesea, a semnificat un organism profesional corporativ. Pentru a indica la ce breaslă sau vocaţie se referă, *universitas* a fost utilizat întotdeauna în conjuncţie cu termeni profesionali, ca în sintagma *universitas sartorum*. Întotdeauna, o *universitas* a urmărit şi s-a bucurat de recunoaştere şi independenţă instituţională, respectând, pe de altă parte, suveranitatea corporativă şi statutul juridic al celorlalte. Deoarece magiştrii şi studenţi unui *studium generale* s-au organizat în comun sau separat, în organisme corporative, într-o manieră similare cu cei din sistemul de breaslă, pentru a-şi apăra drepturile şi privilegiile instituţionale, ei au adoptat, de asemenea, termenul *universitas* pentru a defini aceste organisme corporative.

De exemplu, la *Studium generale* din Paris, cancelarul, magiştrii şi studenţii s-au reunit într-o uniune corporativă comună pe care au numit-o *Universitas Cancellarii et Magistrorum et Scolarium Parisiensum*, un nume abreviat, în practică, prin expresia mai simplă *Universitas Parisiensis*. În mod similar, la Bologna, uniunea studenţilor în drept a fost numită *Universitas scholarium iuristarum*.

Astfel, după cum se poate vedea clar din aceste exemple, sensul juridic iniţial al termenului *universitas*, legat de breaslă, a fost extins astfel încât să cuprindă şi un sens universitar şi academic. Schimbarea terminologică a introdus o nouă înţelegere, care a venit să constituie esenţa conceptuală a universităţii în sens modern; adică, în timp ce termenul *studium generale* indica în esenţă un loc de studiu, precum şi corpul celor şapte arte liberale de predat, termenul *universitas* a accentuat factorul uman în structura instituţională a unui *studium generale* şi a introdus idea umanistă potrivit căreia o universitate este mai degrabă un *organism* corporatist de funcţionari, instructori şi studenţi decât un *loc* de studiu.

[3] Se pare că în cazul universităţii din Bologna lucrurile au stat altfel, întrucât aceasta era considerată o comunitate de studenţi mai degrabă decât una de magiştri. Acolo studentul venea cu propriile lui atitudini. Dar cu siguranţă astfel au stat lucrurile în cazul universităţii din Paris, considerată o comunitate de magiştri, sau în cele cele organizate după acest model, precum universitatea din Oxford.

În tradiţia şcolii antice, începând cu Varro, *lectio* era prima fază din exegeza textului literar, pregătitoare în raport cu cele care urmau: *emendatio* (critica textului); *enarratio* (comentariul literal şi literar, o „explicare de text"); *iudicium* (judecata de valoare).

Lectio consta în citirea expresivă cu voce tare a unui text ce nu avea punctuaţia cu care suntem obişnuiţi noi astăzi; era un exerciţiu mult mai complex decât citirea noastră, căci se cerea să fie delimitate cuvintele, fragmentele de enunţ, perioadele, prin pauze şi inflexiuni ale vocii[4]. De obicei, magistrul era primul care citea textul, explicându-l; făcea deci o *praelectio*, în care introducea semne speciale, lega şi separa cuvinte, nota accentul, cantitatea, pauzele; apoi, unul după altul, îl citeau discipolii[5].

Aspectul auditiv era deci fundamental în şcoala antică pentru însuşirea culturii. Magiştrii medievali au făcut şi ei din aceasta o virtute. Radulphus Brito, magistru în arte şi apoi în teologie la universitatea din Paris, era convins că studenţii învaţă mai mult dacă li se predă decât dacă ar căuta prin eforturi proprii, că o singură lecţie „auzită" înseamnă mai mult decât zece lecţii citite personal, întrucât vocea vie afectează intelectul mai intens decât citirea cărţilor. Aceasta se justifica prin aceea că pronunţia dascălului, expresiile faciale, gesturile şi întregul comportament făceau discipolul să înveţe mai bine, întrucât se considera că ceea ce este auzit de la altă persoană se întipăreşte mai adânc în minte decât ceea ce se învaţă de unul singur[6].

În Evul Mediu, *lectio* reface întregul câmp al comentariului, de la simpla adnotare verbală, ca glosă între rândurile sau pe marginile manuscrisului, până la comentariul continuu, ca *expositio*. Dintre elementele pe care le presupune instrucţia ştiinţifică şi filosofică medievală – *lectio*, *doctrina* şi *meditatio* – *lectio* desemna dobândirea cunoaşterii prin studiul textelor[7]. A preda era similar cu a citi. Magistrul „citea" un text discipolilor; cursul său era o *lectio*, iar el se numea *lector – lego librum illi*. *Lectio* însemna însă şi „a urma cursurile"; discipolul audiază cursurile magistrului şi le citeşte – *lego librum ab illo*. În fine, exista şi *lectio* privată, personală – *lego librum*[8].

---

[4] Cf. H.-I. MAROU, *Sfintul Augustin şi sfârşitul culturii clasice* (traducere de Drăgan Stoianovici), Bucureşti, Humanitas, 1997, pp. 33-34.

[5] Cf. *idem*, „Istoria educaţiei în antichitate" (traducere de Stella Petecel), Bucureşti, Meridiane, 1997, vol II., *Lumea romană*, p. 81. Asupra separării corecte a cuvintelor şi a pronunţării lor atrăgea atenţia şi Augustin când vorbea despre „ambiguităţile Scripturii" (*De doctrina christiana*, III, 3(2)-6(8)).

[6] Cf. A. KENNY, J. PINBORG, „Medieval Philosophical Literature", în N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Londra, New York, Cambridge University Press, 1982, p. 16.

[7] Corespunzător, *meditatio* desemna asimilarea personală, iar *doctrina*, ansamblul mijloacelor de instrucţie. (cf. M.-D. CHENU, *Introduction*…, p. 67). Cele trei elemente sunt menţionate explicit de Ioannes din Salisbury, în *Metalogicon* (I, 24) – vezi M.-D. CHENU, *Introduction*…, p. 67.

[8] Interzicerea unor lucrări ale lui Aristotel trebuie înţeleasa în sensul că se interzicea „citirea" în sensul predării lor de către magistru; este cel puţin discutabil dacă prohibiţia privea şi „citirea" personală.

Ciclul de *lectiones* se deschidea cu o scurtă *introductio* care conţinea: titlul cărţii ce urma să fie „citită", motivul compunerii ei, conţinutul, intenţiile autorului, foloasele pentru cititor, plasarea în sistemul ştiinţei. Fiecare din *lectiones* începea cam pe la ora 6 dimineaţa, dura în medie trei ore, pentru a fi reluată la ora 15, pentru încă trei ore.

În general, o *lectio* era structurată astfel:

a) citirea cu voce tare a unei secţiuni din textul scris[9] şi explicarea literală a cuvintelor şi expresiilor (*littera*); (în versiunile scrise această parte este adesea omisă sau doar sugerată prin citarea începutului secţiunii textului – *lemma*);
b) urma o descriere a structurii textului, în care acesta era divizat, prin dihotomii, în părţi tot mai mici, până se ajungea la propoziţii individuale (*divisio textus*); în această parte textul discutat este pus în legătură cu părţile precedente din *littera*, astfel încât studentul să aibă ordinea ideilor în minte;
c) analiza semnificaţiei fiecărei părţi (*sensus*): textul este parafrazat, oferindu-se o interpretare precisă, uneori rezumată în reguli; adesea, o serie de enunţuri, introduse prin *notandum* sau *nota*, ofereau un supliment de informaţie nesesară pentru înţelegerea textului (*notabilia*);
d) partea finală era reprezentată de degajarea intenţiei textului (*sententia*), către care ţintea întreaga *lectio*[10]; în această fază, fiecare explicaţie era urmată de o *collatio*, adică un fel de „muncă în grup" constând într-un schimb de idei între studenţi supervizat de magistru, ori de câte ori se întâlneau dezacorduri între argumentele examinate sau vreo contradicţie aparentă în textul biblic şi în comentariul unei autorităţi ecleziastice; se dezbăteau argumentele aduse de cele două părţi şi se ajungea la o soluţie. Discuţiile aveau loc în forma *disputatio* şi erau introduse prin expresiile *dubium* sau *dubitandum est*.

Cât priveşte modalitatea studiului personal, putem reaminti sfaturile date de ROBERT DE SORBONA (1201-1274): „Să consacre o anumită oră unei citiri determinate; să-şi fixeze atenţia asupra a ceea ce este doar citit, şi să nu treacă mai departe cu uşurinţă; să extragă din propria citire zilnică un gând, un adevăr oarecare şi să-l imprime în memorie cu o grijă specială; să scrie un rezumat, deoarece cuvintele care nu sunt încredinţate scrisului se dispersează ca pulberea în vânt; să se oprească asupra unui subiect cu condiscipolii săi în *disputationes* sau în colocvii personale: acest exerciţiu este cel mai util citirii, deoarece are ca rezultat clarificarea tuturor îndoielilor, tuturor punctelor obscure pe care citirea putea să le lase; să se roage: acesta este în realitate unul din cele mai bune mijloace de a învăţa" (*apud* LÉO MOULIN, *La vita degli studenti nel medioevo*, traducere de A. Tombolini, Milano, Jaca Book, 1992, p. 64).

[9] De obicei, era vorba de Biblie sau, în orice caz, un text de autoritate şi în mod universal recunoscut, precum *Sentinţele* lui PETRUS LOMBARDUS. Este bine de amintit că nu toţi studenţii, la mijlocul secolului al XIII-lea, dispuneau de câte o copie personală a Bibliei, nicidecum alte texte, din care cauză era de importanţă vitală să li se reîmprospăteze memoria.

[10] „Către ce altceva să ţintească citirea decât către înţelegerea textului (*textus intelligentia*), pe care noi o numim *sententia*" (ROBERT din MELUN, *Sententiae*, I, 1 – *apud* M.-D. CHENU, *Introduction*…, p. 70).

În ansamblu, procedeul rămânea analitic, textul – descompus, divizat şi subdivizat – fiind înţeles în succesiunea elementelor sale mai degrabă decât în ansamblul său.

Statutul de la 1215 reglementa şi felurile în care se „citeau" textele de către magiştri: unele trebuiau citite cu explicaţii foarte scurte de natură textuală (*cursorie*), iar altele, cu foarte multe informaţii şi lămuriri (*ordinarie*)[11]. *Lectio cursoria* avea ca rezultat glosele scurte şi a dominat predarea până în secolul al XII-lea; însemnările de acest fel nu fac referiri la probleme ridicate de text şi nu sunt de mare interes pentru istorici. Mult mai interesante sunt glosele care au rezultat în urma unei *lectio ordinaria*, transformate ulterior în comentarii foarte întinse – *expositiones* sau *commenta*. O astfel de „citire" era aplicată de magiştrii în teologie Bibliei, ei formalizând tehnicile exegetice dezvoltate în primele secole creştine pentru studiul textelor clasice. Metoda consta în divizarea textului în părţi tot mai mici, după care magistrul făcea expunerea, începând cu o explicaţie literală şi trecând apoi la o discuţie mai largă, iar dacă găsea necesar, şi la o exegeză alegorică.

Lectio şi *quaestiones*

În cazul altor texte teologice, cum erau *Sentinţele* lui Petrus Lombardus, *lectio ordinaria* se desfăşura conform unei alte metode: după divizarea fiecărei secţiuni a textului şi expunerea lui, urmau o serie de *quaestiones* asupra problemelor ridicate de acea secţiune. Cu timpul, devine o obişnuinţă să se omită atât diviziunea introductivă, cât şi expunerea literală a textului. „Citirea" *Sentinţelor* se va reduce la compunerea unor *quaestiones* în legătură cu problemele ridicate de fiecare parte a textului. În secolul al XIV-lea, devin mai libere chiar şi legăturile dintre *quaestiones*, pe de o parte, şi subiectele *Sentinţelor* şi ordinea lor, pe de altă parte; „citind" o anumită carte a *Sentinţelor*, magistrul pune în legătură toate acele *quaestiones* ridicate cu domeniul general al teologiei şi discută anumite probleme teologice particulare recent apărute.

Pe la mijlocul secolului al XIII-lea, şi magiştrii în arte foloseau *quaestiones* în *lectio ordinaria* a manualelor lor. Ei prezentau în mod detaliat textul, secţiune cu secţiune, şi compuneau seria de *quaestiones* asupra problemelor ridicate. Aceste *quaestiones* erau simple ca formă; contra soluţiei preconizate se avansau puţine argumente, iar contra-argumetele constau adesea într-un simplu apel la textul în discuţie.

Mai trebuie arătat că în universităţile medievale metoda de „citire" era adaptată tipului de text studiat. Astfel, Biblia era citită într-un mod care făcea necesară legarea oricărei discuţii de textul însuşi. Lucrările lui Aristotel şi ale celorlalte autorităţi filosofice erau citite într-un mod care să permită ridicarea unor probleme în termeni generali, dar şi trimiterea la textul de autoritate, ca cel care putea oferi cele mai raţionale explicaţii la problemele discutate. *Sentinţele* lui Lombardus, întrucât expuneau

[11] Potrivit statutului, lucrările lui Aristotel de dialectică trebuiau citite *ordinarie*, şi nu *ad cursum*.

concepţia Bisericii în domeniile de dezbatere teologică, erau citite într-un mod care permitea studenţilor să se concentreze numai asupra problemelor teologice.

Quaestio ca metodă

Quaestio este, după M.-D. Chenu, „actul tipic… al teologiei scolasticilor"; ea a apărut în *lectio*, la nivelul textului, spontan, în faţa unor dificultăţi literale sau doctrinare. Sfinţii Părinţi dezvoltaseră deja, în afara comentariilor biblice, şi o literatură de *quaestiones et responsiones*, în care se tratau probleme particulare ce depăşeau exegeza[12].

Dar *quaestio* ajunge să fie practicată metodic, tehnic, artificial numai în secolul al XII-lea, când *lector*-ul nu o mai formulează doar în faţa unei expresii vagi ce trebuia explicată, a două interpretări divergente sau a două autorităţi contrare în soluţia la aceeaşi problemă; *quaestio* se aplică acum metodic chiar şi acolo unde în principiu nu se întâlnesc dificultăţi. Are loc punerea în *quaestio* nu atât pentru a se elimina îndoiala privind adevărul asupra unor puncte, cât pentru a se obţine mai multă înţelegere.

O *quaestio* poate fi uşor recunoscută după cuvintele *Utrum…an*; formal, ea se prezintă sub forma unei contradicţii. Iniţial, în *quaestio* nu se folosea decât aparatul logic specific artelor care alcătuiau *trivium – Isagoge* a lui Porphyrios, comentariile lui Boethius, *Categoriile* şi *Despre interpretare* ale lui Aristotel asigurau în general instrumentele de lucru pentru noua metodă. Importante sub aspect metodologic erau, însă, şi o serie de lucrări ale autorilor medievali: lucrările de logică ale lui Abelard, comentariile lui Gilbertus Porretanus şi Clarembaut din Arras, *Quaestiones de divina pagina* ale lui Robert din Melun, *Quaestiones* ale lui Odon din Soissons etc. Dintre acestea, decisivă în ce priveşte instituirea lui *quaestio* ca metodă a fost *Sic et non* a lui Abelard, dar în ce priveşte amploarea, în centrul acestei literaturi stau *Quaestiones* ale lui Robert din Melun.

Punerea în scenă a noii metode era atribuită de Ioannes din Salisbury magistrului său, Alberic (*Metalogicon*, II, 10), dar, după Chenu, cel care a ridicat *quaestio* la rangul de metodă generală, depăşind limitele problematicii relevate în textele patristice, este magistrul şcolii din Chartres, Gilbertus Porretanus[13]. Acesta din urmă a ajuns la o formă mai rafinată de *quaestio*, aşa-numita *quaestio formata*, distinctă de *quaestio informis*, ca simplă problemă sau îndoială.

Momentele unei *quaestio formata* sunt:

a) *quaestio* (care din părţile contradictorii este cea adevărată?);
b) *dubitatio* (dintre argumentele contradictorii care este cel decisiv?);
c) *solutio* (aplicarea distincţiilor în vederea eliminării ambiguităţii);
d) *confirmatio* (contribuţia argumentelor care stabilesc definitiv adevărul uneia dintre părţile contradictorii)[14].

---

[12] M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, p. 337.
[13] *Ibidem*, p. 338.
[14] Cf. H. C. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain, 1966, p. 275

Din punct de vedere didactic, dacă *lectio* care presupunea un discipol receptiv doar, *quaestio* tindea să stimuleze activitatea intelectuală. Acesta este un moment major în istoria învăţământului european. Magistrul nu mai este doar un exeget; de acum înainte, el „determină" chestiunile căutând, dincolo de „jocul" autorităţilor, „raţiunile" care descoperă minţii rădăcina lucrurilor; iar discipolul cercetează împreună cu el. Magistrul, compunând *quaestiones*, începe să aibă *autoritate* personală şi îşi formează o *şcoală* în care practică noua metodă. Remarcabile sunt, în acest sens, şcolile lui Anselm din Laon şi Gulielmus din Champeaux, a lui Abelard şi Robert din Melun, şcoala de la Chartres (Gilbertus Porretanus, Theodericus din Chartes, Clarembaud din Arras, Simon din Tournai, Allanus din Lille) etc. În acelaşi timp, şcolile care nu adoptă noua metodă îşi încetează activitatea către sfârşitul secolului al XII-lea, de exemplu, cea de la Saint-Victor.

Quaestio este deci o metodă de învăţământ legată încă de text, dar numai ca sursă, mai exact de acel pasaj în jurul căruia există opinii divergente; magistrul aplică dialectica în evalauarea opiniilor şi „tranşează" chestiunea, afirmându-se astfel ca autoritate[15].

Quaestio disputata

Atunci când *quaestio* nu mai este solidară cu un text, nici ca problemă, nici ca soluţie, iar în punerea şi rezolvarea ei intervin conjugat doi sau mai mulţi magiştri, se constituie un exerciţiu special, *quaestio disputata*, cu totul în afara *lectio*.

Quaestio disputata constituia un act de învăţământ regulat al magistrului. Fără îndoială, magistrul era ceea ce am putea numi *autorul* chestiunii disputate: el alegea problema de disputat; distribuia responsabilităţile între participanţii principali; prezida discuţia; intervenea, ordonând sau aducând, eventual, argumente; da *determinatio*; respingea obiecţiile ridicate contra tezei sale; revedea materialul discuţiilor înainte de a prezenta o *editio*.

În afara magistrului, participau activ încă două personaje ale căror roluri şi sarcini erau distribuite de magistru: *opponens* (oponent) şi *respondens* (respondent), care constituiau împreună „o echipă dialectică având drept scop punerea în practică a metodei lui *sic et non*"[16].

Opponens trebuia să furnizeze argumente opuse tezei şi care să evidenţieze caracterul ei problematic.

Respondens avea sarcina să propună o soluţie preliminară, nu atât pentru a apăra poziţia magistrului cât pentru a evidenţia slăbiciunea argumentelor avansate de *opponens*.

(*apud* B. C. BAZÀN, *op. cit*. p. 30, n. 24).

[15] Ca metodă, *quaestio* este diferită de interogarea socratică, de aporetica aristotelică, de reducţia platoniciană, de îndoiala cartesiană, de dialectica hegeliană.

[16] BAZÀN, *op.cit*., p. 53.

De fapt, nici unul din cele două personaje nu „evolua" *pentru* magistru, ci *sub* magistru, acesta putând să considere îndreptăţite argumentele aduse de *opponens* şi să respingă replicile date de *respondens*.

În rolurile de *opponens* şi *respondens* magistrul numea, pentru disputele private ţinute în propria şcoală, doi dintre bacalaureaţii săi; pentru disputele ordinare, dat fiind caracterul lor oficial şi public, apela şi la bacalaureaţi ataşaţi altor magiştri. Pentru bacalaureaţi, participarea la o *quaestio disputatio* era, deopotrivă, un privilegiu şi o datorie, obligaţiile de a aduce argumente şi de a da răspunsuri fiind prescrise în statutele universităţilor.

Cum se desfăşura o *quaestio disputata*?

Înainte să aibă loc disputa propriu-zisă, magistrul alegea tema[17], fixa ziua susţinerii şi distribuia rolurile de *opponens* şi *respondens*; în cazul disputelor ordinare, magistrul îl anunţa pe decan şi prin acesta era înştiinţată întreaga comunitate universitară; de asemenea, accepta şi bacalaureaţi ai altor magiştri pentru rolurile de *opponens* şi *respondens*.

Quaestio disputata cuprindea două momente distincte: o şedinţă de discuţie, denumită *disputatio*, în timpul căreia se propunea tema şi se avansau argumente *pro* şi *contra* de către *opponens* şi *respondens*, fără a exclude însă intervenţia altor participanţi, în principal, a magistrului; şi o şedinţă, denumită *determinatio*, în care magistrul îşi expune soluţia sa doctrinară şi răspunde argumentelor pe care eventual le ordonează conform scopului său.

Uneori, discuţia se desfăşura după o formulă alternativă între două soluţii şi cu o structură relativ simplă:

1) Punerea problemei şi formularea primelor argumente *pro* şi *contra*
   Quaestio est utrum…
   Quaestio non videtur…
2) *Responden* are prima intervenţie prin care oferă o soluţie (*positio*) de principiu şi răspunde primelor obiecţii.
3) *Opponens* ridică obiecţii contra soluţiei avansate şi pentru a releva slăbiciunea răspunsurilor date de *respondens*.
4) *Respondens* respinge obiecţiile ridicate.
5) *Opponens* revine cu noi obiecţii pentru a adânci cercetarea.
6) *Respondens* respinge ultimele obiecţii, punând totodată capăt discuţiei.

Alteori discuţia este mult mai agitată, presupunând mai multe serii de obiecţii şi respingeri imediate, intervenţia magistrului şi a altor participanţi, redefinirea soluţiei de principiu, definiţii şi foarte multe întreruperi la care recurge *opponens*. Pe măsură ce obiecţiile erau prezentate şi respinse, un secretar nota argumentele şi răspunsurile participanţilor, dispunându-le bipartit (*pro* şi *contra*), reluând într-un fel stilul adoptat de Abelard în *Sic et non*.

[17] În general, era aleasă una dintre temele cele mai dezbătute pe moment sau, oricum, una de certă pregnanţă teoretică şi legată de ciclul său de *lections*.

În şedinţa denumită *determinatio*, magistrul trebuia să dea soluţia sa la problema discutată, imediat după *disputatio* sau într-una din zilele următoare, cel mai probabil, a doua zi. *Determinatio* cuprindea un rezumat al argumentelor din şedinţa de *disputatio*, soluţia proprie şi respingerea obiecţiilor la teza sa.

În rezumatul întocmit pe baza notelor luate de către unul din asistenţii săi, atât argumentul cât şi răspunsul iniţial dat de *respondens* erau prelucrate pentru a li se da o formă mai riguroasă; schimbul de opinii dintre *opponens* şi *respondens* este prezentat sintetic, dar riguros pentru a pune în valoare răspunsul magistrului. Uneori, magistrul introducea şi argumente care nu fuseseră avansate în şedinţa de *disputatio*.

Partea consacrată soluţiei cuprindea câteva distincţii semantice, o trecere în revistă a principalelor opinii asupra problemei şi soluţia propriu-zisă care exprima poziţia magistrului. În a treia parte, răspundea obiecţiilor rând pe rând sau da un răspuns de principiu tuturor obiecţiilor, după cum putea lăsa fără răspuns unele dintre ele sau, invers, răspundea unor obiecţii nesemnalate în rezumat.

După susţinerea disputei, magistrului nu-i mai rămânea decât s-o pregătească în vederea publicării; altfel spus, să treacă la redactarea ei sau la elaborarea unei *editio*. Pentru aceasta el avea la dispoziţie cele două *reportationes*: o *reportatio* despre prima şedinţă întocmită de asistentul său şi pe baza căreia îşi pregătea *determinatio magistralis*; şi o *reportatio* despre a doua şedinţă; de asemenea, erau utilizate note personale. Faţă de *reportationes*, *editio* reprezintă forma elaborată a unui text în care se regăsesc doar fragmente din disputa propriu-zisă.

Quaestio quodlibetalis

În interiorul genului *quaestiones disputatae* s-a dezvoltat un tip particular de *quaestio* în legătură cu un subiect oarecare (*de quolibet*) – această dispută era numită *disputatio generalis*, iar raportul scris, *quolibet* sau *quaestio quodlibetalis*[18]. Asemenea dispute speciale erau organizate mai ales de către magiştrii facultăţii de teologie, de două ori pe an, în postul Paştelui şi în cel al Crăciunului; erau deschise unui public mult mai larg şi aveau ca subiect orice (*de quolibet*) propunea oricare (*a quolibet*) dintre membrii audienţei.

De obicei, cel care propunea subiectul oferea şi o pozitie pe care o susţinea cu argumente. *Respondens* – un bacalaureat, dar nu în mod necesar şi discipol al magistrului – contraataca argumentele. Într-o singură sesiune, diferiţi participanţi puteau ridica mai multe teze, toate fiind dezbătute în acest fel. În a doua sesiune, ca într-o dispută ordinară, magistrul oferea o *determinatio*, rezumând argumentele date de ambele părţi şi propunând soluţia sa.

[18] O foarte utilă introducere în acest subiect este studiul lui J. F. WIPPEL, „Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties", în B. C. Bazàn, J. W. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, *op. cit*., pp. 153-222. Pentru detalii, pot fi consultate lucrările lui P. GLORIEUX, în special *La literature quodlibétique de 1260 à 1320* (Bibliothèque Thomiste, V), Paris, 1925.

Într-o *quaestio quodlibetalis*, magistrul nu avea iniţiativa în alegerea subiectului şi se expunea unui mare risc, căci audienţa putea să nu fie interesată atât de părerea sa cât să-l pună în dificultate sau să îi joace o farsă de prost gust. Întrucât nici un magistru nu era obligat să organizeze *quodlibetales*, mulţi dintre ei se sustrăgeau unui asemenea test, părăsind oraşul pentru perioada respectivă. De altfel, în secolul al XV-lea, *quaestio de quolibet* degenerase deja într-o discuţie dominată de tot felul de subtilităţi. Totuşi, destui magiştri au acceptat să se supună unui astfel de test public, ei considerând asemenea dispute ca o parte necesară în instruirea studenţilor în teologie[19].

Quaestio disputata în facultăţile de Arte

Din statutele universitare putem afla că în facultăţile de Arte existau dispute şi că frecvenţa şi participarea din partea studenţilor erau cerute înaintea primirii unui grad[20]. Însă, despre proceduri nu aflăm decât că unele dispute erau în legătură cu *lectio ordinarie*, în timp ce altele erau mai mult sau mai puţin independente. Disputele independente erau de trei feluri: în primul rând, cele legate de logică, numite *de solphismatibus* sau *sophismata*; în al doilea rând, disputele în legătură cu acele ramuri ale cunoaşterii (*scientiae reales*) care privesc mai degrabă lucrurile decât metodele de argumentare despre ele, numite *de quaestione*; în fine, disputele deschise, *de quolibet*.

Prin inducţie, putem reconstitui multe din elementele unei dispute din facultăţile de Arte. Există mărturii că examenele finale includeau şi o dispută formală în care candidatul trebuia să-şi demonstreze capacitatea de a îndeplini una din sarcinile de magistru, aceea de a conduce o dispută; astfel, se poate presupune că se proceda după aceleaşi reguli care guvernau disputele regulate.

Structura disputelor incluse în examenul final era conformă, mai mult sau mai puţin, cu următorul model:

(1) viitorul magistru (care prezidează disputa) pune o chestiune da-nu, oferind câteva argumente de fiecare parte;

---

[19] În a doua parte a lucrării lui GLORIEUX (menţionată în nota anterioară), sunt menţionaţi 31 de magiştri care au susţinut *quaestiones quodlibetales*, al căror număr total este de 147; în vol. l II, intitulat *La literature quodlibétique* (Paris, 1953), lista magiştrilor ajunge la 117, iar numărul de *quaestiones quodlibetales*, la 348. Între magiştrii care au susţinut şi au redactat *quaestiones quodlibetales* se găsesc THOMA DE AQUINO, GODFREDUS DE FONTAINES, HENRICUS din GAND.

[20] În legătură cu programele de învăţământ metodele de predare în facultăţile de arte un amplu proiect de cercetare se derulează în prezent la *Huygens Instituut* şi *Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* (Paris)**.** Miza acestui proiect este de a arunca o lumină asupra istoriei intelectuale a Facultăţii de Arte (Liberale), care oferea pregătirea preliminară necesară pentru facultăţile superioare (de teologie, drept şi medicină). Subiectul central al cercetării priveşte *disputatio* în Facultatea de Arte, ca metodă reprezentativă de predare şi cercetare. În acest cadru, OLGA WEIJERS, coordonatorul proiectului, a realizatmai multe lucrări, unele tratând explicit despre *quaestio disputata*, precum: *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)* (Studia Artistarum 2, Turnhout, 1995); *La disputatio dans les Facultés des arts au moyen âge* (Studia Artistarum 10, Turnhout, 2002).

(2) respondentul dă o soluţie scurtă însoţită de o respingere a argumentelor care conduceau la concluzia opusă;
(3) viitorul magistru, în rol de oponent, argumentează împotriva soluţiei şi respingerilor respondentului;
(4) respondentul trebuie să răspundă;
(5) alt magistru poate apoi să argumenteze împotriva noii poziţii a respondentului;
(6) (nu este clar dacă respondentul era obligat la rândul lui să răspundă);
(7) urmează, se pare, *determinatio* dată de magistru (nu este sigur dacă *determinatio* avea loc în ziua următoare, dar analogiile cu disputele teologice ar permite o asemenea inferenţă).

Către sfârşitul secolului al XIII-lea, disputele din facultăţile de Arte încep să fie înlocuite cu *disputationes de sophismatibus*.

Prin cuvântul *sophisma* erau desemnate două aspecte: pe de o parte, însăşi propoziţia considerată a fi *sophisma*, adică o propoziţie care prin ea însăşi sau pe baza unor ipoteze dă naştere cel puţin la paradoxuri superficiale; pe de altă parte, tehnica disputei de tip *sophismata*, utilizată pentru a arăta că acelaşi raţionament care presupune o teză plauzibilă poate fi folosit pentru a stabili ceva neplauzibil.

Sophismata, îndeosebi cele practicate la Paris în ultima jumătate a secolului al XIII-lea, au, de regulă, forma chestiunilor disputate. Punctul de plecare este o propoziţie considerată a fi *sophisma*. Sunt ridicate de la una la patru chestiuni cu sau fără legătură cu propoziţia desemnată ca *sophisma*. Pentru fiecare chestiune sunt oferite câteva argumente de fiecare parte, urmate de o scurtă soluţie dată de *respondens* care răspunde, de asemenea, argumentelor împotriva poziţiei alese de el. Apoi, sunt ridicate numeroase contra-argumente împotriva primei soluţii, aparent de către oponenţi diferiţi, iar *respondes* dă replica la unele sau la toate acele contra-argumente. Sunt ridicate noi contra-argumente, uneori concentrate, asupra unui singur punct din argumentul *respondens*-ului; acest procedeu poate fi repetat de mai multe ori. În mod normal. *respondens* avea ultimul cuvânt. În unele *sophismata*, mai mulţi respondenţi pot participa succesiv, fiecare fiind supus aceluiaşi tratament, dar păstrând adesea opiniile opuse. În cele mai multe *sophismata*, partea finală este consacrată determinării de către magistru a problemei[21].

Quaestio disputata în facultăţile de Medicină şi Drept

În facultăţile de Medicină, *lectiones* de desfăşurau tot în forma comentariului la un text de autoritate. Însă *quaestiones*, pe de o parte, erau suscitate de interpretările la *auctoritates* – ca în facultăţile de Teologie –, pe de altă parte, şi prin aceasta se diferenţiază, erau în legătură cu vechiul gen de *problemata* sau *quaestiones naturales*, apărute în antichitate şi reluate de magiştrii din Salerno[22].

[21] ALFONSO MAIERU, „University Training in Medieval Europe" (traducere de D. N. Pryds, Leiden, Brill, 1994), în special cap. 5, *Methods of Teaching Logic during the Period of the Universities*.

[22] Despre rolul acestei tradiţii în facultatea de Medicină de la Salerno, vezi B. LAWN, *The Salernitan*

Cât despre *disputatio*, aceasta era privită atât ca un act magisterial cât şi ca un exerciţiu care permitea obţinerea diferitelor grade academice. La universitatea din Montpellier, între probele pentru obţinerea gradului de magistru în medicină figura şi examenul „punctelor riguroase", o dispută asupra unei chestiuni din opera cancelarului Jacob Angeli, *Puncta medicine*[23].

În facultăţile de Drept, învăţământul magistral consta în citirea şi interpretarea textelor normative. Metoda *quaestio disputata* se situa în afara învăţământului magisterial, dar era prevăzută în programele academice, ca exerciţiu de pregătire a studenţilor pentru practica dreptului şi lua forma unui adevărat proces, pe o temă adesea concretă. Participanţii nu aveau de rezolvat contradicţiile descoperite între două sau mai multe texte; ei trebuiau să arate, prin argumente extrase din arsenalul juridic, că una din cele două alternative propuse are de partea ei dreptatea. Astfel, *quaestiones disputatae* aveau rolul de a iniţia pe jurişti în viitoarele lor sarcini ca avocaţi sau judecători[24].

Quaestio **ca formă a scrierilor**

Multe din scrierile autorilor medievali, începând cu a doua jumătate a secolului al XIII-lea, constau în *quaestiones*. Aceasta formă era cerută de curriculum-ul universitar. Care este structura unei *quaestio* în astfel de scrieri? Cum s-a dezvoltat *quaestio* în secolele următoare?

Voi ilustra forma unei *quaestio*, comună la mijlocul şi către sfârşitul secolului al XIII-lea, cu un exemplu din *Summa Theologiae*, unde autorul doreşte să arate că Dumnezeu există (I, q. 2, a.3):

(1) Punerea problemei, prin expresia *quaeritur* (s-a întrebat…): „S-a întrebat dacă Dumnezeu există".
(2) Introducerea poziţiei contrare, de obicei, prin cuvintele *videtur quod* (se pare că): „Se pare că Dumnezeu nu există";
(3) Argumentele în favoarea acestei poziţii (obiecţiile) bazate pe autoritate sau raţiune.
(4) Argumente în favoarea poziţiei alternative – de obicei, şi preferată – introduse prin expresia *sed contra* (dar din contră, dar împotriva) şi bazate pe autoritate sau raţiune: „Dar împotriva acesteia în Exod se spune…"

Questions. An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature (Oxford, Oxford University Press, 1963), care conţine şi o antologie de *questiones* salernitane.

[23] Vezi D. JACQUART, „La question disputée dans les facultés de médicine", în B. C. Bazàn, J. W. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, *op. cit*., pp. 281-315.

[24] A se vedea, pentru mai multe detalii, G. FRANSEN, „Les questions disputées dans les facultés de droit", în B. C. Bazàn, J. W. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, *op. cit*., pp. 225-277.

(5) Soluţia problemei dată de autor, introdusă prin cuvintele *respondeo dicendum* (Răspund că trebuie spus că…): „Răspund că trebuie spus că se poate dovedi că Dumnezeu există…”
şi explicarea poziţiei sale.
(6) Respingerea argumentelor în favoarea poziţiei contrare, unul câte unul.

Thoma începe cu prezentarea poziţiei contrare: „se pare că Dumnezeu nu există” şi aduce două argumente bazate pe raţiune. Potrivit primei obiecţii, dacă unul din contrarii este infinit, celălalt este total distrus; dar dacă acest cuvânt – „Dumnezeu” – implică un bine nelimitat, şi dacă Dumnezeu există, atunci nu trebuie să mai exite nici un fel de rău; or, există rău în lume; prin urmare, nu există Dumnezeu. Conform celei de-a doua obiecţii, atunci când un efect este deja explicat complet prin puţine cauze, nu este nevoie de mai multe; or, tot ce vedem poate fi explicat prin alte cauze, fără să facem apel la Dumnezeu: efectele naturale, prin cauze naturale, iar efectele inchipuite, prin raţiunea şi voinţa omului; prin urmare, nu este nevoie să presupunem că există Dumnezeu.

După aceste argumente, ambele bazate pe raţiune, urmează poziţia alternativă, introdusă prin expresia *sed contra* şi constând într-un argument de autoritate biblică: „Eu sunt cel ce sunt” (Ieşire, 3.14).

Apoi, Thoma oferă propria lui soluţie la această chestiune, expunând cele „cinci căi” – soluţia reprezintă „corpul” chestiunii.

În fine, el explică de ce fiecare dintre argumentele poziţiei contrare nu este convingător.

Se impun câteva observaţii. Mai întâi, numărul argumentelor în favoarea poziţiei contrare – în această *quaestio* particulară şi în general în *Summa theologiae*, între două şi cinci – este cu mult mai mic decât cel dintr-o *quaestio* bazată pe o dispută teologică, unde asemenea argumente ajung la cincisprezece sau chiar douăzeci. Şi, întrucât obiecţiile necesită respingeri, acele *quaestiones* bazate pe dispute sunt mult mai lungi decât cele din *Summa theologiae*.

Apoi, între autorităţile citate în obiecţii şi în poziţia preferată nu se găsesc lucrări ale autorilor contemporani sau mai recenţi; dintre autorii din secolele al XI-lea şi XII-lea doar Anselm şi Hugo de Saint-Victor sunt citaţi uneori; în rest, Aristotel şi alţi autori antici, arabi, evrei, dar mai ales Biblia, Augustin, Ps.-Dionisie, Boethius şi alţi Părinţi ai Bisericii.

Folosirea autorităţilor diferenţiază cel mai mult metoda *quaestio* din secolul al XIII-lea de metodele filosofice cu care este familiarizat cititorul modern. Citarea autorităţilor într-o *quaestio* nu este doar o modalitate de a prezenta puncte de vedere formulate de alţi autori asupra aceluiaşi subiect – aşa cum se întâmplă în multe articole filosofice moderne. Un astfel de citat are autoritate, în sensul că forţa sa nu derivă atât din coerenţa argumentului cât din identitatea autorului său. În plus, în secţiunea rezervată respingerii obiecţiilor, sunt respinse doar argumentele bazate pe raţiune, dar nu şi cele în care erau citate autorităţi; mai degrabă, în acestea din urmă, se explică de ce, în context, punctul de vedere al unei autorităţi nu este în fapt incompatibil cu poziţia alternativă.

În general, *objectio* (de la *objicere*, a da dreptate uneia dintre părţi) nu exprimă opunerea unui raţionament tezei stabilite în prealabil, ci este condiţia unei explicaţii satisfăcătoare; rolul ei este de a dezvolta cercetarea în vederea descoperirii cauzelor îndoielii. Corespunzător, *sed contra* introduce a doua serie de argumente nu *împotriva* seriei de *objectiones*, ci ca *alternativă*. Aceasta înseamnă că cele două serii de argumente nu se opun decât *indirect*. În mod *direct* opuse seriei de *objectiones* sunt răspunsurile care urmează „corpului" chestiunii, *responsiones ad objecta*. Dar şi în acest caz, numai rareori are loc o negare a poziţiei adverse; cel mai adesea, se delimitează partea de adevăr pe care se întemeiază, *responsiones ad objecta* apărând ca nişte distincţii.

În secolul al XIV-lea, *quaestio* folosită de teologi pentru a comenta *Sentinţele* lui Lombardus apare mult diferită ca formă faţă de cea din secolul al XIII-lea.

În primul rând, fiecare *questio* este mult mai lungă; şi, la fel, soluţia propusă de autor.

În al doilea rând, structura acestei *quaestio* prezintă noi aspecte. Se păstrează practica începerii cu argumente în favoarea poziţiei contrare şi a încheierii cu respingerea lor; de asemenea, argumentul în favoarea poziţiei alternative. Apar însă secţiuni noi consacrate prezentării poziţiilor altor gânditori, unii dintre ei fiind contemporani sau dintr-o generaţie foarte recentă şi, corespunzător, argumente împotriva acestor poziţii. Un alt element nou este faptul că în legătură cu propria poziţie autorul poate formula o serie de argumente împotrivă – *dubia* sau *instantia* – pentru a o prezenta apoi mai clar şi mai convingător.

În al treilea rând, autorităţile continuă să fie citate, dar numai în legătură cu argumentele pe care autorul însuşi voia să le prezinte. Astfel, deşi nu se poate vorbi încă de o contrazicere a autorităţilor, este sigur că în secolul al XIV-lea, problemele şi interesele prezente într-o *quaestio* nu mai sunt determinate de autorităţi.

Quaestio disputata şi libertatea de gândire

Cele mai mari restricţii privind libertatea de expresie, în Evul Mediu, priveau pe episcopi, predicatori sau pe oricine îndeplinea o funcţie în numele Bisericii. Este adevărat că intervenţiile papale în confruntările universităţii sunt oarecum frecvente, dar ele priveau mai ales chestiuni cu caracter formal-juridic, iar nu autonomia intelectuală a universităţii. La Oxford şi Paris a fost dezvoltat un raţionalism îndrăzneţ, despre care nu se poate spune că nu îl va fi îngrijorat pe papă; dar în acest raţionalism papa recunoştea roadele libertăţii umane. Corespondenţa dintre papă şi universitate este axată pe rituri şi ceremonii, aspecte legale şi respectarea regulamentului privind învăţământul; în toate acestea papa se afirmă ca arbitru, ca tutore, ca garanţie supremă[25]. Totuşi, în ce priveşte ordinea şi

[25] LÉO MOULIN, *op. cit.*, p. 190.

regulile studiilor, autonomia era totală; dacă libertatea învăţământului a fost uneori limitată, responsabilitatea a purtat-o lumea academică.

Exerciţiul unei *quaestio disputata* crea un vast spaţiu de libertate intelectuală; într-adevăr, universitatea era de pe acum considerată şi se considera ea însăşi drept locul prin excelenţă al unei libertăţi totale de gândire. Sub pretextul punerii unei probleme care merita să fie discutată, poate chiar ca simplă dorinţă de exersare a minţii, nu a rămas nici o chestiune fundamentală a credinţei care să nu fi fost discutată până la ultimele ei consecinţe.

THE *QUAESTIO DISPUTATA* AS A TEACHING METHOD IN THE MEDIEVAL UNIVERSITY
(with Special Emphasis on Its Use in the Teaching of Theology and Philosophy)

Summary

This article is intended to provide an account of the scholastic method of *quaestio disputata* and its use in the teaching of theology and philosophy in medieval universities. By a *quaestio disputata* the medievals have meant the debate of some question by setting up opposing answers and then trying to resolve the opposition. The opposition was introduced by having two scholars take the opposed roles of *opponens* and *respondens*. The method was tried in all subjects and heavily influenced the majority of treatises produced by the Schoolmen.

IDEEA DE FRAGILITATE UMANĂ ÎN VIZIUNEA LUI MIRCEA VULCĂNESCU

ECATERINA MORAR

În prezentul studiu, continuând anumite idei dezvoltate în *Injoncţiuni paradoxale*[1], plecăm de la premiza că fragilitatea nu este o însuşire printre alte însuşiri, o calitate printre alte calităţi; ea este o componentă structurală, imanentă omului ca specie şi ca individ. Prin urmare, un simplu examen de ordin biologic sau psihologic nu poate fi, prin natura lui, decât limitat. În acest sens, poziţia lui Mircea Vulcănescu este nu numai de amintit, ci şi de evidenţiat. Autorul *Dimensiunii româneşti a existenţei* nu contestă orice valoare pentru analiza de tip psihosociologic, dar consideră că esenţa putinţelor şi a fragilităţilor omului în ipostaza lui particulară este mai degrabă o investigaţie ce cade în registrul metafizic. Iar acest palier este în concepţia sa, cel mai bine reprezentat de metoda fenomenologică aşa cum apare aceasta la Max Scheler, Ernest Robert Curtius sau Max Weber. În fapt, putinţele şi fragilităţile sunt fie în *actual*, fie în *virtual*, dar actualul şi virtualul sunt dependente de „precipitatul" trans-individual pe care-l reprezintă sufletul oricărui popor. Prin urmare, ipoteza de ordin metafizic este următoarea: omul nu este o realitate naturală închisă; el este lărgit într-un cadru spiritual care este neantul, adică este extins într-o entitate metafizică substanţială. Înainte ca ceva să fie în ipostaza de *forţă* sau *slăbiciune* a individului particular, aparţine mai întâi de această entitate supra-istorică şi transindividuală. Există, astfel, „un chip etern" al fiinţei particulare în cuprinsul căreia se încapsulează şi calităţi şi defecte, şi putinţe şi neputinţe şi însuşiri „tari" şi însuşiri „slabe". Fragilitatea este astfel derivată dintr-o adevărată „arhitectură a ispitelor"[2] pe care o conţine sufletul fiecărui popor. În fapt, această realitate fragilă care este omul în ipostaza sa de fiinţă particulară, adică de ins ce poartă cu sine o formă anumită de universalitate, este o sinteză de îndemnuri, de chemări, de aspiraţii, de „ispite", care pleacă, aproape toate, de la palierul psihosocial (dinamic dar şi instabil, efemer), dar care se opresc şi „locuiesc", până la urmă, în orizontul

---

[1] ECATERINA MORAR, *Injoncţiuni paradoxale*, Bucureşti, Paideia, 2005.

[2] „Fiecare popor, fiecare suflet popular se poate caracteriza printr-un anumit dozaj al acestor ispite care reproduc în arhitectura lui lăuntrică, interpenetraţiunea în actualitatea sufletească a vicisitudinilor istorice, prin care a trecut poporul respectiv", MIRCEA VULCĂNESCU, „Ispita dacică", în *Dimensiunea românească a existenţei*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1991.

metafizic şi etic al omului, deci în nucleul antropologic tare al fiinţei. Astfel, fragilitatea şi forţa pot fi decelate prin analiză dintr-un conglomerat de tendinţe. „Scepticismul", „măsura", „încăpăţânarea", „răbdarea" sunt „calităţi" sinonimice ale „ispitei autohtone", adică a „revoltei fondului nostru nelatin"; aspiraţia spre juridicitate, spre caracter şi consecvenţă sunt expresii tipice ale „ispitei romane"; epuizarea în şi prin politică, orientarea spre fast, strălucire, sforărie, toleranţă sunt derivaţii ale „ispitei bizantine"; religiozitatea, „lăsarea în voie", exaltarea, moliciunea, dar şi delicateţea sunt „produse" ale „ispitei slave"; „scoaterea din sine", imitaţia sunt expresii ale „ispitei franceze"; „reîntoarcerea spre sine", orientarea spre aspectul metafizic ultim al lucrurilor şi „colocarea" sunt izvorâte din „ispita germană"; dislocarea fără mod şi orientarea nerăbdătoare spre modernitate şi schimbare („acum ori niciodată") sunt „creaţii" ale ispitei iudaice; în fine, „spiritul mahalalei" cu tot ce înseamnă acesta (nerv, reacţie zgomotoasă, apetit exhibiţionist) este un rezultat al „ispitei ţigăneşti"[3]. Modul de combinare al acestor „calităţi"şi „defecte" ţine, în cele din urmă, atât de variabile relativ uşor de determinat prin cercetare pozitivă, cât şi de altele care sunt imponderabile şi greu previzibile. Oricum, un atare demers fenomenologic ne propune depăşirea conceperii fragilităţii fie ca o entitate esenţială, imuabilă a omului (în dimensiunea lui spiritual etnică) fie, pe de altă parte, ca un agregat contextual de însuşiri necoagulate.

Corelaţia tărie-slăbiciune, forţă-neajutorare, putere-fragilitate este prezentă în chiar modul de concepere a omului în mentalitatea românească[4], adică într-o ontologie a umanului încapsulată în atitudini şi convingeri comune[5], precum şi în limbaj[6]. Prima observaţie care se poate face în contextul tezei noastre este aceea că fragilitatea umană apare în accepţia lui Mircea Vulcănescu nu ca un *defect absolut* sau ca o *lipsă* esenţială a omului. Care este suportul acestei constatări? Pentru român există o predominanţă a categoriei posibilului asupra aceleia a realului. „Un lucru «este» pentru român când poţi «avea de-a face» cu el, oricând, oricum, şi oriunde. Nu când ai cu el a face efectiv, ci când poţi avea de-a face. Astfel «a putea avea de-a face cu ceva» reprezintă cea mai generală formă de a fi şi cea mai *slabă* însuşire a insului pentru gândirea românească. Aceasta ajunge însă să-l constituie ca ins"[7]. De aici rezultă nu numai faptul că *a fi în stare* nu înseamnă *a fi în fapt*, ci a fi cu putinţă să fii (adică o predominanţă

[3] Vezi „Omul românesc", în MIRCEA VULCĂNESCU, *op. cit*, pp. 15-20.

[4] „A fi român înseamnă a fi om într-un *anumit* fel", în *ibidem*, p. 22.

[5] Un demers similar întâlnim la C. Rădulescu-Motru, Dumitru Drăghicescu, Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Vasile Băncilă, Mihail Ralea. Interesant este faptul că însuşi Mircea Vulcănescu îi aminteşte pentru relevanţa dimensiunii psihologice (sufleteşti) în antropologie pe Drăghicescu pentru „apriorismul imitativ" şi pe M. Ştefănescu pentru „apriorismul decretativ" de care dau dovadă în circumscrierea calităţilor şi defectelor (fragilităţilor) tipice ale românilor.

[6] Mircea Vulcănescu se întâlneşte cu CONSTANTIN NOICA în acest cadru: limba este pentru amândoi o formă „privilegiată" de acces pentru analiza antropologic filosofică. Vezi mai ales, la cel de-al doilea autor *Rostirea filosofică românească* (1970) şi *Sentimentul românesc al fiinţei* (1975).

[7] MIRCEA VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenţei*, p. 74.

a virtualului asupra existenţei actuale), ci şi că *adaptarea* la lume este imaginată altfel decât în „metafizica actualistă“ a civilizaţiei occidentale. Vulcănescu nu extrage de aici ideea unui surplus de precaritate, a unei fragilităţi dramatice a omului. Putem admite, arată el, că deşi ideea de realitate este exprimată în româneşte prin vorba „aievea“ („slaba însemnătate a realităţii pentru român apare din aceea că vorba care înseamnă pe româneşte *real* este vorba *aievea*“)[8] aceasta nu este un handicap al insului, ci o mai mare deschidere „faţă de lume a acestuia“. Lumea este mai degrabă definibilă ca ansamblu infinit de posibilităţi decât ca un agregat de lucruri reale, prezente, actuale. Iată argumentul oferit: „a fi“ nu înseamnă nici a fi cândva, într-un timp privilegiat, nici a fi undeva, într-un loc privilegiat. Pentru ideea românească de existenţă e suficient să fi fost cândva şi undeva, oricând şi oriunde şi, pentru că viitorul e neştiut, e important chiar numai să fi putut fi[9]. În fapt, se recunoaşte, acest lucru nu aparţine exclusiv românului. „Aventura aceasta s-a întâmplat desigur, în lumea veche şi pentru alţii. Dar acolo sensul existenţial al lui *esse* a dizolvat sensul lui predicativ, aşa încât tot efortul filosofiei mai noi s-a desfăşurat sub forma preocupării existenţiale. E aici desigur, o prefacere legată de o întreagă transformare a civilizaţiei europene. Românii au păstrat însă vechea atitudine esenţialistă“[10]. Se poate extrage din această concepţie asupra existenţei o anumită formă de transgresare a fragilităţilor[11], a slăbiciunilor, a evenimentelor nefaste la care este supus omul. Însăşi caracterizarea românească a *întâmplării* ca fiind mai largă în semnificaţii decât a ceea ce este *actual* spune foarte mult despre chipul în care este suportată mai uşor lumea şi depăşită condiţia precară, fragilă a omului. „Pentru metafizica actuală a Apusului, o întâmplare este, mai presus de toate, un fapt, o acţiune, o lucrare. Pentru român, dimpotrivă, întâmplarea este mai mult o schimbare de stare, adică rezultatul unei asemenea lucrări, înregistrat de către un ins, fiinţă ori lucru, ceva care s-a şi întâmplat, care s-a petrecut cu tine, adică o *păţanie*, şi nu o faptă pe care ai săvârşit-o. Inserţiunea evenimentelor în vreme nu apare (...) ca rezultatul făptuirii unui subiect, ci ca acela al unei păţanii. Că «pătimire» nu înseamnă în româneşte numai suferinţă, în termenul restrâns de durere, ci alterare metafizică a fiinţei, adică păţanie, suferire a lucrării altuia, înregistrare a ei în fiinţa proprie, primire, o atestă expresia cântării bisericeşti care vorbeşte chiar şi de « pătimirea bucuriilor »”[12]. Mai mult: existenţa apare nu în primul rând ca un „subiect de acţiuni“[13] ci, ca un „suport de pătimiri“, ca o schimbare de stări sub puterea

[8] *Ibidem*, p. 121.
[9] *Ibidem*, p. 122.
[10] *Idem.*
[11] „Ideile de *avere* şi de *lipsă* evidenţiază la români un concept de existenţă puternic colorat axiologic.” (*ibidem*, p. 74)
[12] *Ibidem*, pp. 122-123.
[13] Triumful ştiinţei experimentale s-a asociat mai vechii metafizici actualiste consacrându-l pe *homo faber* (*ibidem*, p. 123).

altuia. Iar ceea ce exprimă cronicarul prin „subvremi“ nu mai este astfel numai ca semn de fragilitate, ci şi de înţelegere, de largă comprehensiune a raporturilor reale de forţe din lume. Totodată, dacă în antropologiile actualiste care-l glorifică pe *homo faber* ca fiinţă afirmativă şi în cele existenţialiste care pun accentul pe capacitatea omului de a spune „nu“[14], fragilitatea este dată de posibilitatea înfrângerii, în acest caz, fragilitatea este derivată din faptul că el acceptă toate stările şi toate evenimentele, iar negaţia sa nu-şi propune să fie una eficace. „Negaţia românească nu are caracter existenţial, ci esenţial“[15]. Românul se opune totdeauna la un fel de a fi, nu la faptul de a fi. El opune deci totdeauna unui fel, alt fel de a fi. Nu e deci negativist, ci limitator. Nimeni nu este, pentru el, absolut altul. Cum nu e nimeni absolut altfel. Negând o atribuire sau o stare dar neavând pasiunea nimicirii faptelor, „tăgada românească“ va avea un caracter „luciferic“, nu „satanic“. Negaţia se face de multe ori fără a-l folosi pe „nu“: „defel“ şi „deloc“ sunt astfel de înlocuitori ai negaţiei absolute. În fapt, „a nu fi“ nu are pentru român un înţeles absolut[16]. Tocmai de aceea toată ontologia este pentru el regională şi toată fiinţa este „fel de a fi“. În acest sens, conceptele de „desfiinţare“ şi „nimicire“ vor implica mai mult o idee de desfacere a întregului în părţi, de descompunere, de destrămare a lui decât ideea de aneantizare. (Dacă la Cioran apare simultan pasiunea atât pentru „descompunere“ cât şi pentru „aneantizare“, deci pentru un înţeles tare al ideii de fragilitate umană, la Mircea Vulcănescu apare o împăcare, o potrivire a omului cu soarta sa, ceea ce înseamnă că accentul se pune, în acest caz, pe *o posibilă defragilizare* a omului în aproape orice situaţie de viaţă). Am putea vorbi în acest caz de o mlădiere, de o contopire perpetuă între existenţă şi posibilitate („pentru român tot ce poate fi, adică tot ce poate fi gândit... este“)[17]. În fapt, trecerea aceasta pe nesimţite de la planul existentului la acela al posibilului este aceea „care umple existenţa românească de poezie, adică de libertate şi de irealitate“, ceea ce are drept urmare apropierea veghei de un vis lăuntric, fără sfârşit, „care-i situează mentalitatea din punct de vedere filosofic nu numai precritic, ci, mai mult decât atât, antipozitiv-mitic“[18]. Este vorba, în acest caz, de aceeaşi mentalitate şi de aceleaşi procedee comune ontologiilor arhaice, cercetate şi de Lucian Blaga şi de Mircea Eliade, prin care omul încearcă să suporte împăcând viaţa, evenimentele, întâmplările de tot felul. Or, consecinţa acestei contopiri a existenţei în posibilitate în cuprinsul acestei mentalităţi este vizibilă în cinci atitudini fundamentale în

[14] Despre rolul negaţiei în definirea omului ca fiinţă fragilă vezi şi în MIHAIL RALEA, în *Explicarea omului*.

[15] M. VULCĂNESCU, *op. cit*., p. 124.

[16] „Ori de câte ori românul tăgăduieşte zicând « Nu e » tăgăduirea lui este numai relativă. Presupus e totdeauna că « nu e aici » ori că « nu e acolo » ori că « nu e aşa » ori că « nu e încă » ori că « nu e ăsta ».” (*ibidem*, p. 124)

[17] *Ibidem*, p. 124.

[18] *Ibidem*, p. 129.

faţa existenţei: 1. *nu există neant*; 2. *nu există imposibilitate absolută*; 3. *nu există alternativă existenţială*; 4. *nu există imperativ*; 5. *nu există iremediabil*.

Conform acestei mentalităţi, omul este o fiinţă desigur fragilă, limitată în raport cu întregul, dar, dacă el admite că „ceea ce se vede nu este decât o parte şi nu cea mai bogată din ce este" atunci el apare mai „tare" prin chiar această convingere şi atitudine a sa. Sunt topite, în fapt, în aceste atitudini o serie întreagă de „precipitate arhaice" de mentalitate (există un „sân purtător al tuturor lucrurilor", există o „vrajă a lumii" derivată dintr-o tendinţă empatică) cu toate consecinţele binecunoscute: accidentalul este centrat pe reuşită şi experienţă, în timp ce românul este insensibil la nereuşită; primul este esenţialmente practic, al doilea este nepractic şi „nici o decepţie nu parvine să-i altereze virtutea lui despre rostul lucrurilor"[19]. Sunt în acest caz evidente două concepţii antropologice care trimit la două tipuri de evaluare a puterii omului sau a fragilităţii lui. Integrarea în lume se face în cazul antropologiilor actualiste accidentale prin dihotomizarea abruptă dintre lume şi eu, în timp ce într-o antropologie, cum este cea cuprinsă în „dimensiunea românească a existenţei", integrarea se face, din contră, prin atenuarea graniţelor dintre existenţă şi posibilitate, dintre „lumea de aici" şi „lumea de dincolo", dintre absolutul şi relativul deciziei şi al imperativului, dintre imanenţa şi transcendenţa sensurilor.

Atitudinile acestea fundamentale prin care se neagă: *neantul*, *imposibilitatea absolută*, *imperativul categoric*, *alternativa existenţială* şi *iremediabilul*, dau seama de existenţa fragilităţii fiinţei particulare în chiar modul de justificare al acţiunilor umane. Or, acţiunile nu sunt considerate ca fiind brute, directe, nemijlocite ca în mentalitatea faustică. Acţiunea omenească este considerată mai degrabă simbolică, rituală. Ceea ce domină concepţia românească asupra lumii este: a) sentimentul profund că există o vastă solidaritate universală a tuturor lucrurilor şi a tuturor fiinţelor şi b) ideea că toate lucrurile au un sens, „că lumea este o carte de semne". Această lume nu este „neutră de întâmplări", fără legătură şi sens între ele, ci, ea este o lume plină de „puteri reale" ori „binevoitoare", de „tăceri" şi de „chemări", de „arătări" şi de „ascunderi". Or, o asemenea concepţie este clar opusă veleităţilor demiurgice şi aroganţei mioape a atitudinilor ateiste, care au străbătut o parte din mentalitatea veche şi cea modernă[20]. Fragilităţile omului în acest înţeles românesc asupra lumii nu trebuie neapărat să fie surmontate prin opoziţie, prin luptă directă, prin normă imperativă sau prin asumarea într-un fel sau altul de către om-a „superiorităţii" lui absolute asupra lumii şi vieţii. Fragilitatea nu este asimilată unei lipse definitive şi iremediabile a omului; ea nu este un „defect mortal" de care omul trebuie să se lamenteze permanent. Astfel, de pildă, arată Mircea Vulcănescu, expresia „fie!" nu exprimă o poruncă, nu proclamă voinţa de a fece ceva, „nu

[19] *Ibidem*, p. 133.

[20] Vezi VASILE TONOIU, *Ontologii arhaice în actualitate*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988.

decretează, ci acceptă să se întâmple, *consecinţe* (s.n.) Întocmai ca şi cum ar zice « e şi aşa! » sau ar confirma « aşa să fie »"[21]. În acest sens, imperativul nu este resimţit în această concepţie ca un comandament, ca o poruncă a altuia, ci „ca pe o lipsă de ordine în existenţă", lipsă însă care nu este una absolută. În această ordine de idei, însăşi moralitatea este „rânduială", „punere în rând" la locul şi măsura potrivită. „şi omul se poate pierde", dar „omul ştie cam la ce soroc se află cu fiecare lucru", fiindcă el respectă nu o normă categorică abstractă care vrea să desfiinţeze o lipsă, ci el acceptă „o rânduială"[22].

Această acceptare neîncrâncenată, blândă a fragilităţilor este vizibilă în mentalitatea conform căreia „nimic nu este ireparabil", în afara pierderii propriei vieţi. Cu această unică excepţie, sentimentul dominant faţă de ceea ce se petrece nu este unul al pierderii absolute. Dacă „faptele" nu sunt decât „încercări", „ispite" sau „vămi" şi „nu nişte realităţi de neînfrânt pe care să fie nevoit a le lua în seamă ca atare", atunci tendinţa firească a omului în această mentalitate este aceea de a nu considera niciodată un lucru ca fiind definitiv judecat în defavoarea lui, de unde urmarea: reia mereu procesele de la capăt. Vulcănescu observă că această atitudine de a nu se „agăţa cu disperare de rezultatele faptei sale"[23] este atât un semn de defragilizare înţeleaptă, cât şi o slăbiciune, un cusur din perspectiva rânduielilor lumii moderne care cere hotărâre, acţiune fermă, fapte evidente şi convingeri în viaţa practică, nestrămutate. Lipsa iremediabilului din mentalitatea românească din punctul de vedere al cuplului fragilitate-forţă omenească semnalează cel puţin două fapte semnificative. Pe de o parte, ideea că totul e reparabil cu excepţia pierderii propriei vieţi conduce: a) la lipsa sentimentului de gravitate a existenţei, la uşurinţa în faţa vieţii şi, pe de altă parte, b) la lipsa de teamă în faţa morţii. Dacă primul aspect semnalează o integrare neproblamatică a omului în lume, cel de-al doilea – lipsa temerii, a fricii în faţa morţii – este un semn al forţei omeneşti de-a rezista la dificultăţile vieţii. Ca profund antropolog, Vulcănescu, în discursul său fenomenologic, arată că cele două aspecte sunt complementare în sufletul românesc. De asemenea, aceeaşi analiză surprinde atitudini demne de a fi relevate pentru tema fragilităţii, cum ar fi aceea a nepăsării, a uşurinţei pentru lungi perioade de timp – în faţa evenimentelor vieţii, atitudini urmate periodic de un sentiment kairotic al lui „acum ori niciodată". Prima ipostază este uşor de recunoscut în ispitele tradiţionaliste sau în cele arhaizante, iar cea de-a doua (înteţită ispită kairotică) a însoţit impulsul modernizării României şi al prefacerilor occidentalizante. Prin prisma istoriei noastre recente, putem observa că ceea ce s-a petrecut în '89 a fost urmarea unui sentiment kairotic[24], iar dificultăţile în recuperarea civilizatorică

[21] MIRCEA VULCĂNESCU, *op. cit.*, p. 136.

[22] „Fapta omului e deci comunicare, semn, gest, ritual, măsurat de *funcţia* lui nu de *rezultat*." (*ibidem*, p. 139)

[23] *Ibidem*, p. 140.

[24] „Nu e oare stranie – arată MIRCEA VULCĂNESCU – această « trecere la faptă » nu în

ţin de coexistenţa acestui rar şi exploziv impuls cu celălalt: al uşurinţei şi al lipsei de gravitate în faţa vieţii a românului. Prin urmare, fragilitatea şi forţa fiinţei particulare sunt două feţe ale aceluiaşi chip: „ancorat în veşnicie", omul este lipsit de teamă în faţa morţii, dar, pe de altă parte, dispus fiind să relativizeze faptele şi evenimentele, va conferi vieţii o anumită „dulceaţă" (pe care viaţa popoarelor grave n-o are) şi o împăcare cu sine şi cu firea; urmarea acesteia se va vedea într-o „măsură în gest", care „dacă este lipsită de crisparea tragicului nu este, în schimb, lipsită de o anumită nobleţe"[25].

Condiţia fragilă a fiinţei particulare, a insului, este extrem de vizibilă în *rostul* şi *soarta* omului. Acestea sunt considerate ca două noţiuni definitorii în cadrul unei antropologii filosofice. Or, după Vulcănescu, *rostul* insului trimite în mod predilect la ceea ce se numeşte în mod curent „integrarea în lume" a acestuia, în timp ce ideea de *soartă* are un înţeles doar ca „integrare în vreme" a individului singular. *Rostul* epuizează capacitatea de existenţă a fiinţei particulare sub raportul *posibilităţilor*, în timp ce *destinul* epuizează capacitatea de existenţă a fiinţei particulare sub raportul *împlinirii*. Rostul şi soarta sunt ultimele determinante ale insului ca ins. În fapt, fragilitatea apare din tensiunea dintre: a) integrarea ierarhică a fiinţelor individuale în lume şi b) modul în care firul întâmplărilor particulare se împleteşte într-un destin. Mai mult, până la urmă, atât forţa omului cât şi inevitabila lui fragilitate derivă din ceea ce se numeşte „singurătatea insului"[26]. Această singurătate, ca simptom al fragilităţii, se trăieşte în mod diferit în funcţie de gen. Există chiar o *esenţă* a genului masculin şi a genului feminin. Astfel, în concepţia românească asupra existenţei umane ca gen, însuşirea masculină esenţială pare a fi ideea *de lucrare*, *de acţiune*, iar trăsăturii feminine i se ataşează ideea de *pasivitate*, de *receptivitate*, de *răsfrângere* şi de *primire*. Fiinţa umană apare ca întreagă prin unirea acestor trăsături esenţiale, iar fragilitatea nu este numai, în mod exclusiv, un atribut al feminismului, cât timp, de pildă, „lumea" şi „vremea" sunt categorii feminine. Fragilitatea aparţine mai degrabă ambiguităţii: „cad între ambigeni inşii nesusceptibili de personalitate"[27]. Oricum, inşii cu individualitate masculină se împart în două subgrupe: unii ce nu-şi pierd masculinitatea prin multiplicare şi alţii care şi-o pierd apropiindu-se de firea femeiască.

Ceea ce este important pentru teza noastră este faptul că opoziţia masculin-feminin nu pare a avea în înţelegerea românească a existenţei *numai* o semnificaţie *biologică*, ci şi una culturală, general antropologică şi chiar

---

virtutea împrejurării că « poţi » cum se întâmplă cu toată lumea Apusului, ci în virtutea stării în care « nu mai poţi »." (*ibidem*, p. 144)

[25] *Ibidem*, p. 147.

[26] *Ibidem*, p. 52.

[27] *Ibidem*, p. 70. Se lansează ipoteza – importantă pentru teza noastră – că în limba română *neutrul* este înlocuit cu *ambigenul*. Acesta ar fi identic cu „o proprietate pe care o au anumiţi bărbaţi de *a slăbi* în starea de mulţime; adică de a se altera şi de a-şi schimba firea sau caracterul bărbătesc în fire femeiască atunci când se găsesc în multiplicitate." (*ibidem*, p. 69)

metafizică. În acest sens, demersul lui Vulcănescu se întâlneşte cu actualele dezvoltări din filosofia feministă occidentală, în cuprinsul cărora s-a arătat cât de mult au influenţat prejudecăţile de gen percepţia antropologică comună, percepţie obiectivată în *sexism*, *androcraţie* sau *ginocraţie*, *androcentrism* sau *ginocentrism*[28]. Oricum, la Mircea Vulcănescu distincţia feminin-masculin are relevanţă nu în registrul *sexului*, ci în cel al *genului*. Nu sunt prezente în acest caz nici dihotomizările nete din viitoarele filosofii feministe radicale care sunt centrate pe ideea unei *defragilizări* totale a femeii, defragilizare considerată a fi posibilă numai prin „eliberarea" de „supuşenie", „însclavarea" şi „colonizarea" masculină. Vulcănescu nu crede că accentuarea din atitudinea masculină pe *faptă* ar fi sinonimă cu o tendinţă distrugătoare, *necrofilă* a bărbaţilor şi nici nu avansează ideea că predominanţa atitudinii receptive, pasive, primitoare din nucleul feminismului ar fi esenţialmente numai o atitudine *biofilă*. Vulcănescu nu opune la nivel absolut creaţia procreaţiei şi nu separă net esenţa femininului de cea a masculinului prin punerea fragilităţilor şi a defectelor numai pe seama genului feminin. După cum, pentru antropologul român, forţa şi puterea firii omeneşti nu sunt apanajul exclusiv al masculinului. De asemenea, recunoaşterea carenţelor firii, a neajunsurilor, a neputinţelor, a slăbiciunilor şi, în primul rând, a fragilităţilor ce derivă din statutul de fiinţă muritoare a omului este considerată ca fiind o operaţie obligatorie, „ca un puternic mijloc terapeutic"[29]. Astfel, coborârea la rădăcini, la izvoare, *ad radices*, n-are altă finalitate decât defragilizarea a ceea ce este *originar* în fiecare ins, în fiecare fire particulară. Ca morfolog şi fenomenolog al culturii şi al condiţiei umane, Vulcănescu nu se hazardează să formuleze, în acest context, judecăţi de valoare şi mai ales judecăţi de ierarhizare valorică. Ca atare, el ne oferă o oglindă antropologică a fragilităţii văzută nu la nivel de psihologie individuală sau socială, ci una care se plasează în orizontul sedimentărilor tipologice, al formelor particulare pe care aceasta le atinge în nucleul concepţiei unui popor despre existenţă. Din acest punct de vedere, nu există condiţie umană particulară lipsită de fragilităţi.

Întrebarea firească, în acest context, este următoarea: este fiinţa divină, Dumnezeu, în această concepţie şi ea atinsă de fragilitate sau nu? Din punct de vedere antropologic şi filosofic ideea românului despre Dumnezeu este plină de surprize pentru că Dumnezeu însuşi are, în ultimă instanţă, caracter de ins. „Dumnezeul românului nu este o fiinţă abstractă, o esenţă imaterială a lumii, o putere impersonală care stă sub fenomene. El apare ca o fiinţă, o fiinţă reală,

[28] Ideea de „fire lucrătoare" şi „fire pătimitoare", respectiv de fire masculină şi fire feminină nu poate fi interpretată în nici un caz drept *sexism*, aşa cum sunt incriminate aceste calificative în filosofia feministă (vezi NANCY JAY, „Gender and Dichotomy", în *Feminist Studies*, 7, 1 Spring 1981, pp. 38-56; LINDA WOODHEAD, „Feminism-and Christian Ethics", în *Women's Voices*, Londra, Marshall Pickering, 1992.

[29] MIRCEA VULCĂNESCU, *op. cit.*, p. 52.

particulară, un ins“[30]. Aceasta înseamnă că ceea ce caracterizează fiinţa dumnezeiască este acest fapt, că el „e o fiinţă trans-existenţială care ia chip existenţialist“. În mentalul colectiv românesc, Dumnezeu este „prezenţă lucrătoare“, în timp ce în mentalul colectiv apusean, Dumnezeu este o „prezenţă de imensitate“. Rezultă că fiinţa supremă *nu* are *fragilităţile comune*, iar, în cuprinsul ei totul este, ca „prezenţă lucrătoare“, o continuă cooperare şi împăcare. Modelul acestei înţelegeri a fragilităţii este recognoscibil atât în paradigma raţionalist-clasică asupra lumii şi omului cât şi în ontologiile arhaice (după expresia lui Mircea Eliade) care propun ideea de prezenţă proteguitoare, cooperantă[31], empatică.

Fragilitatea este atributul „lucrului slab“, iar acesta există în toate rosturile lumii „alături de Dumnezeu“, ca un ins tăgăduitor şi stricător, ca un fel de cooperator negativ real.

În concluzie, concepţia antropologică a lui Mircea Vulcănescu ajunge la concluzii de certă relevanţă pentru ideea de *pragmatică* a fragilităţii în spaţiul românesc. Astfel, el sugerează ideea că, din punct de vedere *istoric*, există o fragilitate: aceasta este dată de *lipsa unei metafizici personaliste a individului activ* în mentalitatea românească. În acest punct, Vulcănescu este într-o disensiune parţială cu C. Rădulescu-Motru şi într-una mai accentuată cu Tudor Vianu, care era sigur că impunerea unui caracter *activ* al personalităţii este soluţia salvatoare pentru depăşirea sau suprimarea multor fragilităţi ale omului.

THE IDEEA OF HUMAN FRAGILITY IN MIRCEA VULCANESCU'S VISION

Summary

Ecaterina Morar analyses the meanings of the idea of human fragility and vulnerability given by Mircea Vulcanescu in his book *The Romanian Dimension of Existence*, in which the hypothesis is the following: in “each nation's soul” there are preserved as “temptations”, both its strengths and vulnerabilities (weaknesses). Thus, the categories possible-real, present-future, affirmative-negative, are researched in the same manner in which they have structured themselves/ they are structured in the Romanian way of thinking as the five basic attitudes: 1. the naught does not exist; 2. the absolute impossibility does not exist; 3. the existentialist alternative does not exist; 4. the imperative does not exist; 5. the irreparable does not exist. Ecaterina Morar affirms that these features are not compatible though, only with an *approach based on essence* but with an *approach based on the context* as well.

[30] *Ibidem*, p. 77.

[31] Ceea ce domină mentalitatea românească nu este ideea de „subiect lucrător“ ci „ideea mai strâns determinată *de fiinţă cu care te poţi înţelege*.“ (*ibidem*, p. 57)

RECENZII

BARYS GAUT, *Art, Emotion and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 269 pp.

Pentru oricine implicat în domeniul esteticii, o interogaţie fundamentală (în măsura în care ea contribuie la relevarea sensului esteticii) este cea cu privire la legătura acesteia cu etica sau moralitatea. În această zonă se încadrează cartea lui BERYS GAUT, *Art, Emotion and Ethics*. Odată începută urmărirea desfăşurării acestei interogaţii – de la antici, medievali, moderni, până în contextul actual – ne apare o problematică spinoasă care se complică în termeni şi înţelesuri diferite de la o şcoală de gândire la alta. Din acest punct de vedere demersul lui Gaut este binevenit, oferind o foarte bună clarificare a conceptelor de estetică şi etică. Acest demers este întreprins în vederea lămuririi chestiunii centrale discutate în carte – problema intrinsecă a relaţiei valorii estetice a operii de artă cu valoarea ei etică.

Argumentul pe care Gaut îl dezvoltă în favoarea moralismului în artă este unul ce susţine teza că defectele sau meritele morale intrinseci ale unei opere de artă vor avea importanţă ca defecte sau merite estetice. Este important acum să clarificăm înţelesul expresiei „*merite morale intrinseci*". Altfel spus, contează cum vor influenţa trăsăturile morale ale operei de artă publicul, corupându-l sau făcându-l moralmente mai bun? Aceasta poate fi numită *problema cauzală* asupra căreia Gaut nu se opreşte decât în trecere, problema centrală fiind cea a *valorilor morale intrinseci*. Aşadar, nu efectul moral al operei de artă ne interesează cât evaluarea morală a atitudinilor estetice prezente în produsul artistic final. Luând în considerare un anume public, efectele produse de o operă de artă asupra acestuia vor fi mult prea variate şi vor conţine prea multe elemente ideatice diferite pentru a putea fi înglobate toate într-o singură teorie filosofică generală. În acest fel, ne spune Gaut, trebuie să înţelegem relevanţa valorilor morale pentru artă, şi va numi efectul moral *valoare etică intrinsecă*.

De admirat, într-o asemenea lucrare, sunt conciziunea şi claritatea exprimării. Demersul său este unul de tip analitic asupra problemelor considerate, riscând aşadar să rămână într-un spaţiu pur formal al discuţiei ratându-şi ţinta unei clarificări terminologice în adevăratul sens. Însă prin tratarea sistematică a conceptelor discutate şi o bună înlănţuire a poziţiilor argumentative, cartea lui Gaut reuşeşte să te prindă în dezbatere (dezbatere încă nouă cititorului) suficient de repede. O altă abordare, printr-un stil mai obscur, cu valenţe literare mai pronunţate, nu cred că ar fi fost o opţiune valabilă pentru acest tip de demers propus de Gaut. Limpezirea apelor unei discuţii ce se întinde într-un vast cadru istoric al ideilor nu poate fi întreprinsă, după părerea mea, decât într-o scriitură clară, care presupune o structură transparentă, uşor de urmărit pentru orice cititor – expert sau amator, interesat mai mult de etică sau estetică, artist sau filosof. Cred aşadar că este un succes demersul stilistic ales de Gaut pentru această carte, ea fiind totodată o excelentă introducere în dezbatere, o propedeutică utilă începătorilor şi o utilă gură de aer proaspăt pentru experţii deja cuprinşi de vastitatea problemelor.

Ca exemplu pentru ceea ce am susţinut mai su, dar şi ca o scurtă introducere în discuţia din carte, voi prezenta în cele ce urmează cele trei abordări contemporane asupra problemei intrinseci, propuse de Gaut. Acestea vor fi mai apoi criticate de autor, el găsind că toate caracterizările curente oferite sunt nesatisfăcătoare, lipsindu-le precizia şi ignorând celelalte opţiuni. Dacă vom fi de acord cu ideea că meritele sau defectele etice vor condiţiona sau contribui la meritele sau

defectele estetice, atunci vom susţine punctul de vedere al moralismului. Însă aşa cum am formulat nu sesizăm un element, anume acela că moralismul se prezintă sub varii intensităţi. Spre exemplu, ne arată Gaut, Tolstoi considera că doar meritele etice contează ca supreme determinaţii ale valorilor estetice. Dar variante mai relaxate ale moralismului vor susţine o pluralitate a valorilor estetice iar cele morale vor constitui doar un anume tip dintre acestea. Aici întâlnim prezentată şi poziţia pe care autorul însuşi o va apăra în această carte. Este vorba despre *eticism,* un tip mai puţin tare de moralism. Conform acestuia, o operă de artă este deficientă din punct de vedere estetic în măsura în care posedă o deficienţă etică ce are relevanţă estetică, şi o operă de artă este meritorie din punct de vedere estetic în măsura în care posedă un merit etic relevant estetic.

Pe de altă parte, cineva ar putea susţine că nu are niciun sens să discutăm operele de artă din perspectivă etică. Acesta ar fi un autonomist radical. Un autonomist moderat ar fi de acord cu afirmaţia că meritele sau defectele etice intrinseci ale operelor de artă sunt irelevante pentru valoarea estetică. Uneori, autonomiştii vor promova şi un anume tip de formalism, susţinând că valoarea stă doar în forma lor şi nu în conţinut, atitudinile etice prezentate în acesta fiind, prin urmare, fără rost în evaluarea estetică.

În fine, imoralismul şi ideea artei ca transgresiune. într-adevăr, ca şi moralismul, este cazul şi aici că meritele sau defectele etice vor condiţiona meritele sau defectele estetice, însă mai mult decât atât, meritele etice vor putea condiţiona defecte estetice şi invers. Gaut ne oferă următorul citat din Oscar Wilde pentru a ilustra această perspectivă „minciuna, spunerea unor frumoase lucruri neadevărate, aceasta este ţinta potrivită artei".

Un alt punct forte al lucrării lui Gaut este maniera în care aduce în sprijinul consideraţiilor sale teoretice lucrări de artă propriu-zise a căror discuţie oferă o înţelegere mai intuitivă şi astfel mai sigură a poziţiei sale în problema discutată. Aceasta este o practică pe care o apreciez, ea fiind prea puţin întrebuinţată, după părerea mea, în lucrările de teorie estetică filosofică. Spre exemplu, Gaut aduce sub privirile cititorului două Bathsheba, una a lui Rembrandt, *Bathsheba with King David's Letter* şi cealaltă a discipolului său William Drost. Întrebarea la care trebuie să răspundă autorul este de ce lucrarea lui Rembrandt este superioară celei a lui Drost? Iar răspunsul va fi sugestiv pentru teza centrală a cărţii, ocupând astfel un rol de bază în întreaga argumentaţie nu doar local, în capitolul în care apare. Este vorba despre profunzimea privirii morale asupra situaţiei şi a personajului Bathsheba – conştientizarea tragediei situaţiei –, simpatia faţă de acest personaj pe care privitorul este invitat să o simtă, zbuciumul interior pe care îl percepem în legătură cu Bathsheba. Pe scurt, o complexitate a perspectivei morale adoptată de Rembrandt aduce un surplus estetic, lucrarea sa devenind superioară celeilalte, în care Drost limitează personajul la privirea concupiscentă a regelui, ea devine astfel reprezentarea unui obiect al dorinţei sexuale, orice alt aspect al interiorităţii sau al tragismului fiind şterse.

Revin acum asupra a ceea ce am spus la început în legătură cu claritatea argumentării. Iată un mijloc foarte eficace pentru aceasta, nu doar buna structurare a argumentării, ci şi folosirea unor aplicaţii atent analizate şi contextualizate, dovedind putere de abstractizare, reuşesc să ne contureze clar şi distinct în imaginaţie perspectiva autorului. Acest procedeu va reveni mai târziu printr-o interpretare a romanului lui Nabokov, *Lolita*, şi a multor alte lucrări, pe parcurs, totul pentru a arăta, în definitiv, cum critica din punctul de vedere etic se poate plia cu succes pe domeniul estetic.

În concluzie, lectura acestei lucrări este recomandată, indiferent de domeniul de specialitate, ca pură lectură de erudiţie sau ca un interes teoretic aparte, unele dintre importantele sale calităţi fiind, aşa cum am spus, plierea pe o mare varietate de interese ale cititorilor precum şi claritatea intrinsecă unei lucrări uşor de urmărit ce relevă suficiente noi perspective şi problematici.

ALEXANDRU BEJINARIU

RODNEY STARK, *Le triomphe de la raison: Pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du chriastianisme* (traducere de Gérard Hocmard), Paris, Presses de la Rennaissance, 2006, 360 pp. (titlul original: *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, New York, Random House, 2005).

Cartea lui Rodney Stark urmăreşte integrarea religiei creştine în contextul civilizaţiei moderne europene, dar şi Nord-Americane care au cunoscut o dezvoltare uimitoare în comparaţie cu celelalte civilizaţii. Stark vede această dezvoltare, ca avându-şi rădăcinile în *capitalism* şi, pornind de la această ipoteză, el încearcă să identifice condiţiile ce au făcut posibil acest regim politico-economic. Pornind de la o simplă observaţie – capitalismul a apărut şi s-a dezvoltat doar în zonele creştinătăţii – el încearcă să identifice trăsăturile esenţiale ale religiei creştine ce o diferenţiază de celelalte religii, trăsături care au putut oferi un avantaj evolutiv europenilor. Ulterior, el conchide că datorită idealurilor şi premiselor religiei creştine a luat naştere capitalismul. Moştenirea cea mai importantă a creştinismului este încrederea în *raţiune*. Stark susţine că raţiunea a căpătat valoare primordiăla doar în creştinătate, despre care el zice că e singura religie în cadrul căreia raţiunea şi logica sunt mijloace de a ajunge la adevărurile religioase şi nu misterul şi intuiţia, ca în cazul religiior orientale. Această valorizare a raţiunii e o moştenire a filosofiei greceşti, integrată în religia creştină.. O altă trăsătură este orientarea către viitor a creştinismului (viaţa de apoi), în comparaţie cu celelalte religii care preamăresc trecutul. Capitalismul s-a ridicat datorită acestui context şi nu presupune altceva, decât aplicarea raţiunii în mod sistematic comerţului. O altă condiţie importantă este *libertatea*, care, spune Stark, are originea tot în creştinism pentru că acesta a propovăduit dintotdeauna egalitatea între oameni şi respectarea drepturilor individuale. Creştinismul a influenţat atât filosofia politică cât şi practica, astfel încât, în statele cu un grad suficient de libertate personală şi în care dreptul la proprietate era respectat, a fost posibilă dezvoltarea capitalismului.

Prima parte a cărţii pune accentul pe bazele capitalismului, dar şi ale ştiinţei şi analizează rolul raţiunii în Creştinism. Creştinismul este prezentat ca o teologie raţională, ce încurajează progresul. Stark susţine că Biserica Catolică ilustrează această teză cel mai bine prin faptul că, în mod constant, şi-a revizuit doctrina în funcţie de curentul social dominant. Mai mult, Stark susţine că această teologie raţionala a dus la naşterea ştiinţei, şi arată motivele de natură religioasă, ce au făcut posibilă naşterea ştiinţei, doar în Europa, nu în Islam sau Grecia antică. De asemenea, cartea susţine că Creştinismul a dus şi la un puternic individualism, datorită faptului că oamenii au liber arbitru şi că, pentru a se mântui, sunt responsabili singuri de propriile acţiuni.

Stark, de la bun început, semnalează că se situează pe o poziţie critică faţă de Max Weber, care a întreprins un demers similar de explicare a capitalismului pornind de la Protestantism. Pe parcursul cărţii sunt făcute numeroase trimiteri critice la Weber care indică cititorului, fie că datele utilizate de acesta nu erau corecte, fie că nu s-a documentat suficient pentru teza pe care o propunea. Astfel, Stark susţine că munca şi traiul simplu, moderat, erau de mult timp practicate în mănăstirile medievale, anticipând astfel Protestantismul, cu aproape un mileniu. Argumentele pe care le aduce pentru a-l contracara pe de o parte pe Weber, dar şi pentru a reliefa valoarea Catolicismului, vin din evoluţia economică a oraşelor din Nordul Italiei, între sec X şi XIV: Veneţia, Florenţa, Genova şi Milano, oraşe în care se dezvoltă o economie de tip capitalist. Stark identifică, pe lângă un context creştin favorabil dezvoltării capitalismului, şi contribuţia pe care Biserica Catolică a avut-o. Oraşele din Nord s-au dezvoltat ca economii de tip capitalist, datorită unor factori importanţi: idealuri creştine, unităţi politice mici şi independente de contextul politic general. La acestea se adaugă apariţia unor mici grupuri de interese care făceau comerţ sau care se angajau în relaţii economice tipic capitaliste, culminând cu apariţia băncilor, răspândite în toate oraşele italiene şi ulterior în Flandra, Olanda şi Anglia. Astfel, e evident că acest curent, capitalismul, nu s-a născut din etica protestantă. Din contră, Stark susţine că acesta, capitalismul,

a avut implicaţii religioase şi că a generat la început în oraşele italiene o religie proto-Puritană : Humiliati. De aceea, Stark conchide, radical, că protestantismul nu încuraja o dezvoltare a capitalismului ci era o reacţie negativă faţă de acesta. Mai mult, pornind de la oraşele din Nordul Italiei, capitalismul s-a dezvoltat şi în alte zone din Europa, unde exista un grad sporit de libertate individuală: Flandra, Olanda şi Anglia. Din cauza unui context politic dictatorial nu a avut deloc succes în Franţa şi Spania. Această paralelă între economia liberă din Italia, Anglia şi Flandra şi cea planificată, din Franta şi Spania ne arată încă de foarte devreme, din Evul Mediu, ce rezultate pot obţine fiecare dintre ele şi ce limite are o economie planificată.

Este importantă aici distincţia pe care o face între gândirea religioasă raţională practicată de teologi precum: Augustin, Toma de Aquino, Quintus Tertullian, Clement de Alexandria, şi gândirea religioasă comună, care este necritică şi adesea iraţională. Astfel că chiar dacă, iniţial, negustoria era blamată, biserica o tolera, o încuraja şi incerca, prin metoda analizei raţionale să justifice activitatea negustorilor. Asta e si marele merit pe care Stark îl atribuie Bisericii Catolice de-a lungul timpului: şi-a adaptat mereu doctrina la evoluţia socio-economico-culturală a epocii în care s-a regasit.

Foarte interesantă este şi construcţia cărţii. Autorul, pentru a-şi construi pozitia, foloseşte argumente filosofice, economice, politice, îmbinate cu o atentă analiză istorică. Cartea abordează foarte multe nivele de discuţie şi propune o schimbare radicală de perspectivă. În primul rând, compară religia creştina cu Islamul şi Iudaismul şi identifică diferenţele pe care el le consideră, ca fiind esenţiale, în atuul pe care Europa vestică l-a avut faţa de regiunile, în care celelalte religii au fost practicate. Cartea propune, de asemenea, o schimbare de perspectivă cu privire la Evul Mediu, adesea considerat ca fiind o perioadă întunecată şi de stangnare economică şi culturală. Stark susţine chiar opusul şi face o descriere detaliată a inovaţiilor din acea perioadă, care au avut o contribuţie importantă pentru imbunătăţirea condiţiilor de viaţă. Pe lângă o comparaţie între evoluţia economică din Franţa, Spania pe de o parte şi restul regiunilor capitaliste, autorul analizează şi modul în care coloniile au reflectat ulterior aceste diferenţe economice. Aceste diferenţe justifica evoluţia impresionantă a Americii de Nord, colonizată de purtătorii capitalismului englez, şi stagnarea economică a Americii de Sud, care a moştenit obiceiurile economice spaniole şi portugheze.

Cartea propune o restaurare a religiei şi încearcă să estompeze opoziţia actuală între religie, ştiinţă şi societatea modernă. Deşi Stark vrea să arate că există diferenţe fundamentale între catolici şi prostestanţi în tratarea problemelor economice, capitolul care se ocupă cu analiza economică a Americii semnalează cititorului atent că, de fapt, diferenţele sunt insignifiante.

LIVIA TINCA

Joseph D. Lewandowski, Milan Znoj (eds.), *Trust and Transitions: Social Capital in a Changing World*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2008, 340 pp.

Lucrare *Trust and Transitions: Social Capital in a Changing World* cuprinde studii asupra capitalului social prezentând dezvoltarea capitalului social în câteva ţări post-comuniste (Cehia, Serbia, Muntenegru, România). Lucrarea editată de Joseph D. Lewandowski şi Milan Znoj, elaborată în cadrul Grupului pentru Cercetarea Capitalului Social (Social Capital Research Group), abordează probleme de actualitate legate de influenţa capitalului social în societăţile democratice: cum influenţează capitalul social dezvoltarea economiei de piaţă? Ce rol are încrederea în cooperarea socială: favorizează dezvolatarea economică la nivelul întregii societăţi sau o polarizează, prin generarea unor reţele sociale închise, exclusiviste, contribuind la accentuarea stratificării sociale? Cum este creat capitalul social şi cum poate fi redistribuit?

Analiza teoretică a noţiunii de capital social, înţeleasă în sens larg ca ansamblu al reţelelor sociale bazate pe încredere, este dublată de cercetări empirice ce au ca scop evidenţierea particularităţilor

instituţiilor sociale din ţările aflate în tranziţie şi examinarea comparativă a relaţiei dintre democraţie şi capital social. Analiza capitalului social este realizată pe baza celor trei direcţii de cercetare dominante în teoria capitalului social. O primă direcţie de cercetare este cea economincă, bazată pe teoria alegerii raţionale, reprezentative fiind lucrările lui Gary Becker şi cele ale lui James Coleman, direcţie care vizează politicile de dezvoltare economică. A doua direcţie este cea critică, de inspiraţie marxistă, în care teoriile despre grupurile sociale, stratificarea şi conflictul social sunt aplicate studiului empiric al practicilor socio-culturale, direcţie conturată în lucrările lui Pierre Bourdieu. Cea de-a treia direcţie în studiul capitalului social, al cărei promotor este Robert Putnam, este cea democratică unde capitalul social este o componentă de bază a democraţiei.

Studiile cuprinse în prima parte a cărţii abordează variate probleme specifice ţărilor aflate în tranziţie: dezvoltarea reţelelor sociale informale, corupţia, modificarea relaţiilor sociale în perioada post-comunistă (rolul încrederii şi solidarităţii civice în consolidarea instituţiilor democratice), stratificarea socială. Reţelele sociale informale, apărute la nivel micro-social (în interacţiunile dintre indivizi), sunt interpretate ca mod de a economisi costurile de tranzacţie. O întrebare centrală este cât din reţelele sociale informale, al căror rol era deosebit de important în comunism, se păstrează în perioada post-comunistă şi cum influenţează aceste reţele încrederea cetăţenilor în instituţiile statului. Studiul realizat de Eric M. Uslaner, „Coping and Social Capital: The Informal Sector and the Democratic Transition", prezintă cazul României ca stat în care reţelele informale au în continuare o mare importanţă. Partea a doua a cărţii cuprinde studii privind dezvoltarea societăţii civile şi a capitalului social în Cehia post-comunistă.

Scopul lucrării este de a deschide un dialog asupra perspectivelor opuse de înţelegere a capitalului social: pe de o parte, perspectiva conform căreia există o legătură cauzală între capitalul social (încrederea socială) şi dezvoltarea economică a democraţiilor de piaţă, iar pe de altă parte, perspectiva critică în teoria capitalului social, care relevă inegalităţile generate de dezvoltarea unor reţele sociale exclusiviste.

DIANA TURCU

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 316/2009 la
Tipografia Editurii Universităţii din Bucureşti

ANALELE UNIVERSITĂŢII BUCUREŞTI

FILOSOFIE

EXTRAS

ANUL LVII – 2008