

## FILOSOFIA, ÎNTRE MODESTIE ȘI UMILINȚA<sup>1</sup>

Acum vreo trei ani, fiul meu tocmai terminase de citit *O scurtă istorie a timpului* de Stephen Hawking. Cosmologia e și astăzi pentru adolescenți un bun substitut pentru întrebările "metafizice" pe care ei și le pun. Și, desigur, adolescența e vremea în care orice autoritate e pusă sub semnul întrebării; iar vizată cu precădere este cea a părinților. Nu m-am mirat, de aceea, când el mi-a aruncat în față o remarcă a lui Hawking, făcută pe una din ultimele pagini ale cărții sale: filosofia, zicea acesta, a abandonat astăzi marea tradiție metafizică ce se întinde de la Aristotel la Kant și a decăzut, considerând (în descendența lui Wittgenstein) că singura ei preocupare mai poate fi doar analiza limbajului. Nu are dreptate?, mă întreba fiul meu. Văd chiar și numai cu ce te ocupi tu și mi-e de ajuns pentru a ști că diagnosticul lui Hawking e corect.

În spatele unui asemenea mod de a privi filosofia de astăzi se află, mă gândesc, imaginea pierdutei ei vârste de aur: vârsta când, plină de mândrie, ea se uita în jur ca o regină - iar privirile-i erau aplecate cu blândețe sau cu dojană către supuși. Dar azi trăim într-o vârstă de fier; filosofia este o disciplină modestă, care vede în celelalte discipline semeni față de care - precum într-o societate democrată modernă - respectul pentru valoarea lor intrinsecă este atitudinea cea mai potrivită.

## 1. O analogie

Numai că aici, pe nesimțite, se produce o translație. Aceasta nu privește doar felul în care, bunăoară, fiul meu (o persoană onestă, care în adâncurile sufletului său dorea ca filosofia să-i fie lămuritoare) a resimțit - ca pe o frustrare - lipsa unui cuvânt plin de forță al acesteia în dezbaterile cosmologice contemporane. Translația ține de o interpretare mult mai răspândită a acestei situații, pe care nu cu mult chin o putem descoperi în imaginea pe care mulți filosofi, inclusiv de la noi, și-o fac despre rosturile actuale ale filosofiei și ale muncii lor. O atare imagine e uneori formulată explicit; alteori e promovată prin aceea că stă dedesubtul unor producții filosofice pe care altminteri suntem pe deplin îndreptățiți să le apreciem. Două confuzii, legate între ele, îmi pare că sunt în joc: pe de o parte, cea dintre **mândrie** și **trufie**; pe de alta, cea dintre **modestie** și **umilință**.

Ce punem în joc atunci când spunem că o persoană este modestă? Dacă luăm un dicționar, găsim în el cel puțin patru sensuri în care folosim acest cuvânt pentru a aprecia un lucru, o faptă a cuiva ori o persoană. "Am un salariu modest", zicem adesea, înțelegând prin acesta că nu este excesiv de mare (ba, mai mult, aici e o și altă conotație: că salariul nu-mi e suficient pentru un trai decent). Sau, zicem că cineva se comportă sau se îmbracă modest - în sensul că prin îmbrăcămintea ori purtarea sa nu e interesat să dovedească extravaganță, să scoată în față cu ostentație posibilitățile sale materiale, ori calitățile de care de altfel nu ne îndoim că le are. Sau, într-un al treilea sens, zicem că cineva dă dovadă de modestie când în ceea ce face se vede preocuparea pentru lipsă de ostentație. În sfârșit, spunem că o persoană e modestă dacă are o apreciere neexagerată a capacităților ori valorii sale, dacă nu e

vanitoasă, egoistă, dacă nu are pretenții și revendicări prea mari. Să ne oprim aici doar asupra acestui din urmă sens.

În mod obișnuit, noi apreciem favorabil modestia unei persoane; ea ne apare ca o virtute. (Observația aceasta se va dovedi importantă mai la vale.) Așadar, ce voim să afirmăm atunci când îi atribuim unei persoane virtutea de a fi modestă? Sunt două strategii generale de a răspunde. Potrivit primeia, în joc sunt chestiuni de natură **cognitivă**. Auzim, de pildă, spunându-se: Uitați-vă la acest eminent scriitor, la acest om de știință ori poate și la acest politician - cât de modest se comportă, chiar dacă este cine este! Implicit, spunem aici că, deși acea persoană își cunoaște valoarea, nu o exhibă în comportamentul său (ba, adesea, și-o subestimează, în prezența unor persoane mai puțin eminente). Se poate să procedăm corect când zicem că acea persoană e modestă; dar astfel nu mai putem totuși să susținem că modestia e o virtute: cum ar putea fi virtute o calitate în chiar a cărei definiție intră ideea de nesinceritate, care este opusul unei virtuți? O variantă a acestei abordări de tip cognitiv e următoarea: a afirma că cineva e modest înseamnă a afirma că acela, necunoscându-și adevărata valoare, și-o subestimează. Există însă cel puțin două motive pentru care modestia nu e adecvat caracterizată în acest mod. Mai întâi, ar fi straniu ca o virtute, deci o calitate valoroasă din punct de vedere moral, să depindă de un defect cognitiv: ignoranța privitoare la propria valoare. Apoi, ar decurge de aici că persoanele care își cunosc adevărata valoare nu ar putea fi modeste; or, cred că mulți dintre noi știu că există și că au existat multe persoane remarcabile care, în plus, au exemplificat și virtutea modestiei.

Probabil însă că perspectiva de tip cognitiv de a înțelege ce e modestia este mult mai apropiată de intuițiile noastre morale într-o a treia variantă: a spune că o persoană e modestă înseamnă a spune că ea este realistă

– nu își supraestimează valoarea, capacitățile etc. Într-adevăr, dacă înțelegem astfel ideea de modestie vom putea spune că autocunoașterea și modestia sunt compatibile. Apoi, se înlătură un pericol care pândeste adesea judecățile noastre morale: fiindcă nu de puține ori suntem tentați să credem că numai persoanele extraordinare pot fi modeste. Or, e greșit să credem astfel: pe de o parte, fiindcă în acest fel se înlocuiește tacit în ideea de modestie cerința de a nu-ți **supraestima** calitățile ori realizările cu cea de a ți le **subestima**; pe de altă parte - și pesemne mult mai important - e supoziția (care mie îmi pare cu atât mai gravă cu cât e atât de răspândită) că virtuțile sunt calități care nu sunt accesibile oricui: văcarul satului - exemplu de virtute?! Un atare mod de a vedea lucrurile face ca morala să fie accesibilă doar "sfintilor și eroilor", ceea ce îmi pare de neadmis. Din fericire însă, potrivit acestui al treilea mod de a înțelege într-o perspectivă cognitivă ideea de modestie, pot fi modești și oamenii obișnuiți, fără realizări extraordinare, ori fără calități ieșite din comun. Și ei pot să aibă o apreciere realistă a calităților și valorii lor - e deci posibil ca această virtute să îi caracterizeze și pe ei.

Cu toate calitățile sale, nici această a treia variantă de a înțelege sub specia abordării cognitive ideea de modestie nu e corespunzătoare. O persoană poate, potrivit acestei înțelegeri, să își aprecieze cât se poate de realist calitățile și faptele, și totuși să nu fie câtuși de puțin modestă. De pildă, un poet meritoriu (dar a cărui operă nu este nicidecum o culme a poeziei actuale) poate să fie pe deplin realist în privința valorii operei sale, și totuși să nu fie un om modest: se poate ca el să fie o persoană care

\* Pe tot parcursul acestui volum expresii precum "el" sau "ei" vor trebui înțelese ca neutre în privința genului.

privește cu dispreț la cei din jur - la cei care nu au talent poetic sau chiar la cei care nu sunt de acord cu unele dintre ideile sale. Modestia nu pune în joc numai chestiuni de natură cognitivă: ea este un concept **evaluativ**.

Aici intervine cea de-a doua strategie de a înțelege modestia: una **valorizatoare**, spre deosebire de cea cognitivă. Aceasta vizează atitudinile, aprecierile pe care le are ori le face cineva. O persoană modestă e una care crede că, în ce privește aspectele fundamentale ale vieții umane, valoarea sa ca ființă umană este similară cu a celorlalte ființe umane și care crede că ființele umane - fiecare - au o valoare care trebuie să fie respectată.

De aici decurg câteva consecințe importante. Mai întâi, modestia nu e o trăsătură a **unora** dintre acțiunile noastre: ea se aplică mai degrabă caracterului unei persoane, decât unei sume de acte de-ale sale. Apoi, o persoană modestă nu e una care, cu o delicatețe nesinceră, își ascunde calitățile ori realizările; dimpotrivă. Dar ceea ce nu face o persoană modestă e să le exhibe în împrejurări, în locuri nepotrivite. În sfârșit, a fi modest nu înseamnă nicidecum a nu căuta să fii foarte bun acolo unde crezi că trebuie să fii (în profesia ta, de pildă).

O persoană modestă nu este neapărat una umilă. Astăzi, în lumea noastră secularizată, umilința apare mai degrabă ca un defect, decât - așa cum sugera tradiția creștină - ca o virtute. Un ins umil față de cineva care se întâmplă să-i fie la un moment dat deasupra (care se întâmplă să-i fie șef) nu este și modest. Căci, dacă modestia înseamnă a **nu te supraevalua**, umilința înseamnă a te **subevalua**; o persoană modestă nu se evaluează mai puțin decât alții; dar o persoană umilă are o opinie joasă despre importanța meritelor sale și îi evaluează pe alții mai mult decât pe sine<sup>2</sup>.

Cam așa se întâmplă și cu mulți filosofi. În loc să fie modești, sunt umili; li s-a părut unora că singura alternativă la postura mândră de "regină" e cea a umilinței. Nu mai are, de bună seamă, sorți de a fi considerată ca respectabilă încercarea de a construi pentru filosofie un pedestal de pe care să privească (trufaș, așa zice) spre celelalte discipline. Dar atunci, care e rostul ei? Nu arareori alegerea de făcut a părut să fie de forma ori/ori: ori, în vreun fel, reconstruiești vechea stare, ori părăsești câmpul de bătaie. C. Noica a optat pentru prima alternativă: într-o binecunoscută remarcă, plin de optimism, el făcea conjectura că, deși filosofiei i s-a luat totul cu excepția ființei, prin aceasta ea poate recupera totul. Dar mult mai comună pare să fie astăzi cealaltă opțiune: nemaiputând fi ce a fost, filosofia e constrânsă la o programatică umilință. De-ar vrea să dăinuiască, atunci poate că ar trebui să se apropie de literatură; poate renaște ca gen literar. Sau poate că ar trebui să se apropie de știință, să caute să îi afle structurile conceptuale ori presupuzițiile.

Aș dori, în cele ce urmează, să elaborez mai pe larg remarcile de mai sus. Voi aborda două teme. Mai întâi, voi încerca să accentuez asupra faptului că, atunci când încercăm să reflectăm asupra rostului filosofiei, alegerea nu se produce fatal între cele două alternative: ori de a recupera trecuta și mândra (dacă nu chiar trufașa) glorie, ori de a consimți unei condiții umile. Mai sunt, slavă Domnului, și alte opțiuni; între ele, cred că există cea a unei filosofii care încearcă, în felul ei, să spună ceva veritabil despre diverse parcele ale lumii: o **filosofie primară** (dar nu neapărat și primă)\*. În al doilea pas, mă

\* Am ales această formulare pentru a da un nume; sensul formulării va reieși, sper, din cele ce vor urma. Ideea e totuși simplă: potrivit acestei opțiuni, filosofia nu e o activitate **secundă**, care privește nu lumea, ci ceea ce spun alte discipline despre lume. Ca să nu fie nici o

voi opri asupra a două dintre obstacolele care cred că stau în calea recunoașterii complexității situației; în lipsa unor etichete mai bune, le voi numi **teza categorială și teza categorematică**.

## 2. Filosofia: o activitate de tip secund?

Producții importante din ultimii ani (să zicem, un deceniu) ale filosofilor români s-au centrat asupra relevării presupuzițiilor unor experiențe umane fundamentale. Pe acest drum, experiența științifică și artistică au fost, probabil, domeniile în care s-au concentrat cele mai multe eforturi și au fost formulate ideile cele mai interesante. Sigur, nimic nu e de reproșat unui astfel de gen de practicare a filosofiei; dimpotrivă, el este pe deplin legitim - și, în plus, nu trebuie să uităm că o lungă vreme, în anii în care diverse constrângeri politice și ideologice apăsau conștiința și libertatea exprimării filosofice, el a reprezentat un mod de "a ține steagul sus". Problema apare însă într-un alt loc: când implicit (bunăoară prin ignorarea altor genuri de activități filosofice) sau chiar explicit se admite că exact acesta este **singurul gen legitim** de a face filosofie\*\*. Sugestia e că rostul filosofului e să se aplece asupra presupuzițiilor acestor genuri de experiență umană.

confuzie, voi accentua că nu am avut în minte nici o conexiune cu ideea aristotelică de filosofie primă.

\*\* Împotriva ideii că filosofia este de tip secund se poate aduce direct obiecția că astfel se presupune o distincție fermă între activitățile de tip secund și cele de tip primar; dar, se continuă, aceasta e o supoziție chestionabilă. Bunăoară, e dubios să credem că etica normativă și metaetica sunt separate între ele; că deci dacă cineva face o afirmație metaetică, aceasta nu are nici o semnificație (directă!) pentru teoria morală pe care el sau ea o acceptă, și invers, că dacă cineva aderă la o teorie morală, atunci nu a făcut încă nici o presupunere metaetică. Dar nu voi merge mai jos pe acest drum. Chiar dacă e mai direct, el nu indică ce e specific în cazul nostru.

Eu însumi am crezut multă vreme că lucrurile stau astfel și priveam cu îndoială, dacă nu cumva chiar cu un ușor dispreț, la alte moduri de a face filosofie.

### 2.1. Ce face ca o presupuziție să fie filosofică?

Să aruncăm o privire în ograda științei. Dezvoltarea unui domeniu depinde astăzi, în mare măsură, de mărimea fondurilor care sunt alocate pentru cercetare. Or, cum anume se alocă acei bani (dacă sunt și, mai cu seamă, câți sunt)? Cercetările pentru prevenirea și tratarea afecțiunilor cardiace se știe că au fost și sunt privilegiate; dar e dificil de contestat că, dincolo de reala lor importanță, a contat și contează foarte mult faptul că cei care sunt printre cei mai expuși bolilor cardiace sunt bărbații de patruzeci-cincizeci de ani - bărbați care sunt și cei ce decid cum să fie împărțite fondurile. E greu de zis că aici nu avem de-a face cu o presupuziție a științei actuale. Dar este ea și filosofică? Într-un fel, răspunsul e afirmativ: poate că e treaba filosofului să arate că știința nu are doar presupuziții de natură teoretică, deci să arate că forma în care ea există nu e datorată doar unor constrângeri interne ei, ci și societății în care ia ființă. Așadar, presupuziția aceasta e filosofică în sensul că indică ce tipuri de presupuziții se ascund în spatele unei practici precum cea științifică. Dar, pe de altă parte, sigur că această presupuziție a științei medicale e sociologică, nu filosofică.

Există însă și presupuziții care sunt filosofice nu doar în acest sens indirect? Am cere prea mult dacă am pretinde să se indice caracteristici atât necesare, cât și suficiente pentru ca o presupuziție să poată fi numită filosofică. Dar adesea se speră că se poate ajunge la un astfel de rezultat: strategia urmată e aceea de a indica

unele trăsături tipice ale acestora. Bunăoară, se admite că o astfel de presupuziție trebuie să fie "fundamentală": ea trebuie să fie, într-un sens, ultimă, adică să nu poată fi derivată prin mijloace logice din vreo altă presupuziție. Pesemne că presupuzițiile de natură "metafizică" sunt primele care ne vin în minte, dacă admitem ideea tradițională că ele sunt "ultime". Sau, o presupuziție trebuie să fie "globală", în sensul că nu afectează numai un câmp limitat de experiențe umane, ci pătrunde în orice domeniu pe care încercăm să îl înțelegem; această caracteristică trimite, desigur, la vechea idee că filosofia creează o "Weltanschauung" (sau, cum e azi mai la modă, o "world-view"). Filosoful își află un rol și mai important odată ce observăm că, adesea, astfel de presupuziții sunt țesute adânc în structurile gândirii, comportamentelor, practicilor și instituțiilor noastre: ele sunt "tacite", adică neexplicite, latente, ascunse, uneori chiar rezistând cu obstinție încercărilor de a le scoate la lumină. Sau: o astfel de presupuziție nu poate fi prinsă cu mijloacele proprii practicii respective; de pildă, presupuzițiile filosofice ale științei nu sunt de domeniul cercetării științifice: presupuzițiile filosofice sunt "externe" acelor practici sau discipline intelectuale care prin firea lor nu pot să se aplece reflexiv asupra sieși. Sau: presupuzițiile de natură filosofică sunt obiect al criticii raționale: putem aduce argumente în favoarea lor sau, dimpotrivă, putem să formulăm argumente în contra lor; căci, dacă se sustrag unei critici raționale, argumentative, ele ar putea fi oricum altfel (de sorginte mistică, să zicem) - dar nu și de natură filosofică.

Dar să ne întoarcem acum la o remarcă făcută mai devreme: ziceam că astfel de caracteristici sunt tipice pentru presupuzițiile de natură filosofică. Ceea ce nu înseamnă că ele vor fi cu toate mereu în joc. S-ar putea

ca ele să intervină doar în "mănunchiuri" în unele cazuri. De exemplu, penultima caracteristică pe care am menționat-o - aceea de a fi "externe" - e tot mai mult pusă sub semnul întrebării prin tendința unor discipline de a deveni reflexive, deci de a se întoarce către ele însele. De exemplu, citim adesea (cel puțin în comentariile informale ale unor fizicieni, pe marginea rezultatelor lor tehnice) că presupuziții pe care veacuri la rând le-am considerat filosofice au putut fi acum integrate științelor: astfel, ideea "filosofică" după care lumea e constituită din entități fundamentale distincte pare să joace astăzi un rol explicit în unele abordări științifice.

Dar astfel, chiar fără să vrem, se naște o întrebare: dacă o trăsătură pe care o considerăm potrivită pentru a o aplica unei presupuziții filosofice nu e adesea nici necesară și nu e nici suficientă (fie ea și împreună cu alte trăsături)\*; dacă în timp își poate modifica statutul și poate apare la un moment dat ca neținând de filosofie, ci de o altă disciplină, atunci pe ce temeieri admitem - oarecum anistoric - că o presupuziție e (tipic) filosofică? E greu să împiedici bănuiala că - în măsura în care vii cu o listă prefabricată în acest scop - ai abdicat deja de la imparțialitate: de la pretenția declarată că de-abia încerci să vezi ce face ca o presupuziție să fie filosofică. Eu cred că de fapt nici una dintre trăsăturile menționate mai sus nu e de susținut, nu e deci definitorie pentru ca o presupuziție a unei practici umane, or a unui rezultat al unei astfel de practici, să fie filosofică. Atunci când le aducem în discuție, presupunem deja ceva - anume că există doar un fel de filosofie\*.

\* Susținerea aceasta se va baza pe critica (în ultima parte a acestui eseu) a ceea ce numesc teza "categorematică" și teza "categorială".

## 2.2. Presupuziții filosofice

În orașele noastre - în care blocul în care locuiesc zeci (dacă nu chiar sute) de familii este regula - probabil că mai toți ne-am întâlnit cu oameni care trăiesc după valori ori după "planuri de viață" (cu vorba lui J. Rawls, celebră astăzi în filosofia politică) extrem de diferite. Orașeanul vechi (care are în spate o generație, dacă nu mai multe, de orașeni) și cel mutat aici acum două-trei decenii, în anii când industria socialistă îi oferea singurul mod de a trăi cât de cât omenește, care simte încă nevoia de a reface în bloc ori în câteva blocuri aproape lipite între ele structuri ale satului tradițional, trăiesc în lumi diferite. Dar una e a recunoaște lucrul acesta și altceva e a ierarhiza aceste lumi (cea mai comună situație este cea în care unii nu văd în lumea celui de-al doilea decât mahalaua, viața de mahala).

În fața unei opțiuni similare se află și filosoful. Și el are în fața-i diverse genuri de supoziiții ale practicilor umane pe care le scrutează. Dar când zice: pe mine mă interesează numai unele dintre ele - cele filosofice, de bună seamă - el nu e încă deloc limpede în ceea ce a afirmat; este ambiguu. Anume, ceea ce spune el poate să însemne două lucruri cu totul diferite. Mai întâi, sensul afirmației sale ar putea să fie următorul: eu sunt filosof - nu-s nici sociolog (și, de aceea, când studiez știința nu mă interesează, de pildă, structura pe vârste a comunităților apărute într-o disciplină nouă); nu-s nici matematician (și, de aceea, când cercetez o teorie științifică scopul meu nu e acela de a explora cât de adânc structurile matematice presupuse de acea teorie) etc. Sigur, ca parte a acestui sens poate am avea: mă interesează ca filosof faptul că aspectele sociologice sunt esențiale în înțelegerea științei; mă interesează faptul că explicațiile date fenomenelor pe

care le trăim sunt producțiile unor oameni, cu meritele și cu defectele lor; mă interesează că o teorie științifică presupune un gen de structuri conceptuale etc. Cu alte cuvinte, ca filosof iau anumite aspecte ale presupuzițiilor unei practici umane și le supun studiului. Dacă acesta este sensul în care se raportează la unele supoziii ale diverselor practici umane, cred că filosoful e pe deplin îndreptățit să procedeze astfel.

Dar afirmația lui ar putea să fie luată și într-un al doilea sens. Anume, el va zice (cu privire la o practică umană): sigur, există presupuziții de tot felul ale acesteia, de pildă cele ale științei. Dar pe mine mă interesează unele care sunt speciale. Și sunt speciale nu fiindcă e treaba mea de filosof să mă ocup cu ele - tot așa cum pentru sociolog unele dintre aceste presupuziții sunt speciale pentru simplul motiv că ele cad în parohia sa - ci pentru că ele au **intrinsec** această trăsătură de a fi speciale.

Deosebirea dintre cele două interpretări e, cred, limpede: potrivit primeia, se admite că studiul presupuzițiilor unei practici umane se poate face din mai multe perspective, iar cea filosofică e una dintre ele; potrivit celei de-a doua, doar un anume gen de a studia presupuzițiile acelei oarecari practici e special; și e special pentru că e "filosofic". În primul caz, filosofia apare ca o întreprindere umană (teoretică) alături de alte întreprinderi omenești. În cel de-al doilea caz, ea își oferă sieși un statut deosebit.

În primul caz, filosofia apare ca o disciplină modestă. Când se angajează să descifreze presupuzițiile științei, ori ale politicii, ori ale artei, filosoful admite, evident, că munca sa nu e o luptă cu morile de vânt; admite, deci - ori măcar speră - că seara, când se va

întoarce istovit acasă de la lucru, va avea în traistă ceva: că va putea să producă în cele din urmă anumite "susțineri filosofice". Dacă procedează astfel, el nu își supra-evaluează munca, nu supra-evaluează importanța a ceea ce face ori a ceea ce produce, nici nu se îndoiește de faptul că unele teme, presupuziții filosofice penetrează mai toate domeniile vieții umane, că le "dau formă". Dar, realist fiind, filosoful se cuvine să accepte și altceva: că atâtea alte întreprinderi umane (teoretice sau nu) au propria lor valoare, care trebuie respectată - și că, în calitate de alte practici umane, ele au valoarea lor. În consecință, el trebuie să accepte că abordarea sa, rezultatele sale reprezintă un gen de activitate sau un gen de rezultate printre nenumăratele altele posibile și semnificative.

Aș face aici o paranteză. Când merg la Facultate să țin un curs, simt dinăuntru nevoia de a mă îmbrăca oarecum festiv: să-mi pun o haină și o cravată. (Ceea ce nu înseamnă că mă și supun mereu acestei pomiri.) Colegii din generația mai veche își amintesc și acum de felul în care Athanase Joja, filosof meritoriu dar și persoană cu funcții înalte prin anii '50 și '60, descindea la Facultate din automobilul său oficial pentru a-și ține cursurile: cu un costum negru, cu cămașa albă și cu butonii de aur ușor de observat. Un "domn". Mă îndoiesc că cei care au această amintire despre A. Joja ar vrea în primul rând să pună în contrast ideea comunismului sărăciei pe care îl exem-

\* Când zic că filosoful va fi să producă anumite "susțineri filosofice" nu admit totodată că aceste "susțineri" sunt neapărat de felul criticatelor "propoziții filosofice": atari susțineri ar putea prea bine să fie doar "clarificări conceptuale". În general, o "susținere" nu e neapărat o **propoziție**, adică ceva despre care poate fi asertat - în unele circumstanțe, cel puțin - că are o valoare de adevăr (sau, dimpotrivă, că nu are).

plifica lumea de atunci (și de pericolul căruia avertizase în tinerețe chiar Marx) cu lumea de dinainte de război și cu genul de filosofie de calitate care se făcea pe atunci. Mai curând e altceva: este ideea implicită a unei staturi aristocratice a filosofiei. În acei ani, sub pretextul predării istoriei logicii, Joja făcea altceva decât cerutele vulgarizări staliniste: el îi preda pe Platon, pe Aristotel cu o profunzime și înțelegere inedite pentru studenții de atunci. Filosofia "mare" era marcată și de costumul lui negru, de cămașa lui albă și de butonii de aur!

După '89, când m-am întâlnit cu profesori de la unele universități occidentale, mărturisesc că m-a șocat felul lor de a se îmbrăca și de a se raporta la lumea din jur. La cursuri, veneau îmbrăcați de obicei în pulovere; nici vorbă să se așeze la o catedră (care în sălile noastre de cursuri are și o formă palpabilă: pedestalul așezat în fața băncilor în care stau studenții), iar familiaritatea, grija de a lua în seamă tot ceea ce spun studenții, dorința de a învăța de la ei erau printre cele mai bine înrădăcinate atitudini. "Suntem niște meșteșugari în domeniul nostru" - spunea la un moment dat un eminent profesor de logică englez. Aceasta, adăuga el, spre deosebire de rolul de "intelighenție" pe care filosofii și-l asumă nu doar în România, ci și în întreg Estul Europei. Nu vreau să spun aici că e greșit ca filosofii, alături de alți intelectuali, să încerce să-și asume rolul de conștiință critică a societății și să acționeze efectiv în acest sens. Scopul meu e cu totul altul: vreau să atrag atenția că autoaprecierea filosofilor ca niște simpli meșteșugari într-un domeniu anume (adică, nu intrinsec deasupra altora ori cu ostentație pus în față) e - la noi - aproape lipsită de conținut. Dar a privi astfel rostul filosofiei cred, totuși, că nu este o parte dintre cele mai neînsemnate ale înțelegerii ei într-un mod modest.

Cum am văzut, însă, este posibilă și o altă interpretare a specificului presupuzițiilor filosofice (sau, cum de multe ori nu e clar ce se are în vedere prin această formulare: a specificului cercetării filosofice a acestor presupuziții). Anume, se susține că aceste presupuziții sunt intrinsec deosebite de orice alt fel de presupuziții. Mai devreme am menționat câteva trăsături care sunt aduse adesea în discuție. Ideea e aceea că putem trage o linie despărțitoare cât se poate de clară între ceea ce face filosoful și ceea ce fac omul de știință, artistul sau scriitorul. Poate că o analogie e binevenită aici. Platon, cum se știe, nu avea o părere prea bună despre poeți. Potrivit lui, filosoful se apleacă asupra Formelor - aceste entități sunt obiectul cercetării sale. Dar în lume există și copii ale Formelor - lucrurile sensibile. Poetul se apleacă asupra acestora - și produce copii ale copiilor Formelor; de aici părerea nu prea bună a lui Platon despre ei. Pentru filosoful de astăzi, totul pare răsturnat. Dacă filosofii privesc numai la presupuzițiile de un anume fel (să zicem, cum am văzut că se admite de multe ori, la cele fundamentale, ultime, tacite, externe etc.) ale diverselor practici umane, atunci ei sunt, asemenea poezilor pentru Platon, practicieni ai unei munci de ordinul doi (sau secunde). Știința, de exemplu, este o activitate de ordinul întâi: ea se apleacă asupra lumii, ea încearcă să ne spună ceva despre aceasta (iar rezultatele oamenilor de știință sunt produse de ordinul întâi: ca să folosim aici metafora lui Platon, ele sunt copii ale realității). Dar filosoful practică o muncă de ordinul doi. Filosofia nu e nicidecum o activitate primară, ci una **secundă**; ea nu copiază realitatea, ci copiază realității. Dacă în plus am admite că există anumite

\* Așa cum vom vedea imediat mai jos, această presupuziție este independentă de aceea că activitatea filosofului e de un anume fel.



rezultate ale activității filosofului - că deci ea nu este doar o activitate, ci că putem numi filosofie și ce rezultă în urma acestei activități - atunci produsele muncii filosofului ar fi produse de ordinul al doilea, care au ca obiect produsele altor practici umane; ele ar fi copii ale copiilor. Oricare ar fi practica umană pe care am avea-o în vedere, filosofia e cu un pas în urma ei.

Această respingere ca fără sens a **filosofiei primare** - deci a filosofiei care, precum alte practici umane de ieri și de azi, se apleacă asupra lumii - îmi pare că este expresia unei atitudini care îmbină două trăsături, ambele de neadmis: o atitudine de **umilință perversă**. Este, mai întâi, umilă, fiindcă pune mereu filosofia în dependență de o altă practică: ea nu se mai poate defini de sine stătător, ci doar relativ la altceva (la o practică umană ale cărei presupoziii ar fi ca ea să le scruteze). Este umilă, fiindcă acum capacitățile filosofiei sunt drastic puse sub semnul îndoielii. Uneori se spune explicit: dacă filosofia și-a pierdut locul atât de invidiat de "știință a științelor", atunci nu-i mai rămâne decât să se pună în trenea practicilor umane primare. Gândirea simplă, de forma sau/sau e aici la ea acasă: sau ești deasupra, sau ești dedesubt.

E poate aici o urmă a felului dichotomizant, ierarhic de a fi al acelor societăți care au găzduit nașterea și dezvoltarea filosofiei. În ultimii ani mulți autori au accentuat pe faptul că una dintre marile schimbări care au marcat trecerea la organizarea neierarhică a societății poate fi sesizată dacă ne oprim o clipă la deosebirea dintre doi termeni, de obicei strâns legați prin înțelesurile lor: cel de onoare și cel de demnitate<sup>3</sup>. În vremea când "l'ancien régime" domnea încă în Franța, ideea de onoare era strâns legată de cea a inegalităților: ea era în chip

intrinsec o chestiune de privilegii și de distincții; de altfel, și azi se mai păstrează ceva din acel sens - când, de pildă, zicem că unei persoane i s-a făcut onoarea de a fi primită într-un anume club select, ori de a i se acorda un anume premiu râvnit de mulți etc. Onoarea nu este universală; dacă toți am fi onorați, atunci ea ar deveni goală de sens. Or, filosofia a fost veacuri la rând, care adunate dau mai bine de două milenii, printre acele activități intelectuale cărora li s-a acordat, preferențial, onoare. Alături de noțiunea de onoare există noțiunea modernă de demnitate. Ea este de tendință egalitară și universalistă: când vorbim de demnitatea ființelor umane, presupunem că fiecare o posedă, și anume în mod egal (pesemne că cea mai celebră formulare a ideii se află la Kant: în ideea sa că ființele umane sunt locuitori ai unui regat al scopurilor în sine). Prăbușirea organizării ierarhice a societății umane și emergența democrațiilor a dus la prevalența demnității asupra onoarei. Numai că filosofii par să regrete vârsta trecută a unui "ancien régime" și pretind onoare; demnitatea - le pare nesatisfăcătoare. Fără onoare, filosofia - precum vechea aristocrație - nu mai este ea însăși. Mai bine slugă la noul împărat, decât egală cu prostimea.

În al doilea rând, înțelegerea filosofiei ca simplă cercetare a presupoziiilor nu este doar expresia unei umilințe, ci a unei umilințe de un anume soi: perversă. Este perversă fiindcă spinarea încovoată ascunde pretenția unui statut unic. Chiar dacă este secundă - și nicidecum primară - filosofia vrea să fie totuși diferită: ea cercetează presupoziiile cu totul aparte (prin natura lor internă); sau: ea e în urmă cu un pas nu doar în raport cu această sau cu această practică umană - ci în raport cu **oricare** practică umană. Ea este singura pe de-a-ntregul umilă: umilința perfectă, pe care nimic altceva nu o poate atinge. La limită, ea este umilă și în fața ei înseși; ea este reflexivă:

privește cu un ochi critic și propria-i activitate (și, dacă se acceptă că există, chiar propriile-i rezultate). Cum se zice: meta-filosofia este ea însăși filosofie. Dar nu în sensul vechi, acela că filosofia se autofundează - sensul care vine de la Aristotel încoace (de la vestitul lui argument protreptic: cine are o filosofie, atunci are o filosofie; cine nu are o filosofie, atunci tot are o filosofie); sensul nou e acela că umilința e dusă până la ultimele-i consecințe: devine "reflexivă". Acum, prin umilința față de sine însăși, filosofia nu se autofundează, ci își face autocritica.

Înainte de a trece la cel de-al treilea aspect implicat în teza că rostul filosofilor e acela de a se apleca asupra presupuzițiilor diverselor practici umane, aș vrea să fac o scurtă paranteză. Nu sunt de părere că problemele de ordinul doi nu au importanță pentru filosofie. Dimpotrivă, cred că unul din felurile în care filosoful se deosebește, în multe contexte, de alții care abordează o anumită problemă e tocmai faptul că el ține cont de aceste chestiuni, că le scoate la lumină și că le dovedește relevanța. Mai mult, uneori acesta este scopul său de căpătâi. Alțul este însă obiectivul meu: este de a sugera că atari chestiuni de ordinul doi trebuie privite din când în când (iar părerea mea e că în zilele de lucru cam astfel ar fi de dorit să se întâmple astăzi) mai curând într-un mod instrumental: ca mijloace pentru a aborda (desigur, cu mijloacele filosofului) chestiuni de ordinul întâi. Cred că e defectuoasă (și chiar periculoasă pentru statutul filosofiei în vremea noastră) prezentarea numai a problemelor de ordinul doi drept problemele filosofice care, la o adică, sunt exemplare pentru ce vrea filosoful, au deci caracter paradigmatic\*.

\* Aici aș dori să menționez încă ceva: distincția dintre chestiunile de ordinul întâi și cele de ordinul doi nu îmi pare de susținut. Aiurea în acest volum susțin acest lucru relativ la o situație particulară:

### 2.3. Curățenia de Paști

Se obișnuiește să se compare acest mod secundar de a fi al filosofiei cu o activitate pe care o face fiecare în propria-i acasă: curățenia. Când măhuri prin casă, ștergi praful sau speli rufele ori vasele murdare nu faci decât să asiguri "întreținerea". Altfel zis, menții casa într-o stare de funcționare; căci dacă nu ai face curățenie în mod periodic, la un moment dat ți-ar fi greu să mai locuiești în propria-ți casă; să ne imaginăm: mizerie peste tot, lucruri (de folos sau nu) aruncate pretutindeni, lucruri folositoare de negăsit etc. Ar fi minunat să poți chema pe cineva să facă necesara curățenie și ordine care, orice s-ar zice, nu-s deloc printre cele mai de dorit munci. Știm cu toții că în mod obișnuit sau nu îți poți permite să angajezi o persoană în acest scop sau nu găsești pe cineva dispus să te ajute. Dar dacă schimbăm perspectiva și avem în vedere, să zicem, practicile umane "fundamentale", atunci problema aceasta nu se pune: filosoful vine singur să-și ofere serviciile. El este omul (sau, cu o expresie comună, femeia) de serviciu potrivit(ă).

Deloc corect, adesea e atașată o conotație peiorativă unei expresii precum "femeia de serviciu"; fiindcă munca ei nu e considerată ca egală cu cea a celorlalți: ea apare ca o muncă nu modestă, ci umilă\*\*\*. Aș zice că

posibilitatea de a realiza o distincție de gen între etică și metaetică. Dar, desigur, nu e aici locul să insist asupra acestor aspecte obișnuite pentru acei filosofi care lucrează în descendența lui Quine.

\*\* Aici se poate invoca imediat un argument feminist: cum munca de acest gen - fie pentru alții, fie în propria familie - este efectuată de obicei de către femei, conotația se răsfrânge (ca să folosesc aici o expresie celebră) și asupra celui de-al doilea sex.

\*\*\* Deși ne putem întreba: cine merită mai multă stimă - femeia de servici care își face atât de serios propria-i muncă sau un profesor, un doctor, un economist ori un inginer deprofesionalizat sau care nu-și împlinește obligațiile cerute de slujba sa?

rațiunile pentru care se crede astfel vin din cel puțin două direcții: pe de o parte, se crede că această muncă este în sine una umiltoare; pe de alta, persoana care o face este privită ca umilă. De ce e umilă această muncă? Doar fiecare dintre noi facem acasă, cât de cât, din când în când, curățenie. Pentru că, mai întâi, persoana care o face nu poate să aibă nici un fel de inițiativă. Ea nu face decât să pună fiecare lucru la locul lui, să spele ori să calce ceea ce îi e dat la spălat; dar nu ne-ar conveni dacă, venind acasă am găsi o cu totul altă ordine în lucruri sau am afla că a cumpărat un nou rând de farfurii și le-a aruncat pe cele vechi. În al doilea rând, munca pe care o face nu este dintre cele de toate zilele: nu e spălarea cotidiană a ceștii de cafea ori farfuriei din care am mâncat - ci e spălarea rufelor adunate într-o săptămână sau a perdelelor, sau curățenia generală cu ocazia sărbătorilor de primăvară. Munca e umilă și fiindcă e nu dintre cele cotidiene: e precum curățenia de Paști (care - dacă o faci singur(ă) - durează mai multe zile și te sustrage de la ceea ce ai vrea să faci tot atunci). În al doilea rând, persoana care face acea muncă e, în chip tradițional, privită de sus: căci ea pare să fie bună numai pentru o asemenea treabă de rang secund. O face pentru că nu e în stare să facă altceva: de pildă, o muncă de rang prim.

Filosoful nostru acceptă (cu oarece perversitate) că ambele tipuri de rațiuni sunt corecte în cazul său. Căci obiectul asupra căruia se apleacă el sunt presupuzițiile diverselor experiențe umane; el nu trece dincolo de ele, nu ajunge să le conceptualizeze chiar pe acestea, sau lumea care le face posibile. Dar presupuzițiile pe care le are în vedere nu sunt dintre cele obișnuite - sunt cele fundamentale, prime, globale, ultime etc; într-un cuvânt, sunt de sărbătoare; ba mai mult: nu de orice fel de sărbătoare - ci e vorba de Paști sau de Crăciun. Și el nu e

în stare să facă altceva: nicicând filosoful nu e în stare să desfășoare o muncă precum cea a unui om de știință; îi este dat să privească nu lumea, ci exclusiv coperiile ei sau ale unor părți ale ei. El face curățenie în casele altora: vede unde lucrurile nu stau la locul lor și le pune în ordine - pentru ca ceilalți să poată să se simtă sau să lucreze mai bine. Aruncă eventual ceea ce nu e de folos, dă la o parte mizeria etc. Iar ceilalți poate că s-ar conveni cel puțin să-i mulțumească. (Cred că, fără să spună, filosoful care privește cu jind la cei în ale căror case face curățenie ar vrea să fie privit și el în față, să i se spună că a făcut ceva util. Or, cum el nu a făcut decât curățenie și ordine - a cercetat presupuzițiile altor activități - deci cum munca sa nu e decât secundă, speranța că omul de știință ori artistul ori omul politic îl vor băga în seamă e tare redusă.)

Aici aş avea câteva comentarii. Susținerea că filosofia este activitatea de cercetare critică a presupuzițiilor experiențelor umane - ori: de "clarificare conceptuală" - nu e dintre cele mai clare. Ce înseamnă, bunăoară, că filosofia e o activitate? Înseamnă că ea este doar o activitate, că deci ea nu își propune în nici un caz să producă incriminatele "propoziții filosofice"? Uneori se susține așa ceva. Se admite că filosofia e o activitate neîmplinită sau un act neîmplinit - fiindcă nu există rezultate ale acesteia (de felul susținerilor despre lume, despre societate ori despre om pe care în mod tradițional le atașăm cu toții filosofiei); sau, rezultatele sunt numai negative: precum la curățenie, dacă vezi că un lucru nu îți este folositor sau s-a uzat îl arunci, tot așa activitatea

\* S-ar putea obiecta acestei formulări în mai multe feluri: ea pare să presupună că în ideea de activitate e cuprinsă cea de rezultat - și deci că o activitate care prin natura ei nu e împlinită este a priori tarată. Apoi, s-ar putea ca cei influențați de psihanaliză să încerce să vadă în chiar această formulare o sursă potrivită de reflecție.

filosofică poate cel mult să găsească prost puse unele teme sau probleme, ori că unele concepte sunt fără sens, că unele susțineri nu au acoperire etc.

O astfel de poziție e un fel de scepticism: unul mai sofisticat, fiindcă dubiile se adresează numai filosofiei înseși. Dar, la fel ca orice scepticism, e cam greu de dus până la capăt. Sigur, a spune că această poziție cade în scepticism nu e încă un argument serios împotriva poziției că filosofia nu e nimic în plus față de activitatea filosofică. Dar astfel se indică totuși (chiar dacă, poate, doar cu degetul, asemenea lui Cratylus) un lucru foarte important: acela că cercetarea critică a presupuzițiilor nu este una de inventariere și de scoatere pe tarabă, pentru ca alții să decidă. Chiar și în zilele de glorie în Vest, când acest fel de a privi filosofia era larg acceptat, una dintre disputele centrale privea problema dacă filosofia poate să sugereze și o decizie. Poate ea oare să evalueze diferitele puncte de vedere formulate, să sugereze că unul este mai bun decât altul? Ori poate că nu trebuie nici măcar să viseze o atare performanță? Fiindcă ea nu ar trebui decât să scoată la lumină presupuzițiile acestora, să arate în ce constau, să vadă relațiile logice dintre ele, posibilele inconsistențe - dar nu și să zică: iată, acest punct de vedere este mai adecvat decât acela; să îl alegem pe el. Treaba aceasta e o activitate primară - nu secundă, cum e cea a filosofului.

Impresia pe care o avem este că răspunsul la întrebări ca acestea ar trebui să constea în argumentarea unei opțiuni; dacă am trăi într-o lume ideală, probabil că așa ar trebui să se întâmple. Însă în cea reală acceptarea unor răspunsuri se face așa de des înainte ca ele să fie tranșate prin argumente, încât nu trebuie să ne mire că și aici cam tot la fel s-au petrecut lucrurile. În ultimele

decenii, filosofii au fost puși în fața unor probleme dificile și presante, astfel încât refuzul de a sugera un răspuns echivala cu un act fie de retragere lașă, fie de sinucidere. Iar, pe de altă parte, s-au trezit în fața necesității de a analiza critic unele producții filosofice care pretindeau că oferă nu doar o descriere a presupuzițiilor unor practici umane fundamentale, nici doar o evaluare a punctelor de vedere formulate într-o anumită problematică; ele pretindeau că reprezintă noi teorii asupra unor aspecte relevante ale lumii. Teorii filosofice - nu cercetare a presupuzițiilor unor teorii. Căpții ale unor aspecte ale lumii; nu căpții ale unor astfel de căpții.

Într-adevăr, pe de o parte unele chestiuni etice precum cele legate de atitudinea noastră față de mediu; față de experiențe umane esențiale și cumplit de concrete ca războiul, holocaustul, epidemiile, subnutriția etc; chestiuni de filosofie politică precum ideea de dreptate; de obligație politică; diferențele de valori între membrii unei comunități politice actuale etc. - au devenit atât de importante și presante. Pe de altă parte (voi lua doar două exemple), J. Rawls a formulat o nouă "teorie a dreptății"; iar după el mulți alți filosofi au cercetat ideea de dreptate, accentuând nu numai asupra presupuzițiilor diverselor abordări ale dreptății, ci angajându-se efectiv spre rafinarea, aplicarea punctului de vedere al lui Rawls ori spre formularea unor perspective alternative; iar în științele cognitive contribuțiile filosofilor au vizat de asemenea substanța, conținutul, nu numai presupuzițiile acestora; și exact în acest fel au fost înțelese și tratate de către specialiștii din alte domenii care cercetează cogniția\*.

\* În general, eu cred că înțelegerea filosofiei ca o activitate secundă este greșită. Aici nu am argumentat însă în acest sens; am sugerat numai că, admitând că ar fi așa, nu am spune mare lucru despre ce

### 3. Filosofia primară, astăzi

Unele titluri sunt înșelătoare: exemplul cel mai cunoscut în acest sens e poate cel al romanului *Cei trei mușchetari*, care este centrat pe un al patrulea personaj: d'Artagnan. Și în cazul nostru eticheta sub care ne găsim distorsionează puțin: fiindcă voi spune câteva lucruri nu despre filosofia de azi, ci numai despre o bucată a ei. Anume, voi lucra cu o restricție cvadruplă. Mă voi referi numai: 1) la filosofia morală; 2) la unele abordări din acest domeniu; 3) la fenomene petrecute într-o perioadă scurtă de timp - în ultimele două decenii; 4) la ceea ce s-a lucrat în țările anglo-saxone. Am ales această felie din două motive: mai întâi, fiindcă îmi este mai familiară; apoi, fiindcă cred că ea susține foarte bine, paradigmatic așa zice, ideea pe care vreau să o sugerez.

În prima parte a acestui secol, în filosofia morală anglo-saxonă a dominat o perspectivă de același fel cu cea pe care am întâlnit-o mai devreme: ideea era că filosoful nu are altă menire sau măcar o altă speranță decât să cerceteze presuposițiile moralității - ale vieții noastre morale. Pentru a fi limpede că cercetarea filosofică este secundă, i s-a croit un nume precis: "meta-etică"; adică "după etică" - deci reflecție asupra eticii sau moralității. Metaetica nu își propune (oare cum ar putea?) să formuleze principii morale, să ne spună ce ar trebui să facem sau cum să trăim; ea constă în întregime în cercetarea critică a presuposițiilor vieții morale a oamenilor. Un metaetician nu era nicidecum interesat să răspundă la o întrebare de felul: e rău să ucizi? Mai concret: e rău să omori pe cineva în război? sau: e rău să

fac realmente astăzi filosofii. Sigur, putem să construim ficțiuni sau oameni de paie după pofta inimii; dar atunci ne raportăm la cu totul alte lumi decât la a noastră.

condamna pe cineva la moarte? sau: e rău să practici eutanasia? sau: e rău să provoci un avort? Uneori s-a susținut chiar că astfel de întrebări sunt fără sens: căci dacă ar avea sens, atunci ar fi de ordinul întâi sau "primare" și, cum în ele apare expresia "rău", ar trebui ca filosoful să le dea un răspuns - ceea ce, potrivit poziției metaetice, știm că e imposibil.

Dacă cineva i-ar fi pus unui metaetician astfel de întrebări, acesta ar fi putut accepta totuși că le poate lua în seamă; ar fi căutat să determine ce presuposiții avem pentru a considera, de pildă, că ele sunt cu sens. Metaeticianul și-ar fi pus și ar fi încercat să răspundă la întrebări precum<sup>4</sup>:

1) Ce înțeles are termenul "rău" în întrebările de mai sus? Care e natura propozițiilor în care îl folosim?

2) Cum deosebim folosirile morale ale unui astfel de termen de folosirile lui nemorale? Fiindcă zicem și: "Cutare a procedat rău neținându-și promisiunea", dar și "Când am febră mă simt rău"; or, e limpede că doar în primul caz termenul "rău" are o folosire morală.

3) Care sunt legăturile dintre înțelesul acestui termen și înțelesurile unor termeni ca "acțiune", "intenție", "voință liberă", "motiv", "rațiune", "voluntar" etc?

4) Ar putea fi oare justificate în vreun fel, ar putea fi dovedite drept corecte unele propoziții morale în care apare acest termen? Suntem noi vreodată îndreptățiți să acceptăm o judecată morală? (Dar, repet, de aici nu decurge că filosoful ar urma să indice măcar o astfel de propoziție morală - una singură!)

Astfel de întrebări (a căror natură este logică, epistemologică sau semantică) privesc presuposițiile

<sup>4</sup> Pe el, sau alți termeni, ca "bun", "just" etc.

moralității și ale judecăților morale ale oamenilor; potrivit poziției metaetice, când le răspunde filosoful poate cel mult să facă ordine prin casă ori să arate că ceva nu este de folosit. Dar, în nici un caz, el nu va face două feluri de lucruri: a) nu va descrie obiceiurile și credințele morale ale diverselor comunități umane; fiindcă cercetarea (empirică a) acestora este de ordinul întâi și e realizată de istorici, antropologi, psihologi, sociologi etc.; b) nu va formula o teorie despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, despre ceea ce trebuie și nu trebuie să facem (o "teorie normativă"). De pildă, el nu va încerca să susțină nici moralitatea și nici imoralitatea pedepsei capitale, nici eutanasia și nici sanctitatea vieții umane. Căci atunci activitatea sa ar fi una "normativă", adică de ordinul întâi: ar privi efectiv viața noastră morală, nu exclusiv reflecția asupra ei.

Abordarea metaetică a moralității a fost pusă în contrast cu ceea ce se cheamă "etică normativă": cu formularea unei teorii generale care să ne ajute să răspundem întrebărilor despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, despre ceea ce trebuie sau nu să facem, despre cum să trăim. Sigur, așa a fost gândită în mod tradițional filosofia morală. (Și de aceea, într-un fel reîntoarcerea la etica normativă este o mișcare conservatoare.) Să notăm aici două lucruri: mai întâi, că etica normativă se reazemă pe o activitate de ordinul întâi, e deci filosofie primară; filosoful care preferă acest mod de a se raporta la moralitate nu susține că nu e interesat de chestiunile de metaetică, deci de cercetarea critică a presupuzițiilor moralității și ale felului nostru de a ne apleca asupra ei. El ia în seamă atari chestiuni, dar numai în măsura în care îi pare că lucrul acesta e necesar pentru a răspunde întrebărilor sale. În al doilea rând, revigorarea eticii normative s-a făcut în ultimele două decenii într-un fel caracteristic: accentul a căzut asupra cazurilor particulare

în care teoriei i s-a cerut să ofere un răspuns; cercetarea principiilor generale e subordonată acestui obiectiv prioritar.

Pentru filosoful care practică etica normativă întrebările "standard" sunt altele. De pildă: este viața umană sfântă, inviolabilă, sau uneori e permis să luăm viața cuiva? E oare posibil ca uneori (de exemplu, când e vorba de cei născuți cu grave deficiențe sau de cei atinși de o boală gravă care le produce dureri și chinuri insuportabile) o viață să fie atât de mizeră încât să putem spune că nu merită să fie trăită? Este justificabil avortul? Este justificabilă eutanasia - fie cea voluntară, fie cea care nu e făcută la cererea pacientului? Este justificabilă sinuciderea? Dar pedeapsa cu moartea? Cum să ne raportăm la război? Este sărăcia din lume o problemă morală? De pildă, avem vreo obligație să ajutăm ființe umane în mare suferință, precum cele din Rwanda sau din Somalia, ori totul ține numai de bunăvoința noastră? Avem obligații față de generațiile viitoare (de exemplu, să nu distrugem mediul natural, făcându-le dificil sau chiar imposibil traiul)? Contează moral relațiile personale, sentimentele pe care le avem față de ceilalți? Iar filosoful nu crede că el trebuie numai să ridice astfel de întrebări<sup>5</sup>, la care eventual alții să răspundă: el admite că poate să ofere el însuși răspunsuri - ba chiar că are obligația și menirea să facă astfel.

Chiar așa? - se poate replica, puțin neîncrezător și puțin ironic. Într-adevăr, în secolul nostru, pentru că, o

<sup>5</sup> Zâmbetul ironic ar putea să privescă cel puțin două lucruri: sau că etica ar fi să fie în principal o disciplină normativă, sau că filosoful moral ar fi să se ocupe cu astfel de chestiuni. În cel de-al doilea caz, chiar dacă cineva ar fi dispus să admită că etica nu e doar metaetică, ar putea încă să se îndoiască de faptul că etica normativă are ca

așa lungă perioadă, s-a retras în sine (și a devenit în mare măsură scolastică), filosofia a ajuns tot mai izolată și tot mai puțin relevantă sau credibilă pentru lumea largă. L-aș cita aici pe J.B. Callicott, un filosof care s-a străduit mult să respingă orientarea înspre problemele "secunde" ale disciplinei:

Între timp, lumea în care trăim s-a schimbat într-o viteză amețitoare. Peisajul mondial a devenit în întregime mecanizat și saturat cu tot felul de substanțe sintetice. Populația umană s-a triplat în mai puțin de un secol. Sub ochii noștri se petrece un proces comparabil ca viteză și ca mărime doar cu dispariția dinozaurilor: într-un secol - o clipă la scara geologică a timpului - o zecime din speciile care existau atunci când umanitatea și-a făcut apariția pe Pământ vor fi distruse. Științele fizice și-au aruncat privirile până la hotarul universului, la începutul timpului, la structura cea mai fină a materiei. Cele mai profunde idei cu privire la spațiu, timp, materie și mișcare, la natura cunoașterii lor au fost radical

obiect întrebări precum cele menționate. Fiindcă, s-ar putea argumenta, putem deosebi între chestiuni de teorie morală (precum: e imparțialitatea semnificativă - și cum - în morală? Cere imparțialitatea să maximizăm binele? Care este idealul de persoană pe care ar trebui să-l acceptăm? Va fi afectată de această opțiune natura principiilor morale pe care le vom accepta? etc.) și chestiuni de substanță morală, precum cele numite. Or, etica, în calitate de disciplină filosofică, ar fi să se aplece în primul rând, dacă nu chiar numai, asupra chestiunilor de primul fel.

Aș vrea să împiedic o neînțelegere în privința punctului meu de vedere. Eu nu susțin că filosofia ar trebui să fie numai primară, și nici că ea poate fi exclusiv primară. Cred că această ultimă poziție ar fi de același gen cu cea care lasă filosofiei doar spațiul secundar de joc. Iar ambele poziții cred că sunt greșite, în măsura în care nu iau în serios punctul de vedere al lui Quine că nu vom putea trasa o distincție de natură între chestiuni conceptuale și chestiuni de fapt.

modificate. Astăzi e nevoie mai mult ca oricând ca filosofii să facă ceea ce au făcut odinioară - să redefiniească imaginea asupra lumii ca răspuns la transformarea fără întoarcere a experienței umane și la noile informații și idei care vin dinspre științe; să se întrebe în ce fel noi, ființele umane, ne concepem locul și rolul în natură și să sugereze cum aceste noi idei ar putea să ne schimbe valorile și să reconstruiască simțul datoriei și obligației.<sup>6</sup>

Am să mă opresc aici asupra a două dintre consecințele reîntoarcerii la un mod normativ de a practica filosofia morală. În primul rând, se discută adesea despre "teoriile" morale pe care le propun filosofii și se încearcă abordarea, cu ajutorul lor, a diverselor cazuri sau situații morale concrete\*. Aminteam mai devreme de cartea lui J. Rawls, *O teorie a dreptății*. Cum spune chiar titlul ei, autorul nu își propune numai să cerceteze critic presupuzițiile felului în care facem apel la ideea de dreptate; el formulează, în buna tradiție a filosofiei morale - de la Platon și Aristotel la Kant și J. St. Mill - o teorie a ceea ce este dreptatea și a felului în care ar fi să arate o societate dreaptă\*\*. Ca orice teorie, și aceasta trebuie să dea seamă de "fapte". Aici faptele sunt opiniile despre dreptate ale oamenilor; teoria cuprinde principii care implică anumite susțineri despre ceea ce e drept sau nu,

\* Alți filosofi ai moralei (anti-teoreticienii) au sugerat că această procedură **aplicativă** nu duce la rezultatele pe care le dorim; după ei, strategia filosofilor de a aborda **direct** atari cazuri sau situații morale ar trebui să fie alta. Voi discuta mai pe larg punctul lor de vedere în eseul dedicat ideii de practică filosofică.

\*\* Repet, iau cartea lui Rawls ca un exemplu de strategie de acest fel; dar chiar și în cercetarea filosofică a ideii de dreptate există multe alte puncte de vedere, teorii, care la rândul lor sunt piese de "filosofie primară". O imagine asupra cercetărilor în această direcție e oferită de antologia *Teorii ale dreptății*, Editura Alternative, București, 1996.

de pildă despre felul în care ar trebui distribuit un bun într-o societate dreaptă (venitul e un astfel de bun; e drept - și dacă da, în ce măsură - să existe inegalități de venituri între membrii unei societăți drepte?). Pe de altă parte, oamenii au propriile lor opinii în acest sens. Trebuie oare ca teoria morală să justifice ca fiind corecte toate aceste opinii, sau e posibil ca pe unele să le respingă ca incorecte? Iar atunci, le-am putea eventual respinge pe toate și am putea susține o teorie care implică o cu totul altă imagine asupra a ce ar fi să însemne o societate dreaptă\*\*\*?

Logic, acest lucru e posibil\*\*\*\* ; dar, ca mai întotdeauna, mai potrivit ar fi să existe un anume acord între teorie și fapte. Rawls a propus în acest sens ideea unui "echilibru reflectiv" între teorie și opiniile oamenilor. Simplu zis, e un fel de târguială între teorie și fapte: mai las eu, mai dă tu - ori invers<sup>7</sup>. Adică, uneori trebuie să luăm "la bani mărunți" opiniile noastre comune despre ce înseamnă că ceva e drept și să vedem dacă rezistă reflecției critice (de pildă, dacă nu avem opinii

\*\*\* Unii filosofi s-au încumetat pe acest drum. Pesemne că cel mai vestit e Platon: cetatea lui întemeiată pe principiile dreptății diferea - și diferă - mult de felul în care s-a considerat și se consideră în mod obișnuit că arată o organizare dreaptă a societății. De pildă, el sugera dispariția familiei și abolirea proprietății private (cel puțin pentru un segment al societății); e notorie remarca sa că nu ar trebui să fie acordat tratament medical aceluia care nu vor mai putea efectua o muncă utilă societății etc. Atari aspecte ale teoriei lui Platon au contribuit și ele ca astăzi ea să nu fie luată aproape deloc ca o alternativă serioasă.

\*\*\*\* Unii filosofi admit că teoriile lor asupra a ceea ce este bine sau rău nu poate fi constrâns în nici un fel de către experiență; dacă ceva decurge dintr-o teorie acceptabilă, atunci trebuie admis, chiar dacă e în dezacord cu ceea ce credeam înainte. Un astfel de filosof este australianul P. Singer; el e un utilitarist și e foarte cunoscut prin lucrările sale despre statutul moral al animalelor.

contradictorii, ori dacă principiile generale acceptate susțin acea opinie etc.); iar dacă ele rezistă unui astfel de test, atunci teoria trebuie să le acomodeze. Alteori însă trebuie să modificăm teoria sau felul în care o construim pentru a da seamă de atari opinii care au rezistat testului cercetării lor critice. În mare, o atare procedură nu diferă de cea pe care o folosește un cercetător care lucrează într-o disciplină "primară". Filosoful produce teorii despre fapte, iar teoriile sale sunt supuse controlului acestora. Filosofia e în acest sens o disciplină **empirică**.

În al doilea rând, cu instrumentele lor filosofii s-au aplecat asupra unor chestiuni foarte aplicate și au încercat să le ofere soluții, lucrând cot la cot cu alți specialiști din alte domenii. De pildă, în domeniul "eticii ambientale" filosofii au abordat, între altele, chestiunea producerii de gaze acide de către diverși agenți industriali și au încercat să răspundă problemei responsabilității morale a acestor agenți, ca și a stabilirii unei compensări "echitabile" a celor afectați, să zicem, de ploile acide; au discutat problema amplasării centralelor atomice și moralitatea impunerii unor riscuri involuntare asupra unor segmente ale populației etc. Dar discuția nu a rămas doar la acest nivel: ploile acide, amplasarea centralelor atomice ridică probleme tehnice complicate (de pildă, reacția aerosolilor în prezența luminii soarelui sau potențialul cancerigen al emisiilor de radiații), probleme economice (de pildă, care sunt pagubele provocate de ploile acide?), probleme dificile de drept internațional (cum se poate tranșa în situația în care emisiile de gaze dintr-o țară afectează pădurile dintr-o alta?) etc. Filosofii s-au implicat efectiv în astfel de cercetări și au oferit soluții ori au criticat (adesea pe motivul că nu respectă principiile dreptății sau alte principii morale) soluțiile oferite de alți specialiști. Repet: ei au lucrat cot la cot cu ecologiști, ingineri, economiști. Nu



au avut ideea că activitatea lor e într-atât de diferită de a celorlalți încât să merite să i se acorde un loc special - fie cel de onoare, fie cel de servitoare. Ți se întâmplă să citești un articol pe o astfel de temă și să te întrebi: este filosof, este economist, este inginer cel ce pune aceste probleme? Iar dificultatea aceasta spune cel puțin două lucruri importante:

1) că filosoful face o muncă de ordinul "întâi", la fel ca și alți specialiști (deși, desigur, o componentă esențială a activității sale e că își pune și întrebări de ordinul "doi" - deci întrebări despre presupuzițiile activității sale și a celorlalți care cercetează respectiva chestiune);

2) că alți specialiști sunt convinși că problemele filosofice sunt importante în cercetarea acelei chestiuni particulare (de exemplu, că în cazul ploilor acide ori al încălzirii globale<sup>8</sup> întrebările care vizează ideea de dreptate nu pot fi ocolite).

E aici o altă modalitate de a concepe filosofia - anume, ca o disciplină modestă - care nu cred că e obsedată de ideea că aceasta este o activitate de "cercetare critică a presupuzițiilor experiențelor umane".

Totuși, există încă un obstacol major în calea acceptării concluziei că filosofia e de conceput și ca o activitate de ordinul întâi, în felul în care s-a sugerat mai sus. Căci, se va zice: Filosofia (cu majusculă) e altceva; sigur, ea poate fi utilizată pentru a aborda chestiuni ca ploile acide ori amplasarea centralelor atomice. Dar acesta sunt doar **utilizări** ale Filosofiei, nu însăși Filosofia; Filosofia ca atare (nu simplele ei folosiri) este altceva; este sau o teorie de un gen special asupra lumii (ori asupra unei felii a ei), sau o activitate specială - de cercetare critică a presupuzițiilor. De aceea, definirea ei în acest

mod nu este în nici un fel pusă sub semnul întrebării. Cred că replica aceasta este incorectă, deși ea are temeiurile sale: presupuzițiile ei. Voi sugera mai jos că ele nu pot fi acceptate.

#### 4. Marile exemple\*

Să presupunem că, fără vreo intenție ascunsă, cineva îl întreabă pe un filosof ce este filosofia sau cu ce se ocupă un filosof. Ce i-ar răspunde el? E adevărat că atunci când se pun astfel de întrebări, cel mai simplu - și uneori cel mai sigur mod de a convinge - e să se dea exemple de oameni care se ocupă cu respectiva disciplină, ori exemple de probleme abordate, ori exemple de activități sau de lucrări în acel domeniu. Dacă acum vreo șase ani cineva ar fi întrebat: ce este acela un finanțist? - probabil că ar fi înțeles ușor despre ce e vorba dacă i s-ar fi răspuns: iată, Theodor Stolojan e un finanțist. Uită-te la el cum spune că statul nu are bani pentru nici unele - aceasta este o problemă cu care se ocupă finanțistii etc. Să încercăm la fel și cu filosofia. Putem da exemple de filosofi: Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Wittgenstein, C. Noica; la fel, putem da exemple de opere filosofice: *Republica*, *Metafizica*, *Discursul asupra metodei*, *Critica rațiunii pure* etc. Dacă persoana respectivă a auzit despre acei oameni sau despre acele lucrări, atunci va înțelege cam ce e filosofia, cam cu ce se ocupă filosofii (... și cam ce ar fi să se aleagă de fiica sau feciorul care vrea să devină studentă sau student la Facultatea de Filosofie).

\* În această secțiune nu fac decât să sugerez o perspectivă de a privi lucrurile; ceva mai pe larg ea este discutată în eseu *Despre autoritate în materie de filosofie*.

Procedura aceasta nu este, evident, greșită. Căci cine s-ar putea îndoi cu bune temeuri că acei oameni au fost filosofi, ori că lucrări ca cele menționate sunt într-adevăr lucrări de filosofie? Dar ea trage un vâl - sau chiar două vâluri - peste lucruri foarte importante; atât de importante încât nu trebuie ascunse. E ca și cum pentru a spune cuiva ce sunt oamenii l-am invita să citească vreun dicționar enciclopedic, să zăbovească asupra articolelor consacrate diferitelor personalități; iar aici de obicei punem un al doilea vâl: căci din enciclopedie recomandăm desigur articolele cele mai celebre sau cele mai interesante, după opinia noastră, și nu acordăm atenție "masei" acestora.

Repet, nu e greșit să dăm astfel de exemple. Însă mă îndoiesc că ele sunt **singurele** reprezentative pentru ce fac filosofii. Dacă îl întrebi pe un fizician cu ce se ocupă confrății săi, el nu îți va indica numai cărțile, articolele pentru care s-a primit premiul Nobel; mai curând te va duce în laborator sau îți va pune în brațe un vraf de reviste mai noi. Și în filosofie cred că ar trebui să aruncăm o privire spre marea masă a producțiilor filosofice: cele răspândite în reviste ori volume colective, mai nou în preprinturi sau chiar în materiale care circulă prin poșta electronică\*.

*Republica, Metafizica sau Discursul asupra metodei* cuprind "marile teme" ale filosofiei; în contrast, un articol dintr-o revistă se apleacă adesea asupra unei chestiuni care pare minoră: este argumentul cutare dintr-o carte (sau chiar dintr-un articol publicat ceva mai devreme în aceeași revistă) corect? Cutare grup de filosofi cercetează

\* Accentuez că această comparație nu trebuie dusă până într-acolo încât să susținem că marile opere ale filosofiei sunt precum tratatele ori manualele de pe care se realizează instruirea într-o știință matură precum fizica. Aceste opere nu sunt manuale (deși ele funcționează în mare măsură astfel).

o problemă; este de susținut o anumită ipoteză în contextul programului lor? Chiar când e avută în vedere una dintre "marile teme", de obicei accentul cade pe un fragment al ei; pe unul dintre argumentele care duc la o (binecunoscută) concluzie, sau chiar doar pe unul din pașii lui. Contribuțiile celor mai mulți filosofi sunt **locale**; ele vizează doar unele probleme și se desfășoară sub supoziții bine precizate\*\*.

Prin veacul trecut, era la modă în Germania ca fiecare profesor de filosofie de la universitate să-și formuleze propriul sistem. "Îmi fac sistemul și apoi mă însor" - strategia aceasta era dintre cele mai obișnuite. Era (și pare-se că este încă) obsesia marilor teme: dacă opere

\*\* Punctul de vedere pe care îl susțin are și o altă consecință, poate ceva mai îndepărtată (și de aceea nu mai voi opri aici asupra ei) dar neîndoielnic foarte importantă. Ea privește faptul că o temă filosofică "mare" sau un filosof "mare" e astfel nu în sine, nu în virtutea unor caracteristici intrinseci, ci ca un construct cultural. La fel cum, de altfel, sunt realizările științifice ale unor cercetători care lucrează într-o anumită paradigmă științifică, în calitate de membri ai unor comunități științifice.

Că lucrurile stau astfel trebuie de bună seamă să fie dovedit. Dar exemple mai mult sau mai puțin directe că susținerea e corectă se pot găsi în multe locuri. Nu avem, de pildă, decât să luăm cărți de istorie a filosofiei anglo-americe. Va fi instructiv să comparăm lista autorilor discutați și considerați ca importanți: lista filosofilor numiți ca importanți (dintre cei care au activat până să zicem în 1960) într-o astfel de lucrare din anii '60 va fi diferită de cea dintr-o lucrare din anii '80, ca să nu mai vorbim de una din ultimii ani. Situația pe care o am în vedere nu e în nici un caz una în care diverși autori sunt descoperiți sau reabilitați (cum s-a întâmplat cu atâți autori în țările foste socialiste în anii ce au urmat unor "obsedante decenii"). Căci eu nu am în vedere o valoare sau o semnificație filosofică "obiectivă" a operei acestor autori; chestiunea, chiar dacă ar avea un răspuns univoc, îmi pare irelevantă în acest context. Eu vreau doar să sugerez că faptul de a atribui valoare acestor opere e în mod esențial un construct cultural.

paradigmatice pentru filosofie sunt unele ca cele invocate mai sus, atunci trebuie să încerci să faci ceva de același tip. Acesta este punctul de vedere pe care l-aș boteza **categorial**: să distilezi din masa experiențelor umane pe cele fundamentale, pe cele care "merită" să intre sub lupa filosofului. Căci, de pildă, a găti sau a crește un prunc nu sunt experiențe demne să fie discutate într-un tratat de filosofie. Avem, în lucrări ca *Republica*, *Metafizica* etc., exemple clare de teme cu adevărat filosofice; iar cele pe care le cercetăm ar trebui să fie la fel.

Cel de-al doilea vâl de care vorbeam se ivește în felul următor: *Republica*, *Metafizica* sau *Discursul asupra metodei* sunt opere filosofice paradigmatică fiindcă, se argumentează, în ele sunt cercetate presupuzițiile ultime, fundamentale ale experiențelor umane semnificative (ale tuturor experiențelor umane semnificative). Filosoful se ocupă cu astfel de presupuziții. Ele nu sunt oarecari, adică situate la un nivel oarecare într-o ierarhie a presupuzițiilor: și nu sunt astfel fiindcă stau la ultimul nivel; ele nu mai depind de altele - sunt de sine stătătoare. În Evul Mediu, logicienii deosebeau între două feluri de expresii: unele "categorematice" și altele "sincategorematice"<sup>9</sup>. Cele din urmă nu au un sens de sine stătător: rostul lor e mai degrabă acela de a lega expresiile categorematice între ele. Categorematice sunt, de pildă, expresii precum "om", "animal", "substanță", "spațiu", "timp" etc.; sincategorematice sunt "este", "nu", "toți" etc. Presupuzițiile cu care are de-a face filosoful nu își trag forța, semnificația din altele, mai adânci; ele funcționează **categorematic**.

Dar atunci exemplele pe care le-am dat în secțiunea anterioară nu țin de acest mod categorematic de a privi filosofia. Fiindcă de bună seamă presupuzițiile privitoare la ideea de dreptate atunci când cercetăm chestiuni ca incidența ploilor acide ori siguranța centra-

lelor nucleare nu sunt ultime, fundamentale, prime etc. Și atunci? Două posibilități se ivesc: sau atari exemple de a face filosofie nu sunt dintre cele mai fericite; sau ceva nu e în regulă cu perspectiva de tip categorematic asupra activității filosofice. În ce mă privește, înclin spre cea de-a doua. Motive am mai multe. Dacă cele zise în secțiunile anterioare sunt cât de cât acceptate, atunci cercetarea filosofică a incidenței ploilor acide sau a amplasării centralelor nucleare are o anume legitimitate. Apoi, cea de-a doua posibilitate îmi pare mai aproape de practica actuală (cel puțin) a marii majorități a celor care se cuprind în lumea filosoficească. Nu îi exclude din ea; dimpotrivă, sugerează îndreptățirea și relevanța pentru disciplină a ceea ce fac ei în mod obișnuit. În sfârșit, am un motiv oarecum egoist: acela de a justifica drept filosofice și activitățile sau temele cu care m-am ocupat; de pildă, tema pe larg discutată mai jos a încălzirii globale.

Filosofia, s-ar zice, apare într-o postură **domestică**. și aceasta în două sensuri: 1) prin modul în care e produsă; și 2) prin conținutul ei. Ea este îmblânzită. Evocând o distincție celebră din filosofia științei (care îl desparte pe K.R. Popper de Th. Kuhn) am avea aici nu o filosofie eroică, ci una normală: anume, o cercetare filosofică curentă, bazată pe consensul dintre cercetători, în care scopul pe care și-l propune cineva e să abordeze o problemă sprijinindu-se pe un ansamblu de premise acceptate reciproc ce cei care aderă la aceeași paradigmă filosofică - dar nu neapărat o raportare la acel gen de cercetare filosofică prin care se iese din cadrele (mai mult sau mai puțin) general acceptate și, până la urmă, se subminează bazele consensului existent. Filosofia domestică nu are sălbăticia extraordinarului, a ieșitului din comun, a eroicului. Pe de altă parte, ea este domestică prin temele pe care și le propune. Nu teme mari, pe care

le putem aborda doar îmbrăcați în haină de gală; mai degrabă, temele filosofiei domestice sunt cele care răsar în zilele obișnuite de lucru; în al doilea rând, pare potrivit să le cercetăm purtând pe noi hainele de lucru: un șorț (precum orice meseriaș), un sacou sau o jachetă\* (și, eventual, aflându-se în biroul, bucătăria, atelierul ori grădina de acasă).

Începusem acest eseu amintind o remarcă a fiului meu: "Văd chiar și numai cu ce te ocupi tu și mi-e de ajuns." Nu am vrut să sugerez, în mod voalat, că ce fac eu este important sau că merită să fie luat ca exemplu. Intenția a fost alta: cum sper că se observă din cele spuse până acum, am încercat doar să atrag atenția că, atunci când vorbim despre filosofie, ar trebui să-i băgăm în seamă și pe truditarii de fiecare zi într-ale acesteia, nu doar pe "marii pontifi" care oficiază în zilele de sărbătoare. Prin cei din urmă onorăm filosofia. Prin cei dintâi îi asigurăm demnitatea.

---

\* Aș vrea să atrag aici atenția asupra unei distincții foarte importante: eu nu susțin înlocuirea filosofiei eroice - a celei în haine de gală - cu filosofia domestică - normală și cu șorțul de lucru în față. Vreau ceva mult mai puțin, anume să încerc să conving că și cel de-al doilea fel de a o gândi are drept de existență.

## DESPRE AUTORITATE ÎN MATERIE DE FILOSOFIE

Eseul ce urmează are două părți: în prima mă raportez critic la ceea ce consider că este, în mare măsură, felul comun de a privi ideea de autoritate în materie de filosofie și încerc să ofer o alternativă. Cum nîcicînd nu s-a dus lipsă de etichete, nici eu n-am să fiu mai prejos: pe de o parte critic o perspectivă asupra autorității în filosofie pe care o botez "categorială și categorematică", iar pe de altă parte sugerez o perspectivă diferită, "sincategorematică și locală". În a doua parte a eseului iau distanță și față de această propunere și, deși cu oarecare regret, mă despart de ea. Fac însă acest lucru în speranța că totuși ideea fundamentală a primei părți nu e în acest chip trădată.

Țin minte cum, pe vremea când eram student, ne amuzam când profesorul de epistemologie ne povestea că - pe la începutul veacului al XIX-lea - o mare parte din producția științifică avea forma unor sobre comunicări cum că experimentul făcut sau ipoteza avansată nu a dus la nimic concludent. Pesemne că azi comunicările de acest gen sunt mult mai răspândite. Aș fi așadar în rând cu lumea de-aș zice că și încercarea mea nu a dus mai nicăieri.

Numai că filosofii care au practicat un atare gen de cercetări - și au făcut-o încă din antichitate - au avut grijă să se imunizeze la critici. Și-au zis sceptici, iar

ofertele lor negative au fost pe dată însemnate ca inerente unui chip încheiat de a gândi. Poziția pe care mă voi așeza în cele din urmă nu va fi însă sceptică. Cum o voi elabora, în năzuința că nu va cădea în grupul celor sceptice, mi-e greu să sugerez acum; dar, chiar dacă nu voi mai reveni asupra acestei chestiuni, aș dori ca ea să fie reținută.

Voi începe prin a evidenția și respinge două teze privitoare la ideea de autoritate în târâmul filosofiei. Nu susțin, de bună seamă, afirmația mai tare că cele două teze sunt de întâlnit în exact această formă în lucrările filosofice sau în discuțiile pe această temă dintre filosofi<sup>10</sup>. Dar nu aș vrea să cad nici în extrema cealaltă și să conced că mă voi lupta doar cu un adversar de paie. Impresia mea este că, mai mult sau mai puțin explicit, ele sunt deseori admise de filosofi. Dacă însă aș încerca să dovedesc, cât de cât, că lucrurile stau într-adevăr astfel, ar trebui să părăsesc de pe acum drumul pe care vreau să-l urmez; și nimeni nu poate garanta că n-ar urma să mă îndepărtez tot mai mult de el, până când eseul acesta ar ajunge atât de îmbâcsit încât orice om cu bun simț l-ar abandona imediat. (Deși, pe de altă parte, ar împlini o trăsătură adesea conferită (și mai adeseori reproșată) filosofilor: că, de faci greșeala să-i întreb ceva, la sfârșit nu mai știi ce i-ai întrebat.)

## 1. Puțină analiză conceptuală

### 1.1. Preliminarii logice

Voi începe cu câteva chestiuni de natură logică. Rog cititorul să nu se sperie: n-am să încerc să fac formalizări și să folosesc un jargon prea tehnic. Va fi vorba, mai degrabă, de ceea ce se cheamă **analiză logică a conceptelor**. Ba,

mai mult, aici nu va fi decât primul pas - acela în care încerci să lămurești chestiuni de bază privind felul în care vei folosi un cuvânt. De pildă, să presupunem că doresc să discut despre dreptate. Unul dintre primele lucruri pe care s-ar cuveni să le fac e acela de a indica felul cum vreau să abordez problema. Căci, dintru început, e limpede că atunci când zic că ceva e drept, eu pot să fac așa ceva în multiple feluri: pot zice că un om e drept, ori că o faptă a lui e dreaptă, ori că am procedat drept în felul în care am împărțit bucată aceasta de tort între doi copii, ori că instituțiile sociale de bază ale unei societăți sunt drepte etc. Analiza logică a conceptului de dreptate cuprinde, ca un pas esențial, distingerea între aceste feluri de a folosi cuvântul "dreptate". Și e nevoie să se facă așa, fiindcă încă nu avem nici o garanție că, în toate aceste chipuri de a-l folosi, cuvântul va fi luat cu același înțeles. Cam același lucru voi încerca acum și raportându-mă la conceptul de autoritate.

"Autoritatea" exprimă o relație. Adică, nu are sens să spunem:  $x$  este o autoritate (oricine sau orice ar fi acel  $x$ ); ar fi fără sens, ar fi chiar - gramatical vorbind - o formulare greșită. Căci corect e să zicem ceva de forma:  $x$  este o autoritate pentru  $y$ . Prin urmare, autoritatea e o relație între două entități - tot așa cum a fi mai mare e o relație între două lucruri; fiindcă nu poți zice:  $x$  este mai mare, ci  $x$  este mai mare decât  $y$ . S-ar putea susține că problema noastră este de fapt chiar mai complicată, fiindcă în relația de autoritate ar trebui să punem deodată trei elemente (tot așa cum zicem:  $x$  a împrumutat  $y$  de la  $z$ ), deci că ar fi corect să spunem:  $x$  este o autoritate pentru  $y$  în domeniul  $z$ . Ba chiar am putea sta și mai rău, dacă ținem cont că cineva care se întâmplă să fie autoritate pentru cineva într-un domeniu la un moment dat încetează să mai fie astfel într-o anumite zi (tot așa cum și o

carte o restitui la un moment dat). Dar, spre a nu face lucrurile și mai dificile, las la o parte aceste posibile complicări; în continuare, așadar, voi lua autoritatea ca o relație între doar două elemente.

Abia acum se nasc însă problemele mai delicate. Să presupunem că **a** este unul dintre acei **x**, iar **b** e unul din acei **y** despre care vorbeam. Atunci expresia "**a** este o autoritate pentru **b**" va trebui să fie o propoziție cu sens. Or, așa ceva e posibil numai dacă entitățile **a** și **b** au o anumită natură. Are sens să zicem: Bohr este o autoritate pentru Heisenberg, sau: guvernul României este o autoritate pentru prefectul județului Buzău, dar nu și: numărul 12 este o autoritate pentru Ionescu (tot la fel cum e greu de zis că are sens să afirmi ceva de felul: Oltul a cumpărat Luna" de la Ionescu). Și mai are sens să zicem: M. Heidegger este o autoritate pentru R. Carnap, deși - probabil - această afirmație e falsă. Se vede deci că, pentru a obține o propoziție cu sens din schema: **x** este o

\* A fi tată este o relație între două persoane: zicem că **x** este tatăl lui **y**. Dar uneori folosim o formulă mai simplă. Spunem: iată, **x** este tată! Sigur, în felul acesta n-am reușit miracolul de a transforma o relație în care se află **x** într-o proprietate a sa; n-am făcut decât să construim o expresie de forma: există un **y** astfel încât **x** este tatăl lui **y**. (Un logician va recunoaște că aici avem o anume proprietate a lui **x**; dar el nu va susține că proprietatea e aceeași cu relația noastră inițială!)

Tot așa, am putea admite că a fi autoritate e o relație între trei elemente, că e deci de forma: **x** e autoritate pentru **y** în domeniul **z**. Dar, am putea continua, pe noi ne va interesa relația dintre două dintre acestea; iar în acest scop vom proceda ca în cazul relației a fi tată (vom folosi procedeul pe care logicienii îl numesc "cuantificare"). Vom zice că ne interesează relația: există un **z** astfel încât **x** e autoritate pentru **y** în domeniul **z**. Și sigur că această relație e doar între **x** și **y**!

Uneori acel **z** e presupus - și din acest motiv nu mai e menționat explicit. În cazul nostru, prin "**z**" înțelegem, desigur: **în materie de filosofie**.

\*\* Desigur, în acest exemplu am în vedere râul Olt și Luna de pe cer!

autoritate pentru **y**, e neapărată nevoie să precizăm ce fel de obiecte sunt cele care stau în relație. Cum reiese din exemplul cu prefectul Buzăului, cele două obiecte se prea poate să fie de genuri cu totul diferite; de aceea e nevoie ca natura lor să fie precizată fiecare în parte.

Putem formula explicit acest lucru; de pildă, am putea de fiecare dată să scriem: dacă **x** aparține clasei **M** și **y** aparține clasei **N**, atunci **x** este o autoritate pentru **y** dacă și numai dacă are loc cutare și cutare lucru. Avantajul acestei strategii e următorul; se admite că există un **singur concept de autoritate**, care intervine și când vorbim despre raportul dintre Bohr și Heisenberg, și despre cel dintre guvern și prefectul Buzăului. Proprietățile logice ale relației de autoritate vor fi mereu aceleași, indiferent dacă dorim să cercetăm contexte ca relația de autoritate dintre două persoane, ori dintre două instituții, ori dintre o persoană și o normă morală etc. Economia de efort nu-i deloc de neglijat.

Numai că strategia aceasta are și unele cusururi. Bunăoară, cum trebuie să alegem cele două mulțimi **M** și **N** astfel încât relația de autoritate dintre elementele lor să fie una adecvată? Căci o alegere trebuie făcută, tot așa cum alegem din ce mulțimi fac parte cumpărătorii și lucrurile cumpărate din băcănia lui Ionescu (sigur, Oltul nu poate face parte din prima mulțime, iar Luna din a doua). În particular, avem problema care vor fi cele două mulțimi când:

- 1) vrem să cercetăm relația de autoritate morală între două persoane; sau
- 2) vrem să cercetăm o relație precum: persoana **x** admite autoritatea Scripturii; sau
- 3) vrem să cercetăm o relație de autoritate de felul: Descartes acceptă autoritatea rațiunii etc.

Așadar, când avem în minte o relație particulară de autoritate - în cazul care mă interesează aici: autoritatea în materie de filosofie - e nevoie să determinăm **mai întâi** ce mulțimi **anume** pot fi luate drept **M** și drept **N**. Or, într-o situație de acest gen de obicei avem două sarcini de împlinit:

(i) să arătăm că, după alegerea pe care o vom fi făcut, propozițiile de forma: **a** este o autoritate pentru **b** (unde **a** este un element din **M**, iar **b** un element din **N**) sunt **întotdeauna** propoziții bine construite din punct de vedere gramatical;

(ii) să arătăm că alegerea pe care o vom fi făcut recuperează în fiecare context (sau, cel puțin, în cele standard sau paradigmatic) sensul ideii de autoritate - aici, cel al autorității în materie de filosofie; să arătăm, deci, că alegerea e o reconstrucție **adecvată** a ideii respective de autoritate\*.

Cusurul e limpede: această strategie cere prea mult. Mai întâi, cere ca autoritatea să aibă întotdeauna aceeași structură, în orice context; să fie în orice țărâm am cerceta-o o relație cu aceleași proprietăți logice. În al doilea rând, se cere ca mulțimile **M** și **N** să fie date dinainte; trebuie să le avem construite înainte chiar de a ne pune problema dacă între două elemente ale lor se poate institui o relație precum cea de autoritate. Or, aici sunt cel puțin două dificultăți.

O dată, **cum** - adică, prin ce procedee - putem să specificăm atari mulțimi? O idee ar fi cea numită "extensională": adică, să înșirăm toate elementele lor

\* Cele două puncte amintesc de cerințele formulate de A. Tarski (într-un context particular: cel al cercetării conceptului de adevăr) pentru ca o analiză filosofică să fie acceptabilă: (i) să fie formal corectă; (ii) să fie material adecvată.

(într-un caiet care, neîndoielnic, va trebui să ia proporții uriașe!). Altă procedură (cea "intensională") ar fi de a indica o proprietate pe care să o aibă toate elementele lui **M** sau ale lui **N** - și numai ele! Numai că ne putem îndoi cu bune temeiuri că am reuși într-o astfel de întreprindere. Mai rezonabilă ar fi procedura așa-zisă a "cazurilor paradigmatic": potrivit ei, e de ajuns să arătăm (cu degetul sau poate în alte moduri mai "civilizate") **unele** dintre elementele celor două mulțimi, pe care le indicăm pe motive despre care putem dovedi că sunt serioase, și apoi să arătăm că **acestea** împlinesc în felul dezvăluit de analiza noastră rolurile elementelor celor două mulțimi. Căci, de pildă, dacă vrem să vorbim de autoritatea pe care o exercită cineva în chestiuni de știință nu-i nevoie să ne gândim la toate cazurile posibile (cum am putea oare?), ci doar la unele pe care noi le luăm ca reprezentative (și sperăm că și interlocutorii noștri ar fi de acord cu alegerile noastre): să zicem, ne-am gândi la relația dintre Bohr și Heisenberg. Cred că această a treia procedură este acceptabilă - iar în continuare mă voi baza pe ea atunci când va fi nevoie să mă raportez la mulțimi precum **M** ori **N**.

Strategia noastră păcătuiește acum într-un alt loc: dacă mulțimile **M** și **N** sunt luate ca date înainte de a începe să cercetăm relația de autoritate între elementele lor, ne putem minuna: oare de ce le-am construit? Ce motive aveam? Fiindcă, de bună seamă, noi nu construim, din obiectele lumii acesteia", toate mulțimile posibile de obiecte; oricum, să vrem și tot nu am reuși în mod efectiv.

\* Aici e un alt pericol: să nu venim, pe ușa din spate, cu opiniile noastre preconcepute despre ce ar fi să fie un membru paradigmatic al unei mulțimi ca **M** sau **N**. Am discutat ceva mai pe larg această chestiune în eseu *Filosofia: între modestie și umilință*.

\*\* În ce mă privește, nu cred că suntem limitați nici măcar la aceste obiecte: luăm în seamă adeseori și obiecte care sunt "doar" posibile.

Atunci, dacă presupunem că cele două mulțimi ne sunt date nu am făcut decât să amânăm problema: căci nu am arătat cum sunt ele date, ce face ca anumite entități să stea împreună pentru a forma tocmai mulțimile **M** și **N**.

O a doua strategie e următoarea: să lăsăm în seama unor spirite mai alese preocuparea pentru generalitatea demersului; mai modești, să ne oprim asupra contextelor particulare în care apare relația de autoritate și să încercăm să definim o relație **anume** de autoritate. Vom putea admite atunci că există relații de autoritate în chestiuni morale, relații de autoritate cognitivă, birocratice, precum și - poate - o relație de autoritate în materie de filosofie<sup>\*\*\*</sup>. Strategia revine la a admite că, atunci când se afirmă că:

**x** este o autoritate în materie de filosofie pentru **y** restrângerea clasei de entități din care fac parte **x**, respectiv **y** e deja făcută prin însăși ideea de autoritate în materie de filosofie. Mulțimile **M** și **N** sunt luate ca date - dar **relativ la acest context**, nu la modul general (cum solicită prima strategie). De asemenea, putem presupune că cele două mulțimi sunt "definite" prin procedura "cazurilor paradigmatică"; în felul acesta, putem lăsa deoparte multe obiectii, altminteri pertinente<sup>\*\*\*\*</sup>. În al doilea rând, strategia accentuează în chip mai direct

<sup>\*\*\*</sup> Probabil că ar putea să existe mai multe astfel de relații. Când zic că ar fi mai multe, nu înțeleg cel puțin două lucruri: 1) că ar fi relații între alte elemente decât cele pe care le voi avea în vedere mai jos; 2) că unele dintre raporturile de autoritate pe care eu aș tinde să le admit nu țin, dar că, dimpotrivă, țin altele pe care eu poate le resping. Altceva înțeleg prin putința de a construi o altă relație de autoritate. Anume: noua relație ar trebui

1) să aibă sens între alte **genuri** de elemente decât cele pe care admit eu;

2) să aibă alte proprietăți logice (de pildă, să fie conexă etc.).

<sup>\*\*\*\*</sup> Voi reveni mai jos asupra acestei proceduri.

asupra adecvării construcției. Căci o expresie ca "a este o autoritate în materie de filosofie pentru **b**" va fi respinsă ca **fără sens** dacă **a** și **b** nu sunt alese bine<sup>\*\*\*\*\*</sup>.

În ce mă privește, am dubii față de posibilitățile pe care le deschid ambele strategii. Dar în această primă parte a eseului meu am să mă concentrez asupra celei de-a doua, argumentând că - în măsura în care ar fi să alegem între cele două - ea s-ar cuveni să fie preferată.

### 1.2. Relația de autoritate

Vrând așadar să cercetăm relația de autoritate în materie de filosofie, să vedem cum trebuie presupuse mulțimile **M** și **N** astfel încât o expresie precum "**x** este o autoritate în materie de filosofie pentru **y**" să aibă sens. Să începem prin a lua câteva exemple. Ele ar vrea să fie cazuri paradigmatică; dar, după cum voi argumenta mai jos, cred că aceste exemple sunt înșelătoare. Dar ele sunt folositoare: căci indică drumul pe care să ne angajăm în investigația noastră. De pildă, se zice: rațiunea este o autoritate pentru Descartes; sau: simțul comun este o autoritate pentru G.E. Moore; sau: știința este o autoritate pentru A. Comte; sau: Scriptura este o autoritate pentru Thoma d'Aquino.

Îmi pare că cel mai ușor ne-am putea descurca dacă am începe investigația aplecându-ne asupra mulțimii **N** - deci a acelor entități **pentru care** ceva este o autoritate. Cel puțin trei opțiuni ni se prezintă imediat:

1) **N** este o mulțime de oameni (precum Descartes, Moore etc.); sau

2) **N** este o mulțime de argumente filosofice; sau

3) **N** este o mulțime de mulțimi de argumente

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Potrivit primei strategii expresia era **falsă**, nu fără sens ca acum.



filosofice.

Dintre cele trei opțiuni, a doua îmi pare evident greșită. Într-adevăr, ea revine la a spune, de exemplu, că rațiunea este o autoritate pentru cutare argument al lui Descartes. Or, când ne gândim la ideea de autoritate, nu cred că vrem să o aplicăm într-atât de local. Căci astfel s-ar putea sugera că, pentru Descartes să zicem, rațiunea e o autoritate, tot așa cum sunt și teologia ori voința etc.: fiindcă am putea, desigur, să căutăm - și poate că am chiar găsi - argumente cât de mărunte care să pară să îndreptățească acele susțineri. Dar, intuitiv, atunci când afirmăm că rațiunea este o autoritate pentru Descartes, noi nu intenționăm să sugerăm că vreodată, poate cu totul accidental, s-a întâmplat ca Descartes să se raporteze la rațiune ca la o autoritate. Intuitiv, afirmația noastră e de altă natură: noi vrem să accentuăm că o atare raportare a lui Descartes la rațiune a fost de natură sistematică și că e relevantă pentru înțelegerea adecvată a filosofiei lui. (Sau, cel puțin, acestea sunt intuițiile mele.)

Dar nici prima opțiune nu cred că e foarte atrăgătoare. În fond, când discutăm o problemă filosofică, argumentele noastre în general nu sunt **ad hominem**. Dar dacă vrem să zicem că acel cineva pentru care un anume **x** e autoritate este, să zicem, Kant, atunci ar trebui să ne intereseze multe alte aspecte ale vieții (și chiar operei lui) care, totuși, ne apar ca irelevante. Iar chiar dacă am replica, zicând că autoritatea lui Kant care e în discuție este cea în materie de **filosofie**, încă nu am depăși dificultățile; ba, dimpotrivă, ele s-ar înmulți. Fiindcă ar trebui să luăm în discuție întotdeauna întregi corpusuri filosofice. Ar fi fără sens să ne întrebăm care e autoritatea care prezidează în **acest** context particular: întotdeauna unitatea de referință ar trebui să fie uriașă - întreaga operă

a unui autor (deși, aproape sigur, ar trebui adeseori să depășim și acest cadru: ar trebui să căutăm unități de semnificație încă mai mari, de pildă cele care vor viza direcția de gândire căreia îi aparține acel filosof etc.). Deci, obiecția e acum următoarea: cercetarea relației de autoritate ar deveni atât de grea, încât mai bine ne-am lăsa păgubași; ar fi izgonită din practica filosofică normală.

Să acceptăm deci cea de-a treia opțiune; să admitem prin urmare că acel ceva pentru care - să zicem încă! - rațiunea, simțul comun, știința ori Scriptura sunt autoritate este o colecție de argumente. Sigur, un punct de vedere nu este încă îndreptățit dacă cele concurente au fost găsite necorespunzătoare sau cel puțin s-a pretins că sunt astfel; mai trebuie să se aducă și argumente pentru acel punct de vedere. Aici însă avem două posibilități: una directă - anume, producând explicit și imediat argumente de felul cerut - și una indirectă - propunând o construcție și sugerând că aceasta ține (pe temeuri independente de cele legate direct de acel punct de vedere). Aici voi urma cea de-a doua cale; altfel zis, cât de satisfăcătoare e alegerea va fi în mod pozitiv accentuat de măsura în care perspectiva ce va fi propusă va fi acceptabilă\*.

Cu aceasta, să trecem la mulțimea **M** - a acelor entități care sunt autoritate pentru (acum afirmația e precisă) o colecție ori alta de argumente filosofice. Am zis

\* Se poate susține că, într-un fel, această a treia opțiune ar putea să fie redusă la prima, dacă am admite că - cel puțin în unele cazuri interesante - s-ar putea găsi proceduri prin care să traducem orice afirmații despre relația de autoritate pe care o sugerez aici în afirmații (probabil mai complexe) potrivit cărora acel ceva pentru care un **x** e autoritate este o persoană (Descartes, Moore, Thoma etc.). În principiu, nu am ce reproșa acestei sugestii, în afară doar de faptul că, de departe privind-o, seamănă cu un argument care ia ca premisă ignoranța. (E de forma: dacă nu știm că acest lucru poate ne va folosi vreodată, atunci **trebuie** să-l păstrăm în pod și e **greșit** să-l aruncăm.)

până acum că autorități (deci elemente din această colecție) sunt rațiunea, simțul comun, știința etc. Dar în ce sens sunt ele autoritate pentru o anumite colecție de argumente filosofice? Avem la dispoziție și de astă dată mai multe alternative. Astfel, am putea lua pe **M** ca o colecție de:

- 1) entități abstracte: știința, rațiunea, simțul comun etc.; sau
- 2) mulțimi de principii, conjecturi, ipoteze, teorii etc; sau
- 3) mulțime de activități, comportamente etc. (de pildă felul cum lucrează, cum discută, cum corespundează, cum se raportează la ideile formulate de alții etc. filosofii dintr-o anumită școală ori orientare - în chip analog felului în care procedează, să zicem, oamenii de știință care lucrează într-o anumită paradigmă) etc.

Prima opțiune îmi pare cel mai greu de acceptat. Motivul principal e foarte simplu: când accepți să vorbești despre anumite entități, presupui că ai motive să le accepți ca **entități**. În limbaj filosofic, aceasta revine la a spune că ai "criterii de identitate" pentru acele entități; poți, adică, să spui când una diferă de alta și când ai întâlnit-o în peregrinările tale. Într-adevăr, nu mi-e clar, pe de o parte, cum am putea spune că ceva este **rațiunea** și că diferă de orice altceva; iar pe de altă parte (am în vedere în principal cazul rațiunii și al științei) nu văd cum o astfel de opțiune ar putea da seamă de schimbarea standardelor de acceptare a ceva ca autoritate, ori de schimbarea unei autorități cu o alta.

La rândul ei, cea de-a treia opțiune îmi pare că face un pic prea multe concesii aspectelor "pragmatice" ale filosofiei. Obiecția obișnuită aici e aceea că nu e sigur dacă susținerile despre mulțimi de principii, conjecturi, teorii etc. pot fi traduse - dar fără a trăda - în termeni

pragmatici, comportamentali. Cu aceasta, îmi rămâne la dispoziție cea de-a doua opțiune (aici ar trebui să reiau motivarea schițată mai sus a admiterii unei opțiuni!).

Așadar, accept că atunci când zicem că **x** este o autoritate în materie de filosofie pentru **y**, de fapt susținem ceva de felul:

**Mulțimea X de principii, conjecturi, teorii etc. este o autoritate pentru mulțimea Y de argumente filosofice.**

Nu mă amăgesc cu ideea că am convins în alegerea mea; de altfel, nici nu e aici locul să argumentez mai pe larg în favoarea acestor preferințe. Mai există însă și un alt motiv pentru care nu am insistat în acest sens. Cum se va vedea mai jos, alegerile făcute nu sunt **esențiale** pentru ce va urma: ele au fost făcute în primul rând pentru a face ca expunerea ideilor de mai jos să dobândească o structură logică acceptabilă, să nu se transforme într-o sperietoare ezoterică.

## 2. Două perspective

### 2.1. *Perspectiva categorematică și categorială*

Cum ziceam la începutul acestui eseu, îmi pare că există o perspectivă larg împărtășită despre ideea de autoritate în materie de filosofie. Mai întâi voi încerca să o schițez. În secțiunea următoare voi argumenta împotriva ei. Sugestia mea este că această perspectivă se întemeiază pe două teze: teza **categorială** - prin care este vizată mulțimea **N** - și teza **categorematică** - prin care este vizată mulțimea **M**.

I. **Teza categorială.** Am văzut că acei ceva pentru care există o autoritate în materie de filosofie sunt mulțimi de argumente filosofice. Teza categorială răsare odată ce se pun anumite contrângeri suplimentare asupra acestor

mulțimi. Cei ce o susțin vor cerceta drept cazuri exemplare de manifestare a relației de autoritate în materie de filosofie probleme de felul: care sunt autoritățile care prezidează atunci când ne raportăm la filosofii precum cele ale lui Descartes, Moore, Comte ori Thoma? Sau: care e autoritatea care se zărește în spatele confruntărilor dintre pozițiile realiste și cele fenomenaliste? etc. E vorba mereu de marile teme ale filosofiei, de marile dispute, de marii filosofi, de marile soluții.

Din exemple precum acestea putem să ne gândim cu ușurință la genul de elemente care pentru susținătorii tezei categoriale ar exprima alegeri corecte de argumente pentru care se potrivește - în chip paradigmatic - să aducem în discuție ideea de autoritate în materie de filosofie: de pildă, ar fi argumentele lui Kant privitoare la deducția categoriilor, ale lui Descartes privitoare la *cogito*, ale lui Moore privitoare la respingerea idealismului etc. Pe aceeași cale, pentru un filosof adept al tezei categoriale realizări exemplare - la care merită să ne raportăm când cercetăm relația noastră de autoritate - sunt lucrări precum *Discursul asupra metodei*, *Critica rațiunii pure* etc.

II. **Teza categorematică.** Aceasta este, relativ la mulțimea *M*, pandantul celei categoriale. Când am avut în vedere exemple de elemente ale lui *N* și ne-am îndreptat apoi spre mulțimea *M*, gândul ne-a zburat imediat către lucruri precum rațiunea, simțul comun, știința etc. și le-am luat ca demne de considerat fiindcă sunt entități ultime, fundamentale la care se poate apela; or, nu astfel se definește abordarea de gen filosofic? Dacă deci am fi încercat să gândim altfel elementele lui *M*, atunci am fi fost expuși suspiciunii că nu ne raportăm la contexte cu adevărat relevante filosofic și că, deci, întreprinderea noastră n-ar avea cine știe ce relevanță în înțelegerea

naturii ideii de autoritate în materie de filosofie.

Am să încep prin a arăta de ce nu sunt de acord cu acest fel de a pune problema, deci cu cerința ca investigația să facă orice pentru a atinge hotarele fundamentelor ultime. Ideea fundamentului ultim poate fi concepută în mai multe chipuri:

1) **Strategia ierarhiei.** Să presupunem că astăzi am citit un articol al lui W. Stegmüller în care acesta argumenta că teoriile științifice incomensurabile sunt totuși intertraductibile. Să presupunem mai departe că eu nu sunt de acord cu acest argument și că mă străduiesc să-l resping. Dar, pentru a arăta că argumentul nu ține, de bună seamă că nu voi începe prin a zice, de pildă, că perspectiva filosofică generală realistă în care se situează Stegmüller nu e corectă și că, într-o perspectivă diferită - bunăoară dintr-una fenomenalistă - argumentele lui ar cădea. (Aici simplific lucrurile: nu e limpede dacă perspectiva lui Stegmüller e realistă, în sensul obișnuit în care se folosește acest cuvânt în filosofia actuală a științei. Dar mai ușor de acceptat e că filosoful german nu e fenomenalist - iar lucrul acesta e suficient în contextul de față.)

Mai degrabă cred că aș proceda astfel: aș izola cât se poate de mult argumentul în cauză și aș încerca să-l combat - dar admitând, odată cu Stegmüller, în ce constă, să spunem, ideea de reducere între teorii. Sigur că, dacă pe parcursul cercetării aș ajunge la concluzia că și alte susțineri ale lui Stegmüller nu mă atrag, aș putea să continui. Aș putea, de pildă, să resping (nu contează acum pe ce motive m-aș baza) abordarea ideii de reducere între teorii; însă, făcând lucrul acesta, aș putea să admit încă ideile de bază ale structuralismului epistemologic, în care se încadrează concepția lui Stegmüller. Dar aș putea să merg mai departe, să mai urc o scară sau să mai cobor

una (potrivit metaforei preferate: demersul filosofic e fie o înălțare spre culmile eterice, fie o coborâre în profunzimile altminteri insondabile): aş putea deci să le resping şi pe acestea; însă şi acum aş mai putea să păstrez ceva din matca filosofiei ştiinţei aflate în tradiţia lui R. Carnap; şi aşa mai departe.

Probabil că, la un moment dat în stadiile acestui proces de cercetare, ideea de raţiune va veni şi ea în discuţie. Or, susţinerea adeptului tezei categorematică e că ea nu va intra în horă la un moment oarecare, ci la unul privilegiat - anume, la cel care vizează ultimul criteriu, autoritatea absolută la care se vor raporta **toate** argumentele noastre\*.

Nu e greu de văzut că această strategie ierarhică duce la dificultăţi. Cea mai gravă îmi pare următoarea: sau raţiunea e situată la nivelul ultim al ierarhiei (cum ziceam, fie cel mai de sus, fie cel mai de jos) - dar atunci nu mai putem face şi o critică raţională a raţiunii înseşi, fiindcă nu ne rămâne decât să aplicăm **celorlalte** nivele criteriile raţiunii. Dar aceste criterii nu pot fi aplicate raţiunii înseşi. Sau, pe de altă parte, admitem că nu există un ultim nivel; dar atunci - consolându-ne cu oroarea regresului la nesfârşit - vom avea la dispoziţie o critică a raţiunii, dar nu şi o critică **raţională** a ei<sup>11</sup>. "Din această dilemă nu puteţi ieşi!"

2) **Strategia tractariană.** O cale simplă de a ieşi din coarnele dilemei e următoarea: să se admită ierarhia, dar

\* Aici de bună seamă că exagerez: dacă cineva va dori să argumenteze că raţiunea se poate defini ca o construcţie socială, atunci ea nu va mai funcţiona precum s-a sugerat. Însă în acest caz am ieşi dintr-o tradiţie de gândire filosofică - şi ideea de a cerceta autoritatea în materie de filosofie ar fi sau lipsită de conţinut, sau ar fi complicată mai mult decât e nevoie (sau, poate, am fi astfel trimişi la o altă strategie de a privi problema fundamentelor ultime - cea de-a treia, a "circularităţii").

să se respingă sugestia că şi raţiunea s-ar afla situată undeva în această ierarhie (oriunde i-am gândi locul - sigur, acesta ar fi neapărat cel de onoare!). Potrivit acestei strategii, raţiunea ar avea un cu totul alt caracter: ea nu ar fi în ierarhie, ci ar fi o condiţie generală de construire a acelei ierarhii (şi tocmai din acest motiv nu ar avea cum să se găsească în ea).

Ideea unor strategii de acest fel s-a răspândit plecându-se de la cartea lui L. Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*<sup>12</sup>. Să ne gândim, bunăoară, la raportul dintre ochi şi câmpul vizual: "în realitate", spune Wittgenstein, "nimeni nu-şi vede ochiul. Şi nimic nu ne permite în câmpul vizual să conchidem că el e văzut de un ochi" (propoziţia 5.633)<sup>13</sup>. Ochiul nu aparţine deci câmpului vizual, ci este o limită a acestuia. Tot aşa, "subiectul nu aparţine lumii, ci este o limită a lumii" (5.632).

Aici este o distincţie wittgensteiniană fundamentală: cea dintre a **spune** şi a **arăta**<sup>14</sup>: putem "spune" ce este în lume, dar limita lumii nu poate fi decât "arătată". Limita este, aşadar, inefabilă. Distincţia se poate aplica şi în contextul care ne interesează. Anume, vom zice că fiecare element al ierarhiei este subiect al criticii realizate la un nivel mai "înalt" (sau mai "profund"). Dar raţiunea nu este în ierarhie, nu e la un anume nivel: ea e o limită a ierarhiei. Nu are deci sens să întrebăm dacă raţiunea însăşi poate fi fundamentată în vreun anume mod. Căci o atare întrebare are o presupuziţie care nu e împlinită: aceea că raţiunea ar fi ea însăşi un element în ierarhie, că şi ea ar fi, într-un fel, subiect al criticii raţionale. Nu putem vorbi despre raţiune: putem doar să o arătăm.

După opinia mea, strategia tractariană este extrem de interesantă şi de promiţătoare (şi, aplicată în diverse

contexte, a dus la rezultate uneori iluminatoare\* ). Ea are cel puțin două consecințe remarcabile. Mai întâi, în contra tezei categorematică, rațiunea ori o altă atare instanță "ultimă" nu mai e văzută ca o limită a procesului de fundamentare; ea nu mai e neapărat un *ceva* ultim. Altfel zis, această strategie nu conduce în chip necesar la înțelegerea rațiunii ca o entitate abstractă. În al doilea rând, în contra tezei categoriale, ea sugerează că ceea ce e interesant în fundare, chiar când aspectele filosofice sunt cele care ne preocupă, se petrece nu la ultimul nivel - în plus, oare, există acesta? - ci la nivelele intermediare.

Totuși, nici această strategie nu e lipsită de dificultăți. Ea propune distincții ferme în logica unor concepte diferite - distincții care încă nu sunt, ci abia trebuie justificate. Mai mult, cred că astăzi filosofii abuzează de această strategie: de prea multe ori, cum apare o dificultate, se invocă distincția dintre a spune și a arăta, încât să nu apară suspiciunea că invocarea ei e într-o oarecare măsură *ad hoc*, că deci e inventată special pentru a "rezolva" astfel de dificultăți.

3) **Strategia circularității.** Acum vom admite că rațiunea se află la un anumit nivel între nivelele menționate; dar ele nu sunt așezate ierarhic. Anume, admitem că lucrurile se petrec cam în felul următor: dacă presupunem că un *ceva* - rațiunea, de pildă - e la un nivel, atunci vom putea mereu să găsim altul care să stea mai în fundal, să explice deci acel *ceva*. Dar, dacă spunem acest lucru, nu am admis deja că putem să mergem înapoi cât

\* Mă gândesc de pildă la abordarea infinitului: în teoria mulțimilor se operează cu mai multe feluri de infinituri. Aceștia pot fi puși în diverse ierarhii. Dar cum vorbim despre toți? Dacă ei sunt de asemenea infinit de mulți, unde e acest infinit al infiniturilor? Sau, s-a susținut că, dacă avem mulțimi tot mai mari, limita lor infinită nu e în același rând cu ele etc.

de mult dorim? Nu neapărat, pentru că am putea susține că dacă mai facem un număr de pași în urmă ne întâlnim cu o veche cunoștință - cu un *ceva* pe care l-am cercetat la un nivel prin care am mai trecut. Prima oară, îl explicam cu ajutorul a *ceva* care - printr-un număr de pași - ajunge să fie explicat de, să zicem, rațiune. Dar acum acel *ceva* explică rațiunea. Aceasta e procedura circulară. Ea are două avantaje. Mai întâi, nu ne constrânge să considerăm că *ceva* e o entitate absolută: întotdeauna mai e loc de întors. De pildă, rațiunea însăși nu e la capătul lumii: am putea să o explicăm în termeni sociologici, antropologici etc. Apoi, strategia ne atrage iarăși atenția că filosoful nu trebuie să neglijeze nici un nivel (oricât de puțin însemnat ar părea el, oricât de "intermediar" ar apărea): căci nu se știe niciodată dacă nu cumva el va deveni hotărâtor.

Necazul cu această strategie se vede cu ușurință: e greu să susții că astfel ai explicat *ceva*. Ai zis doar vorbe, dar nu ai produs *ceva* nou. În plus însă, circularitatea nu e deosebit de respectabilă printre filosofi. Fiindcă ea e născătoare de situații deloc dezirabile. Cercurile vicioase sunt fantomele cu care e speriat orice copil într-ale filosofiei. Or, nu există proceduri sistematice să afirmi că în cazul respectiv nu se produce nimic nedorit, că deci circularitatea admisă nu antrenează și un cerc vicios. (O altă problemă cu această strategie, întrucât apare și în cazul celei de-a patra - vezi punctele (i) și (ii) mai jos - va fi amintită doar în acel context.)

4) **Strategia reflexivă.** Să admitem, iarăși, că rațiunea se găsește în această ierarhie; dar, spre deosebire de a treia strategie, să acceptăm că ea ocupă într-adevăr nivelul ultim. Dar să continuăm, plecând de aici: acest nivel funcționează într-un registru dublu. Anume, pe de o parte el fumizează criteriile de apreciere a celorlalte nivele, iar pe de alta și le aplică sieși (are deci o natură

"reflexivă"). Strategia trimite imediat la un avantaj deloc neglijabil: căci critica filosofică va fi în acest caz

a) **rațională** - fiindcă se reazemă pe acest nivel ultim al ierarhiei, rațiunea; dar și

b) **a rațiunii**, fiindcă aceleași criterii se aplică inclusiv nivelului ultim.

Formulată ca aici, soluția îmi pare și ea cu totul nesatisfăcătoare. Pentru a fi acceptabilă, consider că cel puțin două condiții ar fi trebuit îndeplinite:

(i) să se arate pe un caz cât se poate de simplu - dar în același timp cât se poate de riguros formulat - că putem manevra necontradictoriu și fertil o reflexivitate de acest gen;

(ii) să se arate că ceea ce am întâlnit atunci când am cercetat autoritatea în materie de filosofie e de același gen cu cazul inițial; că, deci, putem spera să detectăm și în cazul nostru proceduri precum cele pe care deja am dovedit că le putem mânui.

Or, nici una din cele două condiții nu e satisfăcută. Cel mai simplu - și în același timp deosebit de riguros - caz de intervenție a reflexivității este în teoria mulțimilor\* (la el s-ar mai putea adăuga cel al teoriei adevărului\*\*). Însă, în abordările tradiționale în aceste cazuri ale reflexivității (cele care au dominat în acest secol), ea a fost nu îmblânzită, ci alungată. Azi se fac, e drept, unele încercări de a o aduce acasă; însă nu cred că progresul e îndeajuns de mare

\* Universul tuturor mulțimilor este și el o mulțime, și se cuprinde deci în sine? Acesta este cel mai simplu exemplu. Dar foarte cunoscute sunt și altele, între care cel al lui Russell, al mulțimii mulțimilor care nu se conțin pe ele însele ca element e poate cel mai intrigant (căci: se conține sau nu se conține ea ca element?).

\*\* Paradoxul mininosului e paradigmatic. Când zic: **Propoziția pe care o spun acum este falsă**, e această propoziție adevărată sau falsă? Dar reflexivitatea e limpede - pentru că propoziția aceasta vorbește despre ea însăși.

pentru a spune că cerința (i) a fost împlinită\*\*\*.

Pe de altă parte însă, chiar presupunând că aceste încercări ar ajunge la un moment dat să fie încununate de succes, o muncă teribilă ar fi încă necesară pentru a arăta că analogia dintre reflexivitatea ce apare în acele cazuri și cea care se constituie în cazul rațiunii\*\*\*\* este una corectă. Ne lipsește, din păcate, o logică a filosofiei.

Eu aș fi bucuros să pot urma această a patra strategie. Ea ar prelua avantajele celor anterioare. De pildă, din prima ar prelua faptul că rațiunea ar fi în ierarhie, nivelul ei ar fi în rând cu celelalte nivele (deși pe o poziție privilegiată!). Din cea de-a doua, ar prelua faptul că rațiunea ar fi totuși altfel decât celelalte entități pentru care e autoritate. Ea ar avea așadar un statut pe care în alte lucrări l-am numit chiar "reflexiv". Din a treia, ar prelua accentul ce trebuie pus și pe celelalte elemente, oricare ar fi locul lor. Oricât de dornic aș fi să accept un astfel de punct de vedere, din păcate nu am încă la dispoziție uneltele pentru a-l face manevrabil. De aceea, aici voi lăsa deoparte și această strategie.

Cum va reieși din partea a doua a acestui eseu, mai am un motiv în acest sens. Simplu zis, problema e de

\*\*\* Chiar dacă aceasta e o problemă cu totul colaterală, nu pot să nu o menționez, pentru a evita ideea că am confundat două lucruri cu totul deosebite. Anume: am folosit aici expresia "reflexivitate" într-un sens destul de imprecis. Paradoxul mininosului ori cele care apar în teoria ("naivă") a mulțimilor nu sunt datorate de fapt reflexivității ca atare. Ea a intervenit în mai toate aceste paradexe (nu însă în toate: expresiile cu un comportament "patologic" pot să nu fie deloc reflexive). Dar pare-se că de fapt problemele apar datorită unui alt fenomen: circularitatea. Reflexivitatea și circularitatea pot fi precis deosebite, deși adesea - cum am mai spus - ele se întâlnesc împreună (și uneori trebuie un efort destul de mare pentru a le separa).

\*\*\*\* Și în general în cazul cercetării relației de autoritate în materie de filosofie.

fiecare dată prost pusă. Cum e așa? - lucrul acesta voi încerca să-l sugerez abia acolo.

## 2.2. *Perspectiva sincategorematică și locală*

Pentru început, am să rezum cele spuse până acum în privința perspectivei schițate despre autoritatea în materie de filosofie: teza categorială îi impune filosofului să stea întotdeauna îmbrăcat în haină de ceremonie. Cea categorematică justifică această cerință: căci îi cere filosofului să-și închipuie că nu se ospătează decât la mesele suveranilor. Nu-i de mirare că, îmbrăcat scortos și crezându-se mereu în fața mai marilor lumii, filosoful nu-și permite să fie altfel decât serios. Ca un moșneag acru (sau, pentru feminisți: ca o babă înțepată).

Planul argumentării mele e următorul. Mai întâi, voi trasa liniile generale ale punctului de vedere (sincategorematic și local) pe care îl accept; apoi voi formula o interpretare a lui - interpretare nesatisfăcătoare, cum va reieși din cele ce vor urma. În sfârșit, în partea a doua a eseului (ca mărime, ea nu e la fel de extinsă ca și prima; am separat-o însă fiindcă perspectiva de acolo e alta decât cea de dinainte) voi încerca să arăt care sunt temeiurile pentru care o perspectivă sincategorematică și locală ar fi de preferat.

**I. Contra tezei categorematice.** În Evul Mediu, Petrus Hispanus a făcut următoarea distincție între infinitul categorematic și cel sincategorematic. Anume, sugera el, despre infinit putem vorbi în două feluri distincte. Pe de o parte, putem zice - în sens categorematic - că infinitul apare atunci când avem de-a face cu un obiect care e mai mare decât orice alt obiect (de felul celor considerate); pe de altă parte, putem vorbi despre infinit - acum în sens sincategorematic - susținând că, oricât de mare ar fi un

obiect (de felul celor considerate), vom putea găsi mereu un altul mai mare decât el.

Să ne gândim, de exemplu, la aritmetică. În sens sincategorematic, zicem că mulțimea numerelor naturale e infinită, fiindcă oricât de mare ar fi un număr natural  $n$  pe care l-am lua, putem găsi imediat un altul și mai mare decât el (desigur,  $n+1$  e astfel). Dar, în sens categorematic, a afirma că mulțimea numerelor naturale e infinită ar însemna a afirma că există un număr natural care e mai mare decât toate celelalte; or, un astfel de număr natural nu există\*.

Acum, autoritățile de care am vorbit - rațiunea, știința, simțul comun etc. - au fost luate de multe ori (bunăoară, potrivit strategiei ierarhiei) în sens categorematic. Dimpotrivă, strategia tractariană era sincategorematică: ea era consistentă cu ideea că, ori de câte ori vrem să determinăm dacă un argument filosofic e acceptabil, îl raportăm la anumite standarde care, și ele, vor putea fi apoi chestionate. Nu există un nivel ultim de raportare.

Două metafore sunt concurente aici. Cea categorematică ar fi cam așa: există o oroare de suspendare. Filosoful nu poate locui decât cu picioarele pe pământ. El ar vrea să stea doar în case sub care simte ușor pământul. Pentru poziția sincategorematică, metafora curge altfel: trăim, plebei ce suntem, într-o clădire uriașă, ceva de genul construcțiilor cu sute de etaje și întinse pe orizontală cât vezi cu ochii. Locuim la un etaj, ne facem cumpărăturile la un altul, mergem la birou undeva mai sus

\* Din punct de vedere logic, chestiunea e mai complicată: de fapt nu există un număr natural "standard" cu asemenea proprietăți. Există modele ale aritmeticii (mai precis, ale unei axiomatizări ale acestei teorii matematice, numită "aritmetica de ordinul întâi a lui Peano") în care se admite existența unor elemente infinite în acest sens categorematic.

sau mai jos, la piscină undeva și mai departe, la cinematograful undeva mai sus etc. Întreaga viață ni se desfășoară aici” - și nu ne interesează, în fond, dacă există și unde este parterul. Poate că știm numărul exact al etajului la care locuim; dar acest lucru e important numai pentru a ne descurca mai ușor în clădire, de pildă, pentru a ști dacă trebuie să urc sau să cobor când vreau să-mi vizitez prietenii. (Aici nu e doar o lume închipuită, într-un roman science-fiction: viața noastră în orașe precum, să zicem, București, seamănă atât de mult cu cea pe care o evocă a doua metaforă. Uită că iarba răsare, că rândunicile vin primăvara sau pleacă toamna...)

Dacă, așa cum am sugerat deja până acum, teza categorematică e greu de admis, poate că merită să o încercăm și pe cea sincategorematică. Cel puțin pentru a vedea cum funcționează: să-i dăm deci cel puțin șansa de a eșua. Atunci vom admite că standardele de apreciere a raționalității unui argument vor putea fi diferite la fiecare nivel în parte. Să ne amintim exemplul cu articolul lui Stegmüller; la fiecare nivel par să existe standarde proprii; și rar, poate chiar niciodată, vom simți că ne izbim de ultimul nivel.

De multe ori, limita nici măcar nu ne interesează. Iar chiar dacă cineva cercetează în mod direct de pildă problema raționalității ori a simțului comun, strategia sa nici acum nu este obligatoriu una categorematică. Fiindcă ceea ce face în acest caz filosoful nostru e cam de felul următor: el ia, să zicem, tema raționalității ca o temă de același soi cu toate celelalte teme. Nu o privește (decât poate dacă orgoliul ori trufia-i sunt adânc încrustate în fire)

\*\* Cel puțin în afara sfârșiturilor de săptămână ori în afara vacanțelor, când ieșim în natură. Dacă un adept al eticii ambientale ar fi să accepte ori nu o viață precum cea dintr-o clădire ca aceasta - e o altă problemă.

ca pe o temă (ori tema) **ultimă**. El nu ia rațiunea ca un nivel limită, ci îi oferă un loc (în fond oarecare) în ierarhie<sup>c</sup>; iar procedând așa, poate să-i aplice anumite criterii, standarde de cercetare teoretică. El nu e pândit nici de stafia circularității, fiindcă - dat fiind acest mod în care el cercetează rațiunea - aceasta este în interiorul ierarhiei sale, e o temă în rând cu toate celelalte. Iar ca limită, ori ca situată în afara ierarhiei, rațiunea nu este ceva cu sens.

II. **Contra tezei categoricale.** Imaginea pe care ne-o formăm cel mai adesea despre genul de activitate pe care o desfășoară filosoful are la temelie ei surse precum un curs de filosofie pe care l-am urmat ori l-am citit (fie în ultima clasă de liceu, fie la facultate) sau vreo istorie a filosofiei sau vreo antologie filosofică (precum cea editată acum mai bine de cincizeci de ani de N. Bagdasar și colaboratorii săi, și care a fost un instrument minunat de a face cunoștință cu filosofia). Numai că o asemenea imagine e prea strâmtă și nu spune ce fac efectiv filosofii - de pildă astăzi. Fiindcă prea puțini dintre ei se iau la luptă în mod direct cu teme de felul celor cuprinse într-un curs ori într-o istorie generală a filosofiei. Cei care lucrează ca cercetători într-o disciplină știu prea bine că rar se întâmplă ca manualele ori cursurile generale să redea ceva din viața disciplinei respective; cercetătorul, în munca lui de zi cu zi, are uneori preocupări care se leagă vag și doar indirect de ceea ce e luat ca informație standard pentru student ori pentru cel ce dorește să se informeze asupra domeniului. Și mai știe că, pentru a trăi la nivelul cercetării actuale în acea disciplină, cel mai potrivit e să se aplece asupra revistelor publicate recent, asupra pre-printurilor sau asupra rapoartelor despre munca de laborator ori de teren desfășurate.

<sup>c</sup>Dacă, desigur, el face ierarhii.



Despre filosofie imaginea predominantă - nu doar în ochii nespecialistului, dar și în cei ai unei mari părți a filosofilor - pare să fie foarte diferită. În bună măsură, producția filosofică a specialiștilor de la noi a avut caracterul prezentării unor curente de gândire, a unor teme generale și arzătoare la ordinea zilei. Simțeau un fel de chin de a extrage din literatura consultată ceea ce e general, abstract; dacă autorul cercetat dădea un exemplu, acesta era evitat cu grație și - eventual - se indica doar motivul pentru care exemplul fusese invocat\*. Apoi,

\* Susțin deci că aceasta a fost (și mai este) dominantă; există excepții remarcabile de lucrări care nu respectă acest calapod. Dar - probabil că și lucrul acesta ar trebui explicat - nu ele au influențat felul în care în general a fost receptată natura activității filosofice.

\*\* E poate amuzant să menționez aici următoarea întâmplare: pe la mijlocul anilor '80, în manualul de filosofie pentru liceu s-a introdus o nouă lecție de teoria cunoașterii. În discutarea problematicii adevărului, autoarea a încercat să folosească propoziția pe care, după Tarski, toată lumea o ia ca exemplu: **Zăpada este albă**. Pare-se că unor persoane cu anume funcții pe atunci nu le-a plăcut și au înlocuit această propoziție cu: **Apa este H<sub>2</sub>O**. Chiar dacă nu avem ce face și trebuie să dăm un exemplu (în manualele școlare "trebuie să scădem nivelul") această din urmă propoziție părea oricum mai serioasă. Or, exemplul lui Tarski fusese luat special: propoziția nu trebuia să pună și alte probleme în afara celor care urmau să fie cercetate. Însă propoziția **Apa este H<sub>2</sub>O** tocmai așa ceva face: fiindcă în ea avem exprimată o identitate ("este" aici nu indică precum în prima propoziție faptul că ceva are o proprietate, ci identitatea dintre apă și substanța care are formula chimică H<sub>2</sub>O), iar atari propoziții sunt foarte dificile. Apoi, primul termen din ea - **apa** - este empiric, în timp ce al doilea - **H<sub>2</sub>O** - teoretic; unii filosofi au formulat în anii din urmă opinii foarte mult discutate despre statutul unor atari propoziții de identitate (pentru S. Kripke ori H. Putnam ele sunt necesare, chiar dacă sunt descoperite a posteriori!).

Sau, într-o carte a mea (*Realitate și practică socială*, Editura Politică, București, 1989) am discutat pe larg propoziția: **O pisică stă pe un covoraș** - traducerea propoziției englezești **A cat is on a mat**. Iarși acest exemplu este intenționat foarte simplu. (**A cat is on a mat** este pentru cititorul de limbă engleză ceea ce e pentru noi **Ana are mere**.) Sigur că nu puține au fost glumele în legătură cu seriozitatea

cea mai mare parte a cărților filosofice traduse și publicate a fost (sau a încercat să fie) reprezentată de marile opere ale filosofiei mondiale. (Politica, și astăzi, a caselor editoriale care acordă un loc mare în planurile lor filosofiei e aceeași: cu precădere trebuie publicate lucrările "paradigmatice".) Desigur, e nevoie să avem în limba noastră acele piscuri ale gândului omenesc; dar primejdia asupra căreia vreau să atrag atenția e alta: aceea de a confunda ce fac filosofii în activitatea lor profesională de zi cu zi cu năzuința de a da naștere unor produse de acele feluri.

Imaginea "temelor mari" ale filosofiei a fost și este predominantă: e filosof autentic cel care evită chestiunile mărunte și neesențiale, cel care tratează teme venerabile și respectabile - problema raționalității, a ființei sau existenței, a originii, a principiului, a valorii în general (sau în particular a unor valori fundamentale precum sacrul ori tragicul), a determinismului ori infinitului, ideile fundamentale ale unui clasic al filosofiei etc. Iar această imagine publică a filosofiei a fost întărită și prin aceea că lucrările cele mai interesante ale filosofilor români, ca și cele traduse în românește, s-au aplecat asupra unor astfel de teme.

Îmi pare că felul categorial de a pune problema autorității în materie de filosofie e în contrasens cu practica filosofică actuală. Cred că astăzi ar fi mai folositor să ne raportăm la marea masă a producțiilor filosofice actuale, așa cum sunt ele de întâlnit în revistele de filosofie ori în multele volume (de autor ori colective) publicate de cei mai diverși filosofi. Contribuțiile întâlnite acolo sunt locale, cercetează o oarecare chestiune sub supoziții bine precizate. De exemplu, într-un articol de revistă se

temei pe care o aveam în vedere.

cercetează un argument dintr-o carte, o discuție anterioară\*, un program de lucru al unei mici comunități filosofice etc. Exemplele sunt copleșitor de multe. Cel ce scrie un articol își ia anumite precauții, supoziții. Acestea, la un loc, indică autoritatea în fața căreia el trebuie să dea seamă\*\*. Bunăoară, cei ce lucrează în paradigma structuralistă a științei au ca autoritate tezele, principiile de bază ale acestei viziuni asupra științei. Iar pentru ei a proceda rațional înseamnă a produce argumente, dar fără a se situa în răspărul acestor teze. Este însă pe de-a-ntregul posibil ca un filosof să admită, când scrie un articol, o anumită autoritate, iar când scrie un alt articol să admită o autoritate care numai parțial se acoperă cu prima (dacă măcar acest lucru se întâmplă!). Or, eu susțin că el nu procedează inconsistent; autoritatea este, într-o măsură deloc neglijabilă, instrumentală.

Cu un număr de ani în urmă am scris cam în același timp două articole: unul privitor la un argument împotriva ideii de lume posibilă (mersul gândului meu, aveam să văd mai apoi, era greșit) și un altul în care puneam sub semnul întrebării felul în care era elaborată o idee a structuralismului epistemologic. Ce pot să afirm despre activitatea mea din acea vreme? Adoptând o perspectivă sincategorematică și în același timp necategorială, locală, cred că nu este inconsistent să susțin împreună următoarele două teze:

(i) că munca mea era totuși o muncă de filosof, chiar

\* Îmi amintesc o remarcă semnificativă a editorului revistei *Analysis*, specializată de altfel în producții de acest gen: să nu trecem în cealaltă extremă, avertiza el, și să producem doar articole în care discutăm o notă dintr-un articol în care autorul replica unei note dintr-un altul.

\*\* Formularea mea e voit ambiguă: el trebuie să dea seamă acelei autorități fie că știe dintru început că așa va fi, fie că structura argumentului îl duce - poate fără să bănuiască - în fața ei.

dacă nu m-am lovit de vreo instanță ultimă, suverană, ci m-am mișcat între niște nivele oarecare;

(ii) că munca mea era rațională. Era rațională nu pentru că satisfăcea niște standarde ultime, ci pentru că se încadra într-un complex de asumptii. (Eseurile din partea a doua a acestui volum sunt poate semnificative în acest sens; de altfel, unul dintre motivele pentru care le-am inclus aici este că exemplifică, după părerea mea foarte limpede, susținerile de aici.)

Aș conchide: pe de o parte, filosoful muncește și îmbrăcat în hainele cele de toate zilele (iar eu cred că astăzi așa face în primul rând). Iar pe de altă parte, mai poate să și zâmbească, fiindcă are drept comeseni oameni obișnuiți ca și el - prieteni, rude ori cunoștințe întâmplătoare (cum întâlnești de te așezi la o masă în vreo berărie de cartier) - nu împărați.

### 2.3. O (pripită) interpretare

Atâtea lucruri sunt încă neclare. Între ele: 1) De ce, totuși, munca mea e de filosof? 2) Ce face, totuși, ca un anume *a* (și nu un alt *a'*) să fie autoritate în materie de filosofie pentru un anume *b*?

Încercând să răspund unor întrebări precum acestea - în perspectiva sincategorematică și locală - voi proceda la o **interpretare** a acesteia. Cu alte cuvinte, susținerile ce vor urma nu sunt consecințe necesare ale tezelor formulate mai devreme. Dar aș dori să fie compatibile cu ele. Mărturisesc, însă, că la un moment dat am crezut că aceste susțineri decurg realmente din cele de mai sus. Din acest motiv e poate instructiv de văzut și de ce am considerat așa ceva.

Voi începe prin a spune câteva cuvinte în privința celei de-a doua întrebări. S-ar părea că, în timp ce potrivit

strategiei categorematică și categoriale relația de autoritate în materie de filosofie e una de sine stătătoare, totuși, potrivit celei sincategorematică și locale, ea se dizolvă. S-ar părea că această relație devine de fapt o relație de **presupunere**. Am avea:  $x$  este o autoritate în materie de filosofie pentru  $y$  dacă și numai dacă  $y$  presupune pe  $x$ .

Desigur că, astfel formulând punctul de vedere propus, problema nu e încă rezolvată; căci nu am spus decât de ce fel de teorie avem trebuință pentru a înțelege autoritatea în materie de filosofie. Anume, am spus doar că avem nevoie de o teorie a relației de presupunere. Cum va fi să arate o atare teorie, abia urmează să vedem. Or, aici e o problemă, fiindcă teoria logică a presupunerii e abia în chinurile facerii.

Dar câteva consecințe ale înțelegerii relației de autoritate ca relație de presupunere sunt îndeajuns de limpezi pentru a le sublinia de pe acum. În primul rând, logic vorbind, dacă admitem că  $y$  presupune pe  $x$ , atunci va trebui de asemenea să admitem că:

1) dacă  $y$  e acceptat, atunci și  $x$  e acceptat;

2) dacă  $y$  e respins, atunci  $x$  e acceptat.

Se vede de aici că relația de presupunere nu e de felul celei dintre premisele și concluzia unui raționament. Pentru că ceea ce e presupus va trebui să fie luat ca admis și când acceptăm, și când respingem ceva. Într-adevăr, dacă respingem ceva facem lucrul acesta sub anumite presupuneri: acele presupuneri sunt admise în acest caz. Dacă nu ar fi așa, atunci nu ar avea sens să se spună că două persoane, ale căror păreri diferă, altminteri împărtășesc aceleași presupuneri. Dacă deci nu am admite atât punctul (1), cât și punctul (2), înseamnă că nu am mai avea o relație de presupunere. Ceea ce e

presupus funcționează așadar, într-un fel, ca o condiție ca ceva să aibă sens. Numai dacă acceptăm pe  $x$  are sens să ne întrebăm dacă  $y$  e acceptabil sau nu<sup>\*</sup>;  $x$  furnizează condițiile, standardele după care acceptăm ceva. Dar el nu ne forțează (cum ar face însă relația dintre premisele și concluzia unui raționament) să și luăm o decizie în ce-l privește pe acel ceva.

Acum, ținând cont că acest raport exprimă faptul că  $x$  e o autoritate pentru  $y$ , vom putea conchide: acel ceva care este o autoritate prezidează alegerea genului argumentelor admisibile. Acel ceva indică ce condiții structurale trebuie să îndeplinească un argument pentru a fi acceptabil; dar nu ne și forțează să preferăm, dintre colecțiile de argumente astfel formulate, o anumite colecție de argumente. (Sper că nu e nevoie să accentuez că toate aceste afirmații sunt contextuale, că de pildă "acceptabil" nicidecum nu înseamnă "acceptabil în chip absolut", ci doar acceptabil relativ la contextul configurat.)

Astfel construită, relația de autoritate are anumite proprietăți. Mai întâi, ea ne permite să reconstruim ce înseamnă că două persoane încearcă să încropească un dialog (într-o chestiune de filosofie). Prima persoană va produce o relație:  $a$  este o autoritate pentru  $b$ , iar a doua va produce o relație:  $a'$  este o autoritate pentru  $b'$ . Dialogul nu se va putea naște decât pe porțiunea comună a lui  $b$  și  $b'$ , deci pe intersecția acestor mulțimi. Autoritatea pe care o vor invoca cei doi va fi o parte a porțiunii comune lui  $a$  și  $a'$ .

Probabil însă că uneori acest lucru nu va fi posibil: căci nimic nu ne garantează că intersecția lui  $a$  și  $a'$  nu este vidă! Fiindcă se poate că, atunci când și-au construit

\* S-ar putea ca acest "numai dacă" să fie prea tare: fiindcă  $y$  ar putea să aibă sens și sub alte presupuziții. Afirmația mea aici consta în aceea că  $y$  nu are sens dacă nu e admis  $x$ , în contextul creat de  $x$ .

mulțimile **a** și **a'** (explicit sau nu, repet lucrul acesta), cele două persoane au avut în vedere principii, conjecturi, teorii diferite. Atunci va trebui să intervină **critica filosofică**. (În sensul de aici, critica filosofică e un fenomen derivat, secundar; de aceea nu l-am cercetat aparte.) Fiecare persoană va trebui să reconstruiască presupuzițiile presupuzițiilor sale - deci să treacă la un alt palier al ierarhiei. Și poate că atunci se va găsi o porțiune comună, recunoscută ca autoritate, pe care să se poarte dialogul privitor la (porțiunea comună a lui) **b** și **b'**.

Dacă însă nici în felul acesta nu am reușit să eliminăm golul care se așează în fața putinței de a comunica, strategia se va repeta, eventual; va fi de găsit poate un palier pe care intersecția presupuzițiilor să nu fie vidă și pe care să se poată purcede apoi la dialog. Dacă nu se reușește, atunci din păcate nu se mai poate face nimic. Afară doar de - esențialul - îndemn (așa de familiar celor care au trecut printr-un curs de programare): treci la pasul următor! Adică, la cea de-a doua trăsătură a relației de autoritate.

Căci, în al doilea rând, relația de autoritate nu e o relație totală. Nu trebuie să presupunem că ea are loc între toate colecțiile de principii, conjecturi, teorii etc., pe de o parte, și toate colecțiile de argumente susținute de filosofi, de alta. Să luăm următorul exemplu: ce au în comun B. Russell și E.M. Cioran? Cum ar fi procedat ei pentru a dialoga? Mă tem că le-ar fi fost foarte greu - de-ar fi avut interesul, răbdarea și răgazul necesare! - pentru a găsi două mulțimi de supoziții a căror intersecție să nu fie vidă. Dar ce ar decurge de aici? Nimic altceva decât că relația de autoritate în materie de filosofie are o proprietate remarcabilă: ea nu are o origine - adică nu recunoaște că

există ceva care stă ca autoritate pentru orice altceva'. (Într-un sens, această susținere nu face decât să o reformuleze pe aceea că autoritatea categorematică nu există.)

Eu susțin o teză chiar puțin mai tare: că esența ideii de autoritate în materie de filosofie e tocmai această fragmentare, această localizare dincolo de care nu avem cum trece.

S-ar putea ridica totuși întrebarea: atunci, dacă fragmentarea este de nedepășit, cum am mai putea sugera că, deși în nici un fel conexați, anumiți oameni fac totuși, toți, filosofie? Răspunsul cred că este simplu: întrebarea are o presupunere falsă - aceea că, pentru a vorbi de filosofie, trebuie să existe un **ce** care dă natura filosofiei, un **miez tare** al ei. Dar cred că cele zise mai sus îndreptățesc susținerea că nu e nevoie să facem o astfel de presupunere pentru a vorbi despre ideea de autoritate în materie de filosofie. De aici: relația de autoritate, așa netotală, așa fragmentară, e suficientă ca, printr-o rețea de interconexiuni, de asemănări locale ("de familie", cum ar zice Wittgenstein), să dea consistență unei unități de activitate a tuturor acestor oameni - anume, ca **filosofare**. Dincolo de o unitate de acest gen nu sunt decât fantome.

### 3. Practica filosofică și relația de autoritate

Poziția susținută în secțiunea anterioară (2.3) are mai multe componente. E vorba, mai întâi, de înțelegerea autorității într-un sens pe de o parte sincategorematic, pe de altă parte local. Plecând de aici, am făcut observația că

\* Aici presupunem că relația de autoritate - deci și cea de presupunere - este **tranzitivă**. Dacă nu admitem așa ceva, baiul nu-i prea mare: am zice - e drept puțin mai complicat - că nu există un element care să fie capătul lanțului de supoziții, aflate pe diverse nivele.

ideea că relația de autoritate în materie de filosofie nu este una totală (în particular, nu există un punct de origine al ei). În sfârșit, sunt două chestiuni introduse odată cu ideea de presupunere: este ideea că autoritatea trebuie astfel cugetată încât acel ceva care la un moment dat e recunoscut ca autoritate să poată să dea satisfacție unor puncte de vedere care nicicum nu au cum sta împreună; și, de asemenea, este relația de "implicare" (oricum ar fi elaborată aceasta!) între cele două elemente ale relației: acel ceva care e autoritate e "implicat" de acel ceva pentru care e autoritate.

Aici e după părerea mea unul din punctele de nesuținut ale interpretării propuse în secțiunea anterioară. Căci - chiar dacă, repet, acea relație de "implicare" nu-i cea elementară din logica standard a propozițiilor; sau poate tocmai din acest motiv - ea e dubioasă. Fiindcă nu e deloc clar ce proprietăți are și pe ce temeuri ar fi să lege cele două relate. Dacă acele temeuri ar fi conceptuale, atunci de bună seamă că imediat ne vom întreba: în ce perspectivă sunt ele acceptabile? - și atunci întreaga problemă ar cădea sub acoperișul cazurilor de circularitate. Iar dacă nu e de natură conceptuală, atunci cum este ea de înțeles? Dar mai e ceva: acea relație pune prea mult accentul pe raporturile dintre nivelele diferite între care se constituie autoritatea în materie de filosofie. Scopul rămâne acela de a ajunge cumva mai departe (mai jos ori mai sus - după metafora preferată). Și chiar dacă, admit, relația de autoritate nu apare ca una totală, de aici nu decurge că ea nu e tranzitivă; iar dacă această posibilitate e lăsată, atunci -

\* O relație **R** e tranzitivă atunci când, dacă avem:

1) **x** e în relația **R** cu **y**; și

2) **y** e în relația **R** cu **z**

atunci vom avea de asemenea:

3) **x** e în relația **R** cu **z**.

la nivel conceptual vorbind - nu am scăpat de spectrul căutării nivelelor privilegiate (unde, mai știi, vom da de "rațiune", de "simțul comun" etc.).

De asemenea, propunerea făcută în secțiunea anterioară nu **explică** de ce, de pildă, rățacind o viață printre nivele oarecare, cineva poate fi totuși un filosof respectat și respectabil. De ce - punând altfel întrebarea - nivelele "oarecare" sunt respectabile filosofic, intră pe poarta din față a filosofiei. E adevărat, acea propunere pare-se că dă dreptate practicii filosofice actuale; dar o face numai ca fapt, nu indică de ce este ea merituosă.

Una dintre supozițiile adânci ale felului de a gândi activitatea filosofică - pe care însă până acum nu am amintit-o măcar - e că aceasta, dacă nu e "teoretică", atunci este "aplicată". Adică, ea constă în efortul de a înțelege diversele cazuri concrete sub specia principiilor: cum dau seamă de ele principiile pe care le-am admis? Sigur, uneori situația poate fi de așa natură încât să nu putem reuși în încercarea noastră; iar atunci problema va fi aceea de a potrivi principiile acelor cazuri concrete - sau invers, de a potrivi cazurile concrete principiilor. Dar ambele strategii au ceva în comun: admiterea rolului principiilor. La modul general: admiterea faptului că înțelegerea filosofică este punerea lucrurilor sub principii.

Exemplul meu favorit este **etica aplicată**. Întâlnim, de exemplu, o situație morală complicată. Intuițiile noastre dau greș, ori sunt în dezacord cu ale altora. Bunăoară, să presupunem că o femeie este însărcinată<sup>15</sup>. Printre antecesorii ei s-au aflat persoane care au fost bolnave de hemofilie. Boala aceasta este genetică și e legată de cromozomul X; când o persoană are doar unul dintre cromozomii X afectați, atunci ea nu va fi bolnavă de

hemofilie, dar va fi o purtătoare a ei. Dar când persoana nu are nici un cromozom X neafectat, atunci boala se va manifesta. Or, copiii de sex masculin au doar un singur cromozom X. Când o femeie este însărcinată, atunci - dacă ar fi băiat, copilul are 50% șanse să sufere de hemofilie; dar dacă ar fi fată, atunci fie nu va fi afectată în vreun fel, fie va fi purtătoare a bolii. Cum nu există metode de a detecta boala în primele stadii ale sarcinii, atunci se procedează la constatarea sexului copilului. Dacă se dovedește că e băiat, perspectivele vieții lui nu sunt tocmai încurajatoare. Unele persoane susțin că avortul, în situațiile în care fătul suferă de grave deficiențe, este admisibil moral. Altele nu. Dar chiar și cele care cad de acord că în astfel de situații avortul e moralmente admisibil nu ę deloc limpede cum vor vedea o situație precum cea descrisă acum. Fiindcă, pe de o parte, dacă admiți avortul, există o șansă de 50% ca un copil normal să fie avortat (dacă e băiat); iar dacă e fată și consideri că nu trebuie făcut un avort, iarăși e șansa de 50% ca să se nască un copil nenormal (căci, putând fi purtător al defectiunii genetice, ea va putea transmite boala). Intuițiile morale pot să difere mult aici. Și atunci, cum se poate da un răspuns acestei probleme morale?

Filosoful care s-a specializat în etica aplicată (în particular, în ceea ce se cheamă etica medicală) va simți că acum e momentul să intervină. El va indica diverse principii morale care vor putea fi folosite: unele vor fi utilitariste - vor privi deci numai consecințele acțiunii efectuate, iar în funcție de ele filosoful va recomanda o decizie; altele vor putea fi deontologice - și vor accentua asupra principiului sanctității vieții și asupra faptului că respectarea ei nu poate fi vreodată pusă la îndoială; altele vor invoca ideea de drepturi - ale femeii de a face ce vrea cu propriul ei corp<sup>16</sup> sau ale copilului la viață etc. În acest

din urmă caz, filosoful va sugera modalități de a construi priorități între drepturile admise: care vor prevala - ale mamei sau ale copilului? etc.

În eseul următor voi sugera că practica filosofică actuală ar putea fi mai bine înțeleasă dacă vom admite că activitatea filozofilor se petrece sub mai multe registre decât acestea două. Am făcut conjectura că mai avem cel puțin un fel de a face filosofie - ceea ce am numit **practici filosofice**. Într-o practică filosofică lucrurile s-ar desfășura mai degrabă astfel: sigur, există principii, despre care admitem că ar fi să opereze în cazuri particulare precum acestea - cazuri care reprezintă însă - ele ca atare - obiectul nostru de interes; iar acest interes e filosofic, fiindcă abordarea noastră se face într-o modalitate pe care o putem recunoaște că se află (ireductibil!) în tradiția filosofică, fiindcă ea constă în clarificarea conceptelor și în indicarea înțeleșurilor preferabile.

Nu aș vrea să repet aici argumentele din acel eseu; dar foarte sumar se cuvine să sugerez modul în care cred că această abordare afectează discuțiile de până acum despre relația de autoritate în materie de filosofie. Principiile și faptele, oricum le-am lua, se situează la extreme. Abordarea problemei noastre în perspectiva practicilor filosofice mută radical discuția către locul unde se află faptele (ori, dacă vrem - cum voi menționa imediat mai jos - către acele "nivele" în care faptele, cazurile concrete contează cel mai mult). Apoi, ideea de nivele își pierde din importanță; ea era relevantă îndeosebi când problema era aceea de a te mișca de la un nivel la altul. Or, în perspectiva practicilor filosofice, important e să dai seamă de un nivel. De bună seamă că orice proces de clarificare conceptuală solicită ascensiuni (ori coborâri, după cum preferi să vezi lucrurile), dar accentul cade mereu pe vechiul nivel.

Aș vrea să cred, de asemenea, că această perspectivă oferă și o explicație a caracteristicilor relației de autoritate în materie de filosofie. De pildă, nu va fi greu să se vadă de ce ea nu e totală ori de ce nu are o relație "origine" (în fond, relația nici nu e tranzitivă!).

S-ar putea, e adevărat, ca în felul în care am înțeles-o aici relația de autoritate să se fi pulverizat prea mult, mai mult decât e de dorit și decât e rezonabil. Se poate. Dar, dacă vrei să miști o ipoteză adânc înrădăciată, e bine să vii cu o alta în forma ei cea mai tare. De o îndulcești, deja ai fost învins. De aceea, ipoteza formulată aici asupra relației de autoritate în materie de filosofie are două trăsături: pe de o parte, pare ușor de respins. Dar pe de alta, uneori - sper - dă sentimentul că merită să o respingi.

#### 4. Appendix: Despre o lume peștriță

Cum am putea să ne referim, luându-i împreună, la cei care fac o muncă pe care am putea-o numi filosofică? O opinie ar fi aceea de a vorbi despre "comunitatea filosofilor". La modul general, o comunitate este un gen special de asociație; adică, un gen special de uniune de persoane care împărtășesc anumite scopuri. În ce constă diferența specifică? Conceptul de comunitate pe care îl voi avea în minte e următorul<sup>17</sup>. O asociație se poate constitui pentru a realiza diverse scopuri. Dacă mai multe persoane se asociază pentru a pune bazele unei firme de import-export, știm că ei au în comun anumite scopuri economice (obținerea unui profit, să zicem); dar nimic nu ne obligă să conchidem, din faptul că acele persoane au constituit o astfel de asociație, ceva în legătură cu opțiunile lor politice (cu ce partid votează în alegeri), ori mai în general în legătură cu opțiunile lor valorice (de exemplu,

cele religioase, filosofice, morale). Ele ar putea să difere radical în aceste privințe - și totuși să coopereze foarte bine în firma de import-export. Mai departe, o comunitate este, de pildă, alcătuită din practicanții unui cult religios dintr-un sat ori dintr-un orașel. Membrii unei comunități morale sunt uniți prin aceea că împărtășesc anumite opinii despre ceea ce este valoros în viață, idealuri despre ce este un caracter moral, idealuri despre ce e prietenia, despre raporturile interpersonale și despre multe alte lucruri care structurează comportamentul uman în întreaga viață. Aceste valori, idealuri sunt mai mult sau mai puțin coerente și sistematice. Tot așa, membrii unei comunități științifice particulare acceptă în comun anumite idealuri de cunoaștere, anumite proceduri de investigație, ipoteze teoretice, proceduri de testare a acestora și de excelență în domeniu etc. mai mult sau mai puțin coerente și explicit articulate.

Dar - la noi în țară, ca și-n atâtea părți, cu siguranță - numai despre comunitatea filosofilor nu se poate vorbi. Iar acest lucru nu e defel de blamat; dimpotrivă, e o fericire că lucrurile stau astfel. Filosofii nu formează, luați împreună, un grup de oameni care să lucreze într-o aceeași paradigmă filosofică, sub aceleași supoziții. Ar merita, poate, să accentuez că lipsa unei comunități a tuturor filosofilor nu înseamnă totodată lipsa unor comunități particulare de filosofi. Unele dintre ele au beneficiat de o largă mediatizare; altele nu\*. Vreau totuși să accentuez că începând cu anii '70 au existat diverse comunități filosofice distincte, rareori - și uneori doar de formă - în dialog între ele, în mai toate marile orașe ale țării. Ce le-a despărțit au

\* Cred că ar fi prematur să se încerce să se facă ierarhizări, să se indice merite, lipsuri ori defecte. De altfel, nu acest lucru interesează aici.

fost nu opțiuni ideologice (rolul ideologiei în filosofie a fost, cel puțin în anii '70 și '80, neglijabil), ci în primul rând supoziții conceptual-teoretice diferite". Nu trebuie vreun moment să nu ne bucure existența acestei diversități: fiindcă ea este un factor hotărâtor ca în vinele filosofiei să nu curgă doar apă chioară\*\*\*.

Ar fi fost poate mai potrivit termenul "breaslă"? În mod cert, filosofii nu formează o breaslă. Dintre meseriile de astăzi, cea care este în chip exemplar o breaslă e cea a medicilor. Să presupunem că ai fost un autodidact remarcabil, că ai studiat toate cursurile unui student în medicină; apoi, că - fiind de pildă un cadru medical cu pregătire medie - ai stat în spitale tot atât cât un student medicinist și că ai făcut multe din activitățile care i se cer și acestuia. Poate că ai un simț extraordinar al diagnosticului, poate că tratamentele pe care le gândești sunt remarcabile prin consecințele lor. Dar nu ai "patalamaua" de medic și deci nu poți practica meseria. Iar dacă o faci, poți fi aspru sancționat - nu doar de breasla medicilor, ci și de lege. Breasla are reguli clare de admitere în cadrul ei.

Nu același lucru se poate spune despre lumea filosofilor. În ea este loc și pentru cei care, formal vorbind, nu au diplomă de "filosofi". Oameni ale căror interese principale, o viață întregă, s-au concentrat înspre alte domenii au fost nu de puține ori admiși în lumea

\*\* N-aș vrea să exagerez, însă mi se pare că și atunci când diferențele au fost de natură ideologică, de multe ori ideologia însăși a fost convertită teoretic, încât iarăși am avut de-a face în principal cu diferențe teoretice.

\*\*\* Dacă s-ar trece peste această pluralitate, atunci mi-e teamă că rezultatul ar fi o nedreaptă înțelegere a ce a fost filosofia în timpul regimului trecut și o scriere cu convingeri prefabricate a istoriei acesteia.

filosofilor. Exemplele sunt multe. Eu am să dau unul prea puțin cunoscut la noi. E vorba de un inginer silvic, pe numele său Aldo Leopold. A murit în 1948, în al șaptelea deceniu de viață, după o carieră lungă ca inginer - cu funcții importante în silvicultura americană - și ca profesor de management forestier. Pe la începutul anilor '20 el formulase, plin de entuziasm, un proiect de înlăturare a animalelor prădătoare (lupi, în primul rând) din statele Arizona și New Mexico. Ani de-a rândul, în funcțiile avute, a urmărit împlinirea acestuia. Ideea sa nu era deloc complicată: vânătorii - el însuși era un mare vânător - aveau nevoie de cât mai multe căprioare pentru a-și desfășura cu satisfacție activitatea. Lupii însă - ca prădători ce erau - făceau ca vânatul să se împuțineze. De aceea, înlăturarea lor nu putea decât să servească scopurilor oamenilor.

După mai bine de zece ani, s-a observat însă un fenomen deloc așteptat. Populațiile de căprioare au crescut într-un ritm necontrolat și au produs mari pagube regiunii, în căutarea pășunilor de care aveau nevoie. Acesta a fost unul dintre motivele care l-au făcut pe A. Leopold să se "reconvertească". Din închizitor a devenit apărător - și după 1935 a militat pentru reintroducerea lupilor în acele zone de unde și el contribuise la eliminarea lor. Meditând asupra propriei experiențe, el a ajuns la concluzia că intervenția umană asupra naturii se făcea potrivit unei "filosofii" care nu mai ținea pasul cu realitatea. Când formulase proiectul înlăturării lupilor, el gândise rațional - dar potrivit standardelor omenești. Cu o metaforă

\* E drept că între timp se adoptaseră unele legi care limitau vânătoarea. Leopold crezuse că activitatea omenească (a vânătorilor, în primul rând) poate înlocui complet funcția pe care o aveau lupii - de a micșora populația de căprioare până la nivelul în care ele să nu amenințe degradarea pășunilor.



celebră a sa, nu a gândit "ca un munte", adică la o altă scară decât cea a vieții și a prevederii de către om a evenimentelor: "Numai un munte a trăit într-atât de mult încât să asculte fără părtinire urletul unui lup". În ultimii ani ai vieții el a lucrat îndelung, șlefuiind eseuri remarcabile. Unul dintre ele - cel cu care de altfel se încheie cartea sa *Un almanah dintr-un ținut nisipos*<sup>18</sup> - se intitulează "Etica pământului" și este astăzi o piesă de referință pentru acei filosofi care se ocupă cu "etica ambientală". Fiindcă în acel eseu A. Leopold pune cu forță problema extinderii preocupărilor noastre morale de la oameni către natură.

La noi, de asemenea, au intrat între filosofi oameni cu pregătiri diverse. N-aș vrea să subliniez aici exemplele merituase; ele se întind pe o lungă perioadă de timp, de la sfârșitul veacului trecut și până astăzi\*. Numai că același motiv a favorizat și multă impostură. Nu pentru puțină lume filosofia a părut nu asemenea altor discipline teoretice, cât mai degrabă asemenea unor preocupări în care profesionalismul și seriozitatea nu-și au locul. Investigațiile filosofice au părut cam la fel cu discuțiile colocviale despre fotbal ori despre politică. Și atunci, cum să nu ai îndrăzneala să intri în vorbă? Ba, mai mult, starea în care se află azi filosofia (și care pentru un om dinafara ei de multe ori e luată ca un defect, nu ca ceva natural) - lipsa unor rezultate larg acceptate, continua reluare a unor teme fără a ajunge undeva - îndeamnă la "acțiune". Nu pot să uit remarca unui prieten (e multă vreme de când a făcut-o; dar ea m-a urmărit neîncetat de atunci) că filosofia a rămas acolo unde este fiindcă - spre deosebire de matematică ori de fizică - aici nu au activat oameni cu

\* Cum am putea, de pildă, să nu ne gândim la juriștii care în perioada dintre cele două războaie au dat lucrări remarcabile, ori la un matematician ca O. Onicescu etc.? Lista ar fi lungă și de bună seamă că tot aș nedreptăți pe cineva.

totul remarcabili; spiritele minore, credea el, nu pot să ducă o disciplină pe culmile unde au ajuns altele, care au beneficiat de resurse umane de alt calibru.

Prin anii '80, cei dinspre disciplinele exacte și-au încercat mai mult puterile în tărâmul filosofiei. Ingineri, fizicieni și matematicieni au formulat idei "filosofice" și au găsit destui care să li le admire. Multe dintre ele au constituit, fiecare în felul ei, încercări oneste de apropiere de filosofie\*. Din păcate însă rezultatele au făcut mai curând ca preocupările intelectuale de acest gen să fie discreditate. Dacă acest prim mod de penetrare a filosofiei avea în fundal aplecările filosofilor asupra științei, rigoarea unor argumentari filosofice, un al doilea s-a întemeiat pe un cu totul alt tip de a face filosofie: cel mai apropiat genului literar. Către sfârșitul anilor '80 și cu o deosebită agresivitate în primii ani de după '89, cei care veneau dinspre literatură (scriitori, critici literari sau de artă etc.) au marșat pe ideea că filosofia le este pe deplin accesibilă; nu e o meserie să fii filosof: odată ce vorbești - ba chiar foarte frumos, cu niște termeni pe care filosoful nu are talentul să-i manevreze ca tine - despre Dumnezeu, despre Absolut, despre Ființă ori Neam etc., ești deja filosof. Căci ce e filosofia altceva decât un "discurs" despre astfel de teme? Oricine simte un discomfort existențial și rememorează termeni precum aceștia face filosofie.

Nu cred că merită să discutăm critic un atare punct de vedere. Aș vrea doar să accentuez asupra faptului că el a influențat semnificativ și uneori deloc fericit percepția

\* Cred că aprecierea pozitivă făcută chiar de C. Noica unor producții de acest gen ar putea fi interpretată în acest sens; în anii '80 în fața presiunilor regimului un îndemn amintind de cel al lui Eliade Rădulescu, "Scrieți, băieți, scrieți!" era poate mai important decât îndemnul la o abordare critică.

publicului asupra a ce e filosofia. A influențat greșit, pe de o parte, fiindcă a promovat un concept schematic de filosofie; pe de alta, pentru că a încercat, de dinafară, să realizeze ierarhii între filosofi. De câte ori nu am auzit că un cutare ins care a scris un "tratată de antropologie creștină" e un mare filosof, ori că o anume vedetă de la televizor este un mare filosof român în viață!

Sper că acum e mai clar de ce am ezitat să vorbesc despre "breasla" filosofilor. Mai întâi, fiindcă nu există (și, repet, mă bucur că nu există) proceduri bine împământenite de admitere în această lume, sau, dimpotrivă, de respingere din ea. Deși, informal, câteva funcționează, ba chiar foarte eficient. Astfel, există unele proceduri de a exclude de facto pe cineva: anume, ignorându-l complet\*. Nu are decât să scrie cât de multe cărți dorește, pe care, dacă are mijloace financiare ori influență de alt tip, poate să și le publice fără probleme. El sau ea va fi însă ignorat(ă) în mai micile comunități influente, precum în facultățile de filosofie. (Ca să iau un exemplu: filosofii au păstrat o tăcere indulgentă în legătură cu producțiile lui P. Tușea.)

În al doilea rând, breslele sunt puternic structurate. Iar acele structuri sunt formale. Or, la noi între filosofi structurile care există sunt mai degrabă informale. Există ierarhii (de obicei recunoscute informal și nu neapărat formulate public), există oameni mai influenți; dar aceste lucruri prea rar au de-a face cu poziția socială, publică ori "profesională" a acelei persoane (dacă, de exemplu, este profesor universitar ori academician).

\* Aceasta, chiar dacă la noi în țară critica filosofică realizată public, prin reviste de specialitate, nu a funcționat o jumătate de secol - și încă nu funcționează!

Pentru motive asemănătoare e greu de vorbit despre "clubul" filosofilor. Un club, în înțelesul obișnuit al cuvântului, este un grup relativ închis de oameni. Pentru a intra în el, există în genere comitete de admitere, iar uneori există și cote de admiteri. Dacă pentru filosofi ar fi să fie astfel de comitete, sigur că acestea ar fi mai degrabă informale; iar despre cote - în filosofie nu se cuvine să zicem, la vreun moment dat, că nu mai sunt locuri, ca la un spectacol la care s-au vândut toate biletele! Cluburile mai au încă o caracteristică importantă. Cineva ar putea să ofere cele mai bune rațiuni pentru a dovedi că e îndreptățit să solicite intrarea în club; dar nu se poate spune că, din acest motiv, el are și dreptul de a fi înăuntrul clubului. Într-un club al industriașilor nu poate să intre orice industriaș (cât de puternic ar fi el): se prea poate ca statutul clubului să prevadă un număr limitat de membri - și nimeni nu s-a retras încă sau nu a murit; ori poate comitetul de admiteri al clubului cuprinde persoane deloc favorabile lui etc. Dar dacă dovedești că ai temeiuri să fii cuprins între filosofi, atunci ai și dreptul de a fi acolo.

Probabil că mod mai corect de a mă referi la cei care sunt filosofi ar fi acela de a folosi ideea de vecinătate ori de cartier\*. Dacă ar fi îndeajuns de mulți, filosofii ar sta

\* Mai puțin metaforic zis, ideea e aceea de a spune că filosofii formează o "profesiune". Faptul esențial în acest sens e acela că membrii grupului filosofilor au capacitatea de a-și defini și controla propria activitate: profesiunea e astfel construită public prin controlul comunității asupra activității proprii, precum și prin apariția unui mecanism reflexiv; căci comunitatea internalizează mecanismele de definire a înseși criteriilor ei de identitate (cf. și E. Freidson, *Professional Powers. A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, Chicago University Press, Chicago, 1986). Operaționalizând puțin, profesiunea va însemna cel puțin existența unor sancțiuni comunitare, a unor instanțe autoritare recunoscute, a unei

Într-un cartier al lor. Am să-l citez aici pe M. Walzer:

Cartierul este o asociație umană extraordinar de complexă ... El e o asociație în care admiterea nu se face printr-o politică ce ar putea fi impusă cu mijloace juridice. Străinii pot fi bineveniți sau nu; pot fi admiși sau excluși. Desigur, a fi binevenit sau nu uneori e, în fapt, același lucru cu a fi admis sau exclus. Dar distincția e importantă din punct de vedere teoretic. În principiu, indivizii și familiile se mută într-un cartier din motivele lor proprii; ei îl aleg, nu sunt aleși. Sau, mai curând, în absența unor controale juridice, piața le controlează mișcărilor. Unde se mută nu depinde doar de propriile lor alegeri, ci și de capacitatea de găsi o slujbă ori un loc unde să trăiască.<sup>19</sup>

Într-un oraș de felul Alexandriei antice, ori al New

culturi profesionale și a unui cod etic (E. Greenwood, "Attributes of a Profession", 1965; *apud* W. Parsons, *Public Policy*, Edward Elgar, Aldershot, 1995, p.154). Câte din aceste attribute se regăsesc în cazul lumii filosofilor de la noi rămâne totuși de văzut; oricum, chestiunea dacă ele se regăsesc sau nu naște fără îndoială mai multe întrebări. Mai întâi, dacă nu toate aceste attribute aparțin lumii filosofilor de la noi, atunci se mai poate vorbi de o profesiune? De pildă, absența sau numai nemanifestarea ca efective a unor sancțiuni, a unui cod etic conduc cumva la concluzia că nu avem o profesiune în acest caz? Apoi, dacă filosofii nu alcătuiesc o comunitate, e lucrul acesta suficient pentru a respinge că ei sunt totuși membri ai unei profesiuni? În acest al doilea caz, răspunsul pare mai curând negativ: căci nu e vorba de o caracteristică nedorită a lumii filosofilor de la noi, ci de una de dorit pentru orice lume filosofică. Dar în primul caz o abordare corectă îmi pare să fie de alt fel: chiar dacă acele attribute care lipsesc de fapt ar fi de dorit să fie prezente, absența lor nu face decât să traseze un ideal de atins pentru ceva care este, dar nu și să întemeieze susținerea că acel ceva nici măcar nu există. De bună seamă însă că aceste observații sunt doar preliminară unei analize mai amănunțite.

Yorkului de la începutul secolului, în care statul ori primăria permiteau diferitelor grupuri să-și construiască propriile lor structuri instituționale, filosofii și-ar putea constitui propria lor comunitate închisă. (Însă, atenție, aceasta nu ar trebui să fie lăsată să se transforme într-un ghetou!). Dar într-o lume ca a noastră, în care deschiderea prevalează, în care poți să alegi să-ți faci cumpărăturile de zi cu zi la o băcănie dintr-un alt cartier, lucrurile pot fi privite mai optimist. În orașelul Ithaca (de vreo treizeci de mii de localnici; nu socotesc deci studenții de la Cornell University și de la Ithaca College) am locuit timp de un an universitar într-un cartier tipic, de vile mici, în spatele cărora aveai o mică grădină. Gazda mea îmi spunea mereu ce bucuroasă este că are vecini drăguți: vecini care erau și bineveniți și admiși de vecinii mai vechi.

Totuși, se poate zice, cartierele sunt lumi de străini. Așa este; numai că oamenii se salută întotdeauna între ei și, la mare nevoie, se ajută. Dar de regulă sunt atenți să nu apară ceva suspect: atunci reacționează în sprijinul vecinului amenințat. Cei care cumpără de la o băcănie sunt într-un fel legați între ei, ca și cei ce recurg la același avocat ori dentist.

Cam la fel e și cu lumea filosofilor. În principiu, e binevenit oricine vine cu gânduri bune și cu o anume expertiză. Iar mulți sunt și admiși. Nu e nevoie, totuși, ca cineva să își petreacă întreaga existență într-un cartier: poate lucra într-alt loc. Tot așa, o persoană poate să fie în cartierul filosofilor un locatar care merită tot respectul, chiar dacă de felul său e medic, jurist, scriitor ori inginer. De obicei locatarii cartierelor din orașele precum Ithaca nu se impresionează prea mult de statutul social al vecinilor. Cine se simte prea sus poate de bună seamă să se mute; iar vecinii și-ar putea aminti de el cu plăcere ori nu.

Filosofii ar sta în acel cartier imaginar câtă vreme l-ar simți ca al lor. Dar și câtă vreme își pot permite să stea în el. Și, de bună seamă, dacă vrei poți să râvnești să te muți în alt cartier.