

„NOUA AMBIGUITATE”.
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI

„NOUA AMBIGUITATE”.
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI

Dan Zeman

Există mai multe moduri de a împăca aparent ireconciliabila ruptură dintre ceea ce, de aproape două secole, împarte cultura occidentală în două sfere distincte: științele naturii și cele ale omului – ale spiritului, cum au fost ele numite inițial. Recunoașterea celor două sfere care alcătuiesc cultura europeană, ca domenii legitime și cu caracteristici bine precizate, nu mai e demult scopul unor teoreticieni militanți și nici subiectul unor reducții scientiste, precum ale empiriștilor logici de început de secol XX, deși voci care susțin raționalitatea exhaustivă a științei, în raport cu forme „mai puțin” raționale ale culturii, mai există. Opoziția inițială, manifestă în scrieri precum cele ale lui Dilthey, e astăzi atenuată simțitor, prin retrasarea granițelor dintre discipline, prin resemnificarea conceptelor fundamentale (cum sunt cele de *explicație*, *înțelegerere*, *interpretare*), prin atestarea, în cadrul unui domeniu, a unor metode, practici sau modele considerate ca fiind specifice celuilalt – sau, uneori, prin simple sfaturi euristice.¹ Se pare că „cearta” pentru întâietate dintre cele două sfere ale

culturii s-a încheiat, și că științele naturii, pe de-o parte, și artele, morala, dreptul, critica literară sau sociologia, pe de alta, au găsit o cale de a conviețui pașnic.

Există, cu toate acestea, o altă cale, mai radicală, de a găsi o „conciliere” între cele două sfere: aceea care, pur și simplu, nu recunoaște nici o ruptură – fie ea de natură ontologică sau metodologică – între acestea. Ar fi naiv să se creadă că ceea ce se consideră, de către omul cultivat european de la sfârșitul secolului XX, ca aparținând la două sfere distincte, se datorează unei diferențe *de natură* între ceea ce e catalogat ca aparținând uneia dintre ele și ceea ce nu: nu poate fi vorba de o prăpastie *ontologică* între cele două. Impunerea unei distincții între diferite părți ale unei culturi nu poate ține decât de dezirabilitatea – la un moment dat – a unei astfel de împărțiri. Uneori, această împărțire e urmată de favorizarea uneia dintre părți în detrimentul celorlalte, fapt care o transformă pe aceasta într-un *standard* pe baza căruia celelalte își capătă justificarea. În cazul culturii europene, acest rol de standard după care se măsoară restul culturii l-a jucat știința, prin pretenția care i s-a alăturat de a reprezenta, ea singură, ceea ce era considerat ca fiind cel mai înalt în om: raționalitatea sa.ⁱⁱ Această imagine a științei nu putea să nu fie pusă la îndoială între-o epocă în care practic tot ceea ce cultura occidentală a construit de-a lungul a aproape unei jumătăți de mileniu a fost contestat. Vechiul dicton sofist pare astfel a se potrivi cu vremurile: într-un efort de a se „seculariza” tot mai mult (îndepărtându-se nu doar de religie, ci și de ceea ce e considerat a fi „metafizic”, de ceea ce presupune raportarea noastră la o „realitate” universală, de orice fel ar fi ea), omului contemporan nu-i

„NOUA AMBIGUITATE”
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI

rămâne decât *să fie*, într-adevăr, măsura tuturor lucrurilor. Însă acest lucru nu trebuie neapărat văzut ca unul negativ: e posibil ca schimbarea acestei percepții asupra științei și abandonarea delimitării între științele naturii și cele ale spiritului să fie benefică pentru cultura occidentală în întregul ei.

Această negare a unei dihotomii – chiar dacă, așa cum am văzut, nu de netrecut – între sferile culturii europene și surprinderea caracterului „construit” al acestei împărțiri se găsește, mai pregnant poate ca niciunde în altă parte, în opera unuia dintre cei mai controversați autori ai secolului XX: Richard Rorty. Acest mod de a vedea lucrurile e la autorul american o consecință a antireprezentationalismului său și a refuzului, pe baza acestui antireprezentationalism, de a accepta științei un statut aparte în cultura umanității.

Rorty discută acest subiect în foarte multe dintre lucrările sale. Într-una dintre acestea, „Este știința naturii un gen natural?”, el pune explicit problema caracterului special al științei în raport cu restul culturii și a rolului *paradigmatic* al acesteia pentru raționalitatea umană. Motivele pentru care i se atribuie științei caracterul special și rolul de căpătâi pe care se spune că îl deține sunt, după Rorty, două: existența unei metode științifice unitare și existența unui raport special pe care știința îl întreține cu realitatea. Urmând firul dezbaterilor din filosofia științei secolului trecut, Rorty arată că prima fază de contestare a empirismului logic, susținător al caracterului special al științei, a fost una de negare a existenței unei metode științifice unitare – lucrările lui Kuhn și Feyerabend fiind semnificative în acest sens.

Stadiul al doilea, în care autorul consideră că se află discuțiile în prezent, vizează raportul special al științei cu realitatea și el se datorează deplasării, în cadrul „războaielor kuhniene”, de la probleme legate de metodă la unele „metafizice”, privind tocmai acest raport.

În acest stadiu, consideră Rorty, discuțiile se focalizează pe trei subiecte care împart combatanții în două tabere, dând astfel naștere, în fiecare caz, la o confruntare între poziții adverse. Primul dintre aceste subiecte este cel al „lumilor diferite”; Rorty numește această dispută *realism versus relativism* și îi explică apariția prin reacțiile la interpretarea literală, de către unii „kuhnieni recalitranti”, a afirmației lui Kuhn că Aristotel și Galilei „au trăit în lumi diferite”. Cel de-al doilea subiect privește „existența reală” a entităților presupuse de cercetarea științifică (cum ar fi electronii), în opoziție cu obiectele observabile (cum ar fi mesele), provocând disputa dintre *realism* și *instrumentalism*, ce ia naștere în urma apariției scrierilor unor autori precum Michael Dummett și Bas van Fraasen. În fine, ultimul subiect, cel al delimitării clare dintre știință și non-știință pe baza susținerii că știința ajunge la cunoaștere fiind „călăuzită” de modul în care sunt lucrurile în realitate, e responsabil pentru apariția disputei dintre *realism* și *pragmatism*, în care Rorty e angajat în mod direct.ⁱⁱⁱ

Acest al treilea subiect e cel asupra căruia Rorty se apleacă cel mai mult în lucrarea sa. În ceea ce privește primele două, Rorty consideră că ele trebuie pur și simplu abandonate; disputele pe care acestea le-au

**„NOUA AMBIGUITATE”
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI**

provocat pot fi depășite dacă se acceptă poziția pragmatistă. Refuzul său, în acest context, de a se situa de partea diferitelor teorii ce ar putea fi incluse sub largă cupolă a termenului de „antirealism”, e unul, să-i spunem, de principiu: tezele antirealiste se încadrează și ele, alături de opusele lor, în „paradigma reprezentationalistă”, pe care Rorty o respinge fără echivoc^{iv}. Acesta este motivul pentru care el nu se angajează nici în disputa dintre realism și relativism, nici în cealaltă, dintre realism și instrumentalism: în opinia sa, toate aceste doctrine au în comun ideea pre-davidsoniană că există ceva care „face propozițiile sau teoriile noastre adevărate” și că, într-un mod sau altul, există o altă relație decât una pur cauzală între credințele noastre și non-credințe. Angajarea în oricare dintre aceste două dispute ar echivala astfel cu abandonarea crezului antireprezentationalist și cu acceptarea unor presupoziii reprezentationaliste. În schimb, în cea de-a treia dispută Rorty se poate implica fără a renunța la antireprezentationalism – ceea ce, de altfel, va determina și modul în care autorul american va concepe relația dintre știință și restul culturii și, implicit, pe cea dintre științele naturii și cele ale spiritului.

Rorty intră într-o polemică privind problema delimitării dintre știință și non-știință cu mai mulți autori contemporani. El răspunde pretențiilor lui Bernard Williams, Gilbert Harman și Thomas Nagel că succesul științei nu poate fi explicat decât prin ideea unei „concepții absolute despre realitate” care să fie punctul de convergență al cercetării – convergență determinată, la

rândul ei, de „felul în care sunt lucrurile în realitate”. Explicarea adoptării unui anumit set de credințe e, în opinia autorilor menționați, o chestiune care nu poate fi realizată prin intermediul, să zicem, istoriei intelectuale a omenirii. O astfel de explicație ar face apel doar la termeni „perspectivali” și n-ar fi, din această cauză, „cea mai bună explicație”. O explicație satisfăcătoare, „non-perspectivală”, ar fi aceea bazată pe găsirea unui mecanism prin care să se dea seama de modul în care lumea însăși ne determină să folosim vocabularele pe care le folosim. Deoarece o astfel de descriere nu a fost încă realizată, Rorty presupune că cel mai bun candidat la aceasta ar fi discursul neuro-fiziologiei. Ceea ce această știință însă oferă nu e decât o modalitate alternativă de a prezice comportamentul lingvistic al semenilor noștri, modalitate – deocamdată – la fel de bună ca oricare alta și nicidecum cea mai bună candidată la „*concepția absolută despre realitate*” dorită.^v Pe de altă parte, autorii cărora Rorty li se opune susțin că „impunerea” unui vocabular al lucrurilor însele e valabilă doar pentru acele activități ale omului care fac parte din știință, criteriul distingerei acesteia de celelalte activități umane fiind deci relația specială pe care aceasta o are cu realitatea.

Rorty răspunde tuturor acestor pretenții adoptând strategia antireprezentationalistă. Acest lucru înseamnă pur și simplu a considera, urmându-i pe Wittgenstein și Davidson, că între obiecte și credințele noastre despre ele există o relație cauzală, dar nu și una reprezentatională.^{vi} Adoptarea acestei strategii are ca premisă renunțarea la a vedea limbajul sau credințele noastre ca umplând un gol

„NOUA AMBIGUITATE”.
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI

ce apare între lumea „așa cum e ea” și mintea noastră – abandonarea acelor distincții care au constituit *la raison d'être* a filosofilor din Antichitate și până în zilele noastre, precum cele dintre subiectiv și obiectiv sau dintre lucrul-în-sine și lucrul-pentru-noi. Cum va spune Rorty într-o altă lucrare, „*dat fiind un acord anterior asupra jocului de limbaj, obiectul ne poate determina să avem credințe, însă nu ne poate sugera credințele pe care să le avem.*” „*Ideea că unul dintre vocabularele pe care omenirea le-a folosit pentru a vorbi despre univers*”, spune el în alt loc, „*este cel pe care îl preferă universul (...) a fost o concepție destul de drăguță. Însă în prezent ea este prea uzată pentru a mai servi vreun scop.*”^{vii} Antireprezentationalismul presupune renunțarea la metafora grandioasă a „oglinzii naturii” pe care tradiția filosofică a folosit-o pentru a descrie modul în care funcționează cunoașterea umană.

Dacă însă se renunță la acest mod de a vedea cunoașterea, trebuie în mod automat să se renunțe și la dihotomia între o parte a vocabularului nostru, care se presupune a ne dezvălui cum sunt lucrurile în realitate – științele „tari”, și o altă parte, alcătuită doar din convenții umane, pentru stabilirea „adevărului” cărora nu se recurge la comparația cu ceva non-uman – științele „slabe”. În „Texte și mase amorfe”, Rorty e de părere că faima pe care o au științele naturii în a ne conecta cu ceea ce se întâmplă în realitate se datorează unei confuzii între „*forța fizică, causală a evenimentului cu simpla forță socială a evenimentului.*” Evitarea acestei confuzii îl face pe filosoful antireprezentationalist să susțină că nu există nici o modalitate de a transfera brutalitatea non-lingvistică a evenimentelor în *fapte*. Aceasta pentru că, în

vorbele lui Rorty, „(...) în lume sunt aduse tot atâtea fapte câte limbaje există [pentru descrierea unei tranzații cauzale, n.m.]” Comportamentul lingvistic diferit al omului de știință față de, să zicem, moralist, e explicabil prin prisma educației diferite pe care aceștia au primit-o: ei vor răspunde cu anumite propoziții la anumiți stimuli, în funcție de modalitățile diferite în care au fost „programați”. „Tăria faptelor” nu e decât un artefact produs de om, un joc de limbaj pe care am ales să-l jucăm și care, în opinia lui Rorty, trebuie abandonat. A spune că trebuie să dovedim respect față de fapte înseamnă, în acest sens, că din momentul în care am acceptat un anumit joc de limbaj, trebuie să-i respectăm regulile.

Sugestia pragmatistului (Rorty folosește acest termen ca sinonim cu cel de antireprezentationalist) e aceea de a concepe limbajul și de a vedea credințele umane ca unelte pentru a stăpâni forțele cauzale la care suntem supuși. În acest mod, diferența dintre științele spiritului și cele ale naturii poate fi văzută ca una între folosirea unor unelte diferite pentru scopuri diferite. Vocabularele științelor din cele două domenii stau, toate, în aceeași relație cu realitatea: aceea de a permite celor care le folosesc să-i facă față cât mai bine cu putință. Ceea ce diferențiază aceste domenii poate fi descris ca o variație a gradului de acord între cei care aparțin comunităților respective: microbiologii vor cădea mult mai repede de acord asupra ceea ce înseamnă operă semnificativă și care trebuie continuată decât, de exemplu, sociologii sau criticii literari. Însă aceasta nu

„NOUA AMBIGUITATE”.
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI

înseamnă că *textele* sunt „mai slabe” decât *masele amorfe* sau că sociologia e „mai puțin științifică” decât microbiologia. Înseamnă doar că noțiuni precum cea de științificitate nu mai sunt utile pentru a face delimitări în interiorul unei culturi. În acest fel, probleme precum cea a demarcației dintre știință și non-știință, care dă atâtea emoții celor din branșele considerate „neștiințifice”, nu se mai pun. E ceea ce Rorty și „kuhniinii de stânga” (*new fuzzies*, după denumirea lui Clark Glymour) doresc. „Noua ambiguitate” e dorința acestor *fuzzies* de a permite oricui să-și desfășoare activitatea fără a fi oprit de bariere care îi circumscriu cu exactitate domeniul.

Ce se întâmplă, dacă așa stau lucrurile, cu oamenii de știință și cu știința însăși? Înseamnă strategia antireprezentationalistă renunțarea la știință? Nicidecum. Ea ne cere doar să încetăm a-l vedea pe omul de știință în rolul unui fel de preot care mijlocește între noi, oamenii, și ceva non-uman care cere respect. Explicația psihologică a unei astfel de înțelegeri a statutului omului de știință în societatea modernă, precum și a încercării de a distinge între deliberarea practică și căutarea impersonală, „non-perspectivală”, a adevărului, e aceea a unei nevoi de „consolare metafizică”. Cum spune Rorty în „*Solidaritate sau obiectivitate?*”, e modalitatea de a da sens unei vieți prin raportarea nemijlocită la o realitate non-umană. Tot o astfel de explicație e și cea din „*Texte și mase amorfe*”: comparând, sub forma unui tabel conceput pe mai multe nivele, *textele* și *masele amorfe*, Rorty ajunge la concluzia surprinzătoare că ceea ce, în cazul textelor, s-ar putea numi „intenția autorului”, nu

există în cazul maselor amorfe.^{viii} Presupunerea unei astfel de „intenții” e rezultatul unei antropomorfizări care permite realistului să spună că a cunoaște natura e o modalitate de a ne supune unei forțe non-umane. Procedând astfel, el nu face însă decât să transpună o modalitate de cunoaștere considerată ca aparținând științelor spiritului („*cunoașterea pe care o avem uneori despre starea de spirit a semenilor noștri*”, în cuvintele lui Rorty) asupra științelor naturii. Rezultatul comparației lui Rorty e unul foarte neobișnuit pentru că el inversează practic modul în care raportul dintre cele două tipuri de științe era conceput.

Cu toate acestea, oamenii de știință și comunitățile pe care aceștia le formează rămân un model pentru restul culturii. Oamenii de știință au întruchipat, de cele mai multe ori, idealul de moralitate al culturii europene; văzută în acest fel, științificitatea e o *virtute morală*. Însă nu doar atât: comunitățile științifice rămân paradigmatică pentru faptul că, în cadrul lor, are loc o „*interacțiune liberă și deschisă*” între participanți. În astfel de comunități se realizează ceea ce se numește „acord neforțat” – un acord obținut prin *persuasiune* și nu prin *forță* între oameni care-și respectă reciproc opiniile. Ele reprezintă o combinație acord fecund și dezacord tolerant care poate fi luat ca model pentru orice societate democratică. Știința poate fi considerată o paradigmă a *raționalității* dacă prin acest ultim termen se înțelege tocmai această înțelepciune civilizată a oamenilor de știință de a intra în dialog cu colegii lor, și nu o virtute intelectuală care să ne mijlocească contactul cu ceva non-uman.

„NOUA AMBIGUITATE”.
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI

În sfârșit, și ceea ce e poate cel mai important, pentru Rorty abandonarea distincției dintre științele „tari” și cele „slabe” se leagă în mod nemijlocit de un anumit tip de proiect social. Într-un eseu recent despre Arthur Fine, numit „*A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy*”, această abandonare e legată de crearea, într-un viitor nedeterminat, a unei „*culturi cu adevărat umaniste*”. Aspirația deweyană a lui Rorty spre o cultură care să-i dea ființei umane particulare posibilitatea de a se autocrea după propriile legi și care să-i permită dezvoltarea în cât mai multe direcții posibile, e una ale cărei urme pot fi identificate de-a lungul întregii sale opere și de care destinul filosofiei e legat în mod direct. O cultură în care filosofia să fie „edificatoare”, ca în *Philosophy and the Mirror of Nature*, o cultură „post-Filosofică”, precum cea din „Pragmatism and Philosophy”, „cultura ironistă” descrisă în *Contingență, ironie și solidaritate* sau „cultura literară” din ultimele sale eseuri^{ix} – sunt tot atâtea viziuni utopice asupra unui viitor în care „umanitatea omului” ia tot atâtea înfățișări câți indivizi există. Dihotomia dintre științele spiritului și cele ale naturii e simțită de Rorty ca una dintre piedicile rămase în calea unei astfel de culturi. Dacă ea va fi într-adevăr înlăturată, acest lucru numai istoria îl poate decide.

BIBLIOGRAFIE:

RORTY, Richard – „*Solidaritate sau obiectivitate?*” în *Eseuri filosofice 1*, Editura Univers, București, 2000

RORTY, Richard – „*Știința ca solidaritate*” în *Eseuri filosofice 1*, Editura Univers, București, 2000

RORTY, Richard – „*Este știința naturii un gen natural?*” în *Eseuri filosofice 1*, Editura Univers, București, 2000

RORTY, Richard – „*Texte și mase amorfe*” în *Eseuri filosofice 1*, Editura Univers, București, 2000

RORTY, Richard – „*A Pragmatist View of the Contemporary Analytic Philosophy*”
<http://www.stanford.edu/~rrorty/pragmatistview.html>

„NOUA AMBIGUITATE”.
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI

NOTE:

ⁱ În *Explicație și înțelegere* (Editura Humanitas, 1995), influența lucrare a lui Georg Henrik von Wright, se discută, din punctul de vedere al metodei și al scopurilor cognitive proprii, despre ceea ce caracterizează cele două domenii ale culturii europene. Autorul opune în acest context două tipuri de explicație: cea *cauzală*, ce funcționează în științele naturii și cea *teleologică*, utilizată în științele spiritului. Cu toate acestea, vechea dihotomie dintre explicație și înțelegere nu se mai păstrează: *înțelegerea* e cea care face posibilă ambele tipuri de explicații, prin cele două sensuri care i se pot atribui – de a ne spune fie cum arată un lucru, fie ce înseamnă sau semnifică el. În plus, orice dispută e considerată de von Wright inutilă, din moment ce alegerea conceptelor primitive e una „existențială”. Un alt autor care dă înțelesuri noi vechilor termeni dihotomici e Paul Ricoeur: în *Eseuri de hermeneutică* (Editura Humanitas, 1995), autorul francez propune un nou concept de *interpretare* care să fie cu explicația nu într-un raport de opoziție, ci într-unul de complementaritate. În concepția sa, interpretarea ar fi precedată, într-o primă fază, de *explicarea* textului (înțeală ca o punere în evidență a structurii profunde, ca o detașare a “legii structurale” a textului considerat, printr-o analiză structurală al cărei model îl constituie analiza miturilor din *Antropologia structurală* a lui Lévi-Strauss) cu care să formeze un „arc hermeneutic”. În sfârșit, *Noua alianță* (Editura Politică, 1984) frumoasa carte a lui Ilya Prigojine și Isabelle Stengers, poate fi considerată o pledoarie, în scopul lărgirii cunoașterii, pentru o cooperare între metodele, practicile sau chiar atitudinile celor ce activează în cele două domenii. Toți acești autori sunt însă foarte departe de abordarea pragmatistă pe care o voi prezenta mai jos.

ⁱⁱ Mă refer doar la perioada modernă, când are loc nașterea “mitului științei”.

ⁱⁱⁱ Rorty se ferește să folosească termenul de “antirealism” pentru toate aceste poziții contrare realismului din cauza conținutului prea larg al acestuia. El preferă să distingă între diferitele poziții “pe care

realității nu le suportă”, discutând, așa cum s-a văzut, opozițiile dintre aceștia și adversarii lor în funcție de o temă sau alta. În plus, așa cum se va vedea, Rorty consideră, alături de Fine și de alții, că întreaga dispută dintre realism și antirealism trebuie abandonată (vezi și nota 4).

^{iv} Asupra diferenței despre antirealism și antireprezentationalism, vezi și introducerea la primul volum al *Eseurilor filosofice*, intitulată “Antireprezentationalism, etnocentrism și liberalism”. Principala critică adresată antirealismului e că acesta se bazează încă pe dihotomia dintre schemă și conținut, criticată de Rorty și Davidson (pentru critica lui Rorty, vezi “The World Well Lost”, în volumul *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982; pentru cea a lui Davidson, vezi “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, în *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984). Rorty abordează această problemă și într-un articol relativ recent (1999), la care voi face referire mai jos; și aici autorul american subliniază diferența între, pe de o parte, opoziția dintre realism și antirealism și, pe de altă parte, cea dintre realism și antireprezentationalism. Rorty subscrie la propunerea lui Arthur Fine – deși îl critică în unele privințe – de a adopta o *atitudine ontologică naturală* (NOA) care pur și simplu renunță la prima dintre aceste dispute.

^v Un alt argument împotriva susținerilor autorilor combătuți de Rorty ar putea fi următorul: dacă o anumită știință (în cazul de față, neuro-fiziologia) e chemată să explice modul în care ființele umane achiziționează anumite concepte „călăuzite” fiind de realitatea însăși, astfel încât credințele pe care aceste ființe le dobândesc să corespundă realității, atunci ar trebui găsită o altă știință care să arate cum, în cazul nostru, neuro-fiziologia captează modul în care „realmente” ființele umane dobândesc concepte și credințe. Are loc în acest fel o regresie la infinit. Pretenția că o știință – oricare ar fi ea – despre comportamentul lingvistic al ființelor umane ar fi una „non-perspectivală” se dovedește a fi astfel o simplă iluzie.

^{vi} Acest lucru ducând, așa cum arată Rorty în “Cercetarea ca recontextualizare: o descriere antidualistă a interpretării” (*Eseuri*

„NOUA AMBIGUITATE”.
SPRE O CULTURĂ FĂRĂ DELIMITĂRI

filosofice 1, Editura Univers, București, 2000), la dispariția distincției, esențiale pentru realist, dintre *obiect* și *obiectul contextualizat* și la conceperea cercetării ca o rețesere permanentă a seturilor de credințe deținute de indivizi.

vii Ambele citate sunt din eseul “Texte și mase amorfe”.

viii Tabelul se găsește la pagina 175 a primului volum al *Eseurilor filosofice*.

ix Am în vedere în principal eseul “Declinul adevărului redemptiv și apariția unei culturi literare: drumul pe care au mers intelectualii occidentali” publicat în numărul 60 al revistei clujene *Echinox*.