

CE PUNEM ÎN PARANTEZĂ?

Ana BAZAC¹

ana_bazac@hotmail.com

ABSTRACT: The paper emphasises the epistemological significances of the operation of *bracketing* as a universal constituent of the process of knowing. Indeed, although bracketing has gained notoriety through Husserl's phenomenological view – and obviously the paper uses too the meanings given by Husserl (and his forerunners who have referred in a way or another to the act of putting in parenthesis) –, a larger perspective than this view is considered here. My purpose is twofold: to signal the reasons of this perspective and to show how the moment of bracketing manifests in science and habitual everyday behaviours. And au fond: to review in a *vol d'oiseau* the concepts of knowledge and truth.

KEYWORDS: bracketing, science, knowledge, truth, belief, information.

Introducere

Articolul meu a pornit de la reflecția asupra conceptului lui Husserl de *punere în paranteză* (*Enklammerung*), considerat de căpătâi în constituirea disciplinei filosofice a fenomenologiei. De aceea, la început voi rememora semnificațiile acestui concept – în legătură și cu alte concepte și cu tradiția lor – și apoi voi arăta motivele tezei susținute aici: că *punerea în paranteză este un moment și un element constitutiv al procesului de cunoaștere ca atare*. În sfârșit, voi semna în ce constă punerea în paranteze, de fapt o voi surprinde epistemologic, inclusiv în atitudinea față de știință și voi aminti un exemplu al fenomenului în comportamente din viața de zi cu zi. Această ultimă referință este necesară din două motive: cel de a evidenția aplicabilitatea și „mundanitatea” conceptelor și analizelor filosofice și, desigur, cel de a descrie critic, cu ajutorul acestor concepte și analize, unele aspecte din lumea practică. Premisa tezei expuse în acest articol este *raționalitatea*² rezultată din și prin cunoaș-

¹ Prof. univ. dr., Universitatea Politehnica din București.

² Raționalitatea este aici calitatea și facultatea totodată (a individului uman și a discursurilor sale, de aici în fond și a acțiunilor) de a face inferențe corecte în funcție de/

tere și care este, în același timp, un criteriu esențial de constituire și evaluare a cunoașterii.

După definirea conceptului de punere în paranteză, întrebarea firească – ce a dat și titlul articolului – este „*ce punem în paranteză*”. Discutarea acestui aspect relevă – ca de obicei, calitatea este legată de cantitate și efectele de cauze – că răspunsul este imposibil fără a atinge și aspectul „*cât și de ce punem în paranteză*”. Dar toate aceste aspecte pun în evidență corelativul *primitiv*³ al punerii în paranteză: *cunoașterea*, ca și particularitățile sau elementele acesteia, *adevărul*, *justificarea* și *convingerea* (*belief*)⁴ că propoziția sau discursul X despre fenomenul $\times$ sunt adevărate sau false. Desigur că aici nu vor fi nici măcar amintite teoriile despre adevăr și fals, ci se vor folosi termenii de adevăr și fals ca neproblematici pentru cititori, indiferent ce înțeleg ei prin acești termeni (deși și adevărul mi se pare că are, cel puțin deocamdată⁵, un caracter primitiv, cum o demonstrează teoria *ne-definibilității* lui Alfred Tarski, sau teoria *incompletitudinii* lui Kurt Gödel).

respectând legile logicii, vezi Alfred Tarski, *Introduction to Logic and the Methodology of the Deductive Sciences* (1941), Fourth Edition, Edited by Jan Tarski, New York, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 101, <http://alexandrianlibers.files.wordpress.com/2009/10/20377572-tarski-introduction-to-logic-and-to-the-methodology-of-the-deductive-sciences-4ed-oup-1994-1-copy.pdf>. Discutând nu despre mijloace (logice), ci despre criteriul și scopul totodată al raționalității, acesta constă în a avea temeiuri/motive bune pentru o anumită cunoștință, adică pentru a susține o anumită cunoștință.

³ Un concept primitiv este – așa cum a fost definit de Alfred Tarski, *ibidem*, p. 110 – unul imediat inteligibil, deci intuitiv inteligibil, dar nedefinit, și fără de care totuși nu se pot defini celelalte concepte ale disciplinei. Acest caracter de primitivitate este cerut de nevoia de a ocoli *regresul la infinit*, adică definirea unui termen prin alții care se cer și ei definiți etc.

⁴ În limba engleză, *belief* este și credința și părerea și convingerea. Am folosit în limba română formula „convingerea că o teorie sau un raționament sau o idee sunt adevărate sau false” și nu „credința că...”, deoarece primul termen este mai tare, adică se referă la un punct de vedere fundamentat, la o motivație rațională puternică a susținerii adevărului sau falsului. „Cred că” este o expresie ce conține în subtext ideea nesiguranței, adică a posibilității ca ideea susținută să nu fie așa cum este caracterizată (adevărată sau falsă). Or aici este vorba de asumarea punctului de vedere că...

⁵ Vezi Scott Soames, *Analytic Philosophy in America and Other Historical and Contemporary Essays*, Princeton University Press, 2010, Chapter 3: Language, Meaning, and Information: A Case Study on the Path from Philosophy to Science, <http://www-bcf.usc.edu/~soames/Chapters/APA%20Chapter%203.pdf>. Adică, chiar dacă Soames a ridicat obiecții (vezi “Truth and Meaning – In Perspective”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXXII, 2008, pp. 1–19, http://www-bcf.usc.edu/~soames/sel_pub/Truth_and_Meaning.pdf) la teoria lui Donald Davidson despre posibilitatea largirii teoriei adevărului a lui Tarski – care construisese teoria

Tradiția

Tradiția veche

Cât de greu cunoaștem și cum nu putem cunoaște nici totul și nici esența lucrurilor sunt idei filosofice foarte vechi. Spațiul unui articol nu permite discutarea în amănunt a acestor idei, chiar de dinainte de Socrate⁶.

După cum se știe, Platon a avansat teoria cunoașterii limitate din cauza caracterului nesigur al simțurilor, totuși cunoaștere datorită posibilității oamenilor de a se apropia de Idei sau Forme (esența lucrurilor) pe care oamenii și le reamintesc de fapt. Ideile sau Formele sunt criteriul sau măsura pentru cunoaștere și, din acest punct de vedere, există grade de cunoaștere: primul este cel al percepției senzoriale, apoi există opinia, iar apoi – cunoașterea. Și aceasta poate fi mai mult sau mai puțin pătrunzătoare dar, lăsând la o parte acest aspect, ce înseamnă a cunoaște, din moment ce altfel nu putem să înțelegem cum de oamenii, cu toată ruptura dintre senzorial și rațional, le

deducerii formale a adevărului pe baza termenilor primitivi și a axiomelor primitive doar pentru limbaje formale – la limbajul natural, și despre considerarea adevărului ca termen primitiv care, dacă îi sunt evidențiate condițiile, explică înțelesul [atenție, este vorba despre cunoașterea adevărului și despre cunoașterea înțelesului], în realitate el (Soames, *Analytic Philosophy in America and Other Historical and Contemporary Essays*, Princeton University Press, 2010, Chapter 3: Language, Meaning, and Information: A Case Study on the Path from Philosophy to Science) a arătat raporturile contradictorii dintre propoziție, adevăr și înțeles. Mai clar: deși pentru a ajunge la adevăr sau fals este nevoie de *propoziții* – deci de înțeles și informație contextuală –, deci nu adevărul poate fi un concept primitiv, în același timp înțelesul propoziției (înțeles în funcție de corectitudinea reprezentării de către propoziție a obiectului reprezentat – sau, în termenii lui Husserl, intenționat –) este totuna cu *adevărul* / rezultatul *adevărului* evidențiat de propoziție și verificat de cercetarea corespondenței dintre obiectul reprezentat și propoziție. Presupunerea adevărului –cumva vechiul adevăr-corespondență – stă la baza cunoașterii înțelesului unei propoziții. După cum, nici fără cunoașterea precedentă a definiției propoziției – actul cognitiv sau perceptiv prin care se aserțază un predicat despre un lucru – nu există cunoașterea înțelesului. (De fapt, spune Soames, trebuie să mergem mai departe să înțelegem și ce este adevărul și propoziția și înțelesul).

⁶ Parmenide a considerat că „Domn să nu-ți fie nici ochiul, sonora ureche ori limba/ Numai rațiunii încrede-i cântarul cinstitei dispute” și „nu te încrede în (părerile omenești)”, Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), Traducere din limba greacă de C. I. Balmuș, Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Editura Academiei RPR, București, 1963, IX, III, III și II [22], p. 430. „Protagora a susținut că, cu privire la fiecare lucru există două raționamente, opuse unul altuia’ și a fost cel dintâi care a argumentat în acest mod”, Diogenes Laertios, IX, VIII, III [51], p. 441.

cuprind totuși pe ambele (cel puțin cu ajutorul cuvintelor și noțiunilor) și se descurcă relativ bine în relația lor cu *lumea*?⁷

⁷ Încă anticii au arătat că acest concept corespunde mai multor înțelesuri. *Lumea* poate fi – de fapt, este mereu, indiferent de nivelurile la care este percepută și înțeleasă – mediul exterior omului și sesizabil senzorial, după cum *lumea* este ceea ce înțeleg oamenii gândind pe baza experiențelor lor senzoriale în lume: iată, conceptul de *kosmos*, de ordine și armonie, este sinonim cu *lumea* numai din acest motiv. (Și atunci, spuneau unii sceptici Academici radicali, mai putem noi afirma că într-adevăr cunoaștem?)

Ideea că *lumea* sau *lucrurile* au o esență care este dincolo de prezentarea lor empirică și că oamenii pot cuprinde mai mult sau mai puțin această esență a dus, cumva inerent, și la ideea că esența *qua* esență (vezi Formă, Idee, model) există în mod obiectiv în afara omului și chiar în afara înfățișărilor lucrurilor. Ba mai mult, că această esență este *lumea*, și nu pâlpăirile colorate care ne înconjoară, iar cunoașterea lumii înseamnă doar inferențele filosofilor între idei.

Da, oamenii au ideea de esență și ideile despre esența lucrurilor: ei bine, aceste idei își au sălașul în mintea omului și doar acesta le leagă de fenomene (Locke – cunoașterea este percepția potrivirii sau nepotrivirii între două idei, iar ideile „de reflecție”, chiar dacă unele ne par intuiții, sunt creații ale minții pe baza experienței senzoriale ce ne dă „idei de senzații”, dar noi cunoaștem și ne transmitem cunoștințele numai prin termenii generali și prin ideile abstracte; Berkeley – dacă noi cunoaștem numai ceea ce percepem prin simțuri, înseamnă că ideile abstracte, „de reflecție”, nu pot nici exista/nu pot fi formate și sunt inconsistente; Hume – ideile abstracte sunt doar copii ale impresiilor formate prin senzații directe).

Odată cu acumularea reflecțiilor filosofice și a problemelor evidențiate de ele, a apărut că esența lucrurilor este indestructibil legată de fenomenalitatea lor (de aparența lor), iar omul poate cunoaște foarte bine fenomenul: cu ajutorul ideilor înăscute care dau sens informațiilor date de simțuri, dar ceea ce rezultă nu este, de fapt, ceea ce este lucrul ca atare (*lucrul în sine*, Kant) din lume. [Legătura dintre *idei* și *modurile senzoriale în care apar lucrurile* și *lucrurile ca atare* a fost descifrată nu doar de către științele psihologice atunci când s-au dezvoltat – și în acest sens, a existat și o tendință de convergență-suprapunere filosofie psihologie, adică anulare a specificului filosofiei – ci, cumva mai ales, de către perspectiva *materialistă critică* (Marx) care a evidențiat termenul mediu în unitatea celor de mai sus, *praxis*-ul social-istoric, și unitatea teorie-practică, unde teoria nu mai este contemplare a lumii din afara acesteia, ci proces istoric integrat lumii.

Astăzi legătura dintre cele trei elemente menționate mai sus este evidențiată, cumva în consens cu materialismul critic menționat, de către *fenomenologia* care descrierea medierile dintre elementele respective: medieri ce se află tot în mintea omului, purtate de subconștient sau nu, și care constau în idei deja existente, ca *mentalități* – AB, nu e de respins conceptul de *Weltanschauung*, tocmai pentru că acesta descrie o concepție despre lume, asumată de individ –, ca *ipoteze*, ca *bază internă* de stimulare a raționamentelor, adică a conștientizării ideilor și a legăturilor dintre ele, și fără de care informația venită de la simțuri nu este integrată și semnificată. Această bază internă de idei și reprezentări existente deja oferă, intuitiv – aici acest concept pare să se potrivească cel mai bine – și ca o cunoaștere implicită, „scenarii” posibile de ce se întâmplă în lume și care captează informația din afară în așa fel încât să se potrivească

Cunoașterea înseamnă, înainte de toate, *perceperea* lucrurilor: fără asta nu există nimic mai departe. Deși, cum vom vedea imediat, răspunsul lui Platon la întrebarea de mai sus este sceptic, el conține elementul care va întovărăși întreaga epistemologie, indiferent dacă va fi considerat singur și suficient sau va dubla, mai mult sau mai puțin discret, cele mai rafinate teorii despre semne și nume: teoria *adevărului-corespondență*; omul nu cunoaște doar mânuind cuvinte

cu un „scenariu”: informația din afară îi dă acestuia plauzibilitatea cea mai mare. Ca urmare, *lumea* însăși – autorul citat imediat se referă la *mediu* – nu este pentru individul concret care reflectă și cunoaște o lume „depersonalizată” – deși desigur și el și toți știm că lumea exterioară există în mod obiectiv – ci ca o lume care se potrivește cu „lumea” existentă deja în *baza internă* a individului. Capacitatea sa de a integra, deci înțelege, informațiile venite din afară este în funcție de amploarea bazei interne: în acest sens, această *bază* este în serviciul anticipării, al viitorului dat de informațiile venite din afară și în virtutea căruia ansamblul conștiinței reorganizează cunoștințele despre *lume* și acțiunile în conformitate cu această nouă organizare a cunoștințelor. Vezi Zdravko Radman, „The Background: An Embodied Reason of Coping in the World/ El transfondo: una razón encarnada para habérselas con el mundo”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/1 (2013): *Razón y vida*, pp. 281–296, http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.04_1/pdf/14_Radman.pdf.

Nu este locul aici de a face o trecere în revistă a teoriilor filosofice despre lume și cognoscibilitatea sa. Istoria idealismului (atenție, nu dau acestui concept vreo conotație negativă sau, mai mult, nu îi dau vreo valoare și nici nu îl contrapun materialismului, ci îi dau doar înțelesul de doctrină epistemologică ce susține că originea cunoașterii este în idei sau în conștiință) este foarte interesantă și cei interesați de filosofie trebuie să se aplece asupra logicii acestei istorii și nu doar să devină adepți ai unei școli filosofice sau alteia. Aici merită doar să amintesc tradiția ideii percutante a *Ființei*, un alt nume al esenței lumii: de la ființa/esența ca existență, la presocratici, adică în prima ontologie, la esența ca ascunsul ce se relevă în existență și cunoaștere, dar ce se relevă doar sugerat și rămâne, de fapt, ascuns (existența precede esența/Ființa, dar noi nu știm în fond ce e aceasta, Heidegger; să nu uităm: Heidegger nu a definit/caracterizat Ființa, ci a discutat doar despre căi de a o gândi, adică despre centrul acestei gândiri, ființa umană).

Lumea are, deci, două fețe: cea „reală” și cea „ideală”, iar raporturile dintre ele, prima subordonată celei de a doua sau invers, au constituit una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei.

Închei aceste scurte observații cu o referință ce folosește o metaforă în definirea lumii: lumea ca orizont (al cunoașterii, AB). Dacă *lumea* ne apare ca un orizont – „orizont suprem și în mod suprem invizibil (dar) conține toată vizibilitatea și toată mitologia intramundă”, în formularea fericită a lui Kostas Axelos, *Horizons du monde*, Paris, Minuit, 1974, p. 131 – atunci ea ne scapă cumva, adică, așa cum se întâmplă cu orizontul, se îndepărtează pe măsură ce înaintăm în direcția sa. „Urmează ca noi să verificăm – fără referința la un adevăr ci în *rătăcire*, în cursul erei indecibilului care se deschide în fața noastră – raporturile la ceea ce este, la ceea ce suntem și la ceea ce nu suntem...”, *ibidem*. (Am subliniat conceptul de *rătăcire* (*errance*) deoarece este unul specific lui Axelos).

și jucându-se cu ele, ci doar dacă acele cuvinte corespund cumva „situației din teren”: „să nu se vorbească, așadar, despre nume, ci să se cerceteze lucrul care este numit cu acel nume”⁸.

Dar, desigur, percepția nu este suficientă. A cunoaște este a avea o *judecată adevărată*: dacă nu discernem lucrurile, dacă afirmăm despre unul ceva ce ar trebui să nu afirmăm, sau să afirmăm despre alt lucru, înseamnă că nu există nici o potrivire între „actul reflecției și senzație”⁹ și nici o potrivire între numele lucrurilor.

Dar, de fapt, nu există nici o judecată, nici adevărată nici falsă – după cum nu există nici conștiința percepției – fără ca să existe un înțeles (*logos*, spune Platon, adică rațiune discursivă, spre deosebire de *voûς* sau *νόησις*, rațiunea intuitivă) al lucrului și al afirmațiilor despre el. Prin caracterul *sine qua non* al înțelesului, cunoașterea pare a fi anterioară sau să susțină toate formele și momentele cunoașterii. Și iată că, într-un fel, suntem ca la începutul răspunsului: „nici senzația, nici opinia adevărată, nici înțelesul alăturat opiniei adevărate nu ar putea fi cunoaștere”¹⁰. Iar dacă nu știm nici ce e cunoașterea, cum putem să știm și ce cunoaștem și cum cunoaștem, în afară firește de unele opinii despre acestea? Deoarece cunoașterea (*ἐπιστήμη*) înseamnă a înțelege dincolo de aparențe și deoarece cunoașterea (întemeiată) permite depășirea atitudinii sofștilor care exprimau cu aceeași ușurință discursuri pro și contra aceluiași lucru. (La Platon, cunoașterea pare a fi un concept primitiv: nici o trăsătură sau moment al său nu este „mai primitiv”, deoarece numai împreună dau, deși nesatisfăcător, sensul conceptului de cunoaștere. Ca urmare, metoda „socratică” a definirii unei noțiuni prin întrebări și răspunsuri adecvate – adică din aproape în aproape și în mod articulat – nu duce în acest caz la o depășire a înțelegerii intuitive).

Nu este, deci, de mirare că tocmai în siajul gândirii lui Platon au apărut *scepticii*. (Urmași ai săi au fost și peripateticienii și stoicii, dar aici nu ne ocupăm de elementele comune și diferite și comune ale epistemologiei lor: menționez doar că Aristotel, fondator al școlii peripatetice, a insistat mai degrabă pe posibilitatea cunoașterii, deci a adevărului, cu toată prezumția relativității și a dificultății. De aceea, el a distins între memorie și cunoaștere, între reamintire și cunoaștere (Platon nu a făcut această distincție) și astfel a reliefat modalitățile

⁸ Platon, „Theaitetos”, Traducere de Marian Ciucă, în Platon, *Opere*, Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, 178e, p. 228.

⁹ *Ibidem*, 196c, p. 253.

¹⁰ *Ibidem*, 210b, p. 272.

„exogene”, prin învățare/educație, de cunoaștere). Primii sceptici au fost membri marcanți ai Academiei, școala lui Platon, după moartea acestuia. Acești primi sceptici au atacat ideea criteriilor în judecarea lucrurilor și, ca urmare, au susținut o poziție agnostică radicală. În cadrul acestei poziții, a apărut ideea reținerii de a mai judeca: „(Arcesilaos) a fost cel dintâi care a propovăduit abținerea de a judeca lucrurile, din cauza contradicțiilor care se ivesc în argumente”¹¹.

Scepticii din Academie au fost socotiți de către Sextus Empiricus (în jurul anilor 200) drept „o extremă” – ca să folosesc termenul lui Aristotel din *Etica Nicomahică* – alături de cealaltă a „dogmaticilor” care „spuneau că au găsit adevărul... Aristotel, Epicur, stoicii”. Aceste „extreme” au străjuit „mijlocul” scepticismului Pirronian care era al celor ce „căutau adevărul”¹² (Categorisirea lui Sextus Empiricus, sceptic târziu, este nedreaptă pentru mulți „dogmatici”). Adepții lui Pyrron din Elis, între care a fost și Sextus Empiricus, au considerat că singura atitudine rezonabilă a filosofului care vede că există judecăți adverse și despre obiectele experienței și despre obiectele mentale ar fi *suspendarea* (ἐποχή) judecății finale, de evaluare a argumentelor celor două judecăți opuse: și astfel el ar câștiga liniștea. Din punct de vedere epistemic se poate conchide că filosofia sceptică a „pus între paranteze” ideea caracterului sistemic al lumii – *kosmos*-ul sau armonia universală – și, desigur, că eventuala luare în seamă a acestei idei nu a fost continuată de aceea a greutății date în orice „judecată finală” de elemente exterioare – dar, evident, legate de – câmpului de probleme și argumente avansate până atunci. Dincolo de epistemic, se poate observa urmarea crizei societale și asupra cumpânirii gândirii și eticii cercetătorului: acestuia i se părea că singura poziție asiguratorie este retragerea din spațiul bătăliilor, iar gândirea a fost și este mereu un asemenea spațiu. După cum, tot din punct de vedere epistemic, tocmai descumpânirile *teoriei* au fost fructuoase: *după* momente de acumulare a descumpânirilor.

Mândria scepticilor a fost că ar fi depășit dogmatismul care implică acceptarea „lucrurilor imperceptibile” (în sensul de lucruri nedemonstrate senzorial), ca și dogmatismul ce acordă „validitate obiectivă și universală” judecăților¹³. Doctrina lor era asumată ca „o

¹¹ Diogenes Laertius, *ibidem*, IV, VI, I [28], p. 244.

¹² Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, © George MacDonald Ross, 1975–1999, Book I, 1., <http://web.archive.org/web/20070621153548/http://www.philosophy.leeds.ac.uk/GMR/hmp/modules/hdc0405/units/unit05/outlines.html>.

¹³ *Ibidem*, 7.

filosofie a vieții, care adoptă o metodă distinctivă de raționament și care acceptă ceea ce este dat în experiență”¹⁴. Dar asta însemna că cercetarea lor, adică raționamentele lor, nu priveau experiența, ci numai *ceea ce se spune* despre ea¹⁵. În acest fel, scepticismul a fost o școală în disciplina epistemologiei.

Suspendarea judecății era socotită drept mijlocul prin care obiectivul filosofului – de a câștiga *liniștea în materie de opinie și moderația emoției în fața inevitabilului* – era realizat¹⁶. Nu s-au păstrat toate modurile prin care se realizează, în optica scepticilor, suspendarea judecății, ci doar modul al patrulea ce determină judecățile de condiția sau dispoziția – adică starea fizică și mentală a – observatorului care percepe lucrurile.

În acesta, *ἐποχή* a avut la bază o demonstrație: aceea a caracterului *relativ* al punctelor de vedere – într-un fel vede lucrurile un om sănătos și într-altul un om bolnav, sau într-un fel sunt lucrurile considerate drept reale în starea de trezie și altfel în visele din somn, într-un fel se văd la o vârstă și altfel în alta, într-un fel se văd dacă fie subiectul fie obiectul fie ambele sunt în mișcare și altfel dacă sunt în repaus, într-un fel dacă subiectului îi sunt pe plac judecățile și într-alt fel dacă nu îi sunt pe plac, dacă subiectului îi e foame sau sete sau, dimpotrivă, este sătul, dacă este vesel sau trist, dacă are o predispoziție sau alta, dacă este curajos sau laș –¹⁷. Ca urmare, nici unei aserțiuni despre lucruri – nici chiar aserțiunilor negative ca „nu determin nimic”, sau aserțiunilor problematice, sceptice – nu i se poate conferi nici o valoare de adevăr.

Lumea scepticilor este aceea a posibilului și probabilului exprimat, deci prezent. Scepticul exprimă sau ia în seamă toate aserțiunile și teoriile, el nu le pune direct în paranteză ci doar le refuză adevărarea.

Înainte de a merge mai departe, să reținem însă o teorie foarte modernă de psihologie socială – teoria disonanței cognitive – deoarece ea se referă tot la opinii contradictorii (dar nu numai la opinii, ci și la situații, dar față de care individul trebuie să aibă o opinie sau un comportament): atunci când informațiile (opinii, situații care determină opinii diferite de cele avute de obicei) sunt disonante, oamenii nu își suspendă judecata deoarece trebuie să aleagă, ci aleg opinia care este cea mai potrivită pentru așteptările lor de a minimiza consecințele neplăcute ale alegerii lor. O variantă de disonanță este și atunci când trebuie să aleagă între alternative informaționale sensibil egale.

¹⁴ *Ibidem*, 8.

¹⁵ *Ibidem*, 10.

¹⁶ *Ibidem*, 12.

¹⁷ *Ibidem*, 14.

În general, vor alege ca mai sus¹⁸. Diferența dintre scepticii antici și această teorie este că, pe când primii au emis un punct de vedere intelectual despre doctrine și idei abstracte – în timp ce în viața practică legată de empiria simțurilor alegeau mereu și ei ceea ce li se părea cel mai adecvat –, teoria psihologică se referă mai degrabă la fenomene mai puțin savante¹⁹.

Tradiția modernă

Da, lucrurile sunt relative, dar chiar această stare provoacă mai mult pe cercetători. În primul rând, deoarece nu are nici un rost să spunem doar că lucrurile sunt relative, dacă noi nici nu le înțelegem: trebuie să știi *ce* compari pentru a ajunge la concluzia relativității.

De aceea, este important să știm și *cum* trebuie să cunoaștem, să știm pe ce ne bazăm și pe ce nu ne bazăm. Francis Bacon (1561–1626) a avansat metoda raționamentului *inductiv*: de la fapte la teorie mergând până la descoperirea legilor de funcționare a fenomenelor naturale. Dar înainte ca cercetătorul să dea curs raționamentului inductiv, el trebuie să înlăture – deci mai mult decât să nu țină seama de ele – *preconcepțiile*. A înțelege cunoașterea, a o adecva cerințelor raționale (a o face mai eficientă prin integrarea acestor cerințe), implică a pune sub semnul întrebării – din aceeași perspectivă a cerințelor raționale – chiar preconcepțiile. Acest moment de început al raționalismului modern jalonează lunga bătălie pentru zdruncinarea manierei de a transmite „adevăruri necondiționate” de către diferite (și indifereente) autorități, drept axiome nechestionabile. Totul trebuie pus sub semnul îndoielii, cum a insistat un urmaș al lui Bacon, Descartes.

Preconcepțiile devenite *prejudecăți* sunt toate cunoștințele devenite adevăruri absolute și care sunt operate ca premise pentru orice cunoaștere, înțelegere și apreciere ulterioară. Ele sunt *idola* sau „dogme goale”²⁰ la care se închină oamenii ce nu sunt învățați să abordeze rațional, deci destul de neconfortabil, lucrurile.

¹⁸ Leon Festinger, *Cognitive Dissonance*, 1962, <http://spiritof76.us/wordpress/wp-content/uploads/2012/12/COGNITIVE-DISSONANCE-with-TEXT.pdf>.

¹⁹ Deși, desigur, poate fi aplicată și aici: de exemplu, intelectualii care aderă la o poziție ideologică, o pot face fără să analizeze valoarea de adevăr a acelei ideologii, din oportunism, adică din dorința de a minimiza eventualele urmări neplăcute ale nealgerii acestei ideologii.

Oricum, teoria de psihologie socială este interesantă și deoarece nu leagă alegerile de adevărul informației (de raționalitatea situației, a urmărilor etc.)

²⁰ Francis Bacon, *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, 1620, http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm, Book I, XXIII.

Este interesantă clasificarea pe care Bacon a făcut-o idolilor legați de procesul de cunoaștere: *idola specus*, *idola tribus*, *idola fori* și *idola theatri*. Primele constau în extinderea normelor (de înțelegere și comportament, deci a valorilor) de la individul²¹ din perspectiva căreia se analizează la toate celelalte situații umane. Un asemenea demers duce la excluderea a tot ce nu se găsește în cadrul particular dat iar acesta este transformat în model universal/general. Este perspectiva individualistă și subiectivistă prin excelență. *Idola tribus* constau în transformarea intereselor umane (sau ale sistemului/comunității) în interese/adevăruri universale ale existenței și în antropomorfizarea fenomenelor. *Idola fori* sunt rezultatul sensurilor date de/în discursurile pe care le folosesc oamenii în relațiile dintre ei,²² adică de cuvintele pe care le aleg indiferent dacă sunt potrivite sau nu înțelegerii (dar sunt astfel vechilor reprezentări și înțelegeri, adică idolilor).²³ *Idola theatri* descriu tocmai faptul că oamenii sunt influențați de către sisteme și „reguli pervertite de demonstrații”²⁴ – cu alte cuvinte, de ideologii dominante explicite, inclusiv ideologii ce traduc, acoperă, selectează cunoașterea și știința –, adică preiau „sisteme” de gândire ce reprezintă „lumi create” ca niște piese de teatru²⁵.

Numai prin înlăturarea prejudecăților – deci mai mult decât punerea în paranteză căci acești idoli au valoare doar pentru istoria științelor, pentru lucrarea lor ca atare reprezintă doar o frână –, cunoașterea poate fi definită ca putere a omului asupra lucrurilor²⁶. Se lovesc, această cunoaștere și această putere, de relativitatea și a lucrurilor și a lor însele? Desigur: dar dacă inferențele noastre sunt logice, dacă merg pe firul cauzelor și dacă acest drum nu se abate nicio dată de la ceea ce îi conferă soliditate, adică de la experiență – de la mărturia simțurilor dar și de la permanenta verificare a lor, deci de la dovezi mereu re-dovedite – atunci putem stăpâni relativitatea.

Ce înseamnă această stăpânire? Doctrina care a descris-o și a legitimat-o a fost *empirismul* modern, susținător optimist al primei revoluții industriale și manifestat și dezvoltat în pozitivismul secolului al XIX-lea. Alături de empirism dar accentuând mai degrabă relația conștiinței cu cunoașterea, decât cu lumea exterioară,

²¹ *Ibidem*, XLII.

²² *Ibidem*, XLIII: „căci oamenii se asociază prin discurs.”

²³ AB – ce corespund, în ultimă instanță, și intereselor de constituire și întărire a unor concepții dominante.

²⁴ Francis Bacon, *The New Organon*, LXI.

²⁵ *Ibidem*, XLIV.

²⁶ *Ibidem*, Book I, Aphorisms, III: „cunoașterea umană și puterea umană sunt una”.

Descartes (1596–1650) a relevat premisa oricărui mers eficient al rațiunii: îndoiala metodică față de orice raționament, teorie, doctrină. Nu reținere de la judecarea lor – dimpotrivă, îndoiala metodică este o poziție activă –, nu punere a lor în paranteză: ci *raționalism*. Îndoiala metodică este doar farul care luminează „aruncarea” omului în marea gândirii, a criticii permanente a gândurilor, a construirii a noi și noi gânduri, iar filosofia este, înainte de toate, o metodologie a rațiunii umane.

Dar istoria cunoașterii cunoașterii nu este doar o scară cu trepte egal de mari și ferme. Există momente de trecere și pregătire, doar pietre pe poteci întortocheate, dar fără de care nu se poate urca mai sus. *Eseurile* lui Montaigne (1533–1592), concentrate asupra vieții și asupra comportamentului uman din punctul de vedere al individului la persoana I – din scepticism și din dorința de a-l confrunta cu lumea modernă născândă –, au conținut ca urmare și preocupări pentru obiectul și maniera cunoașterii, sugerând și metoda inductivă promovată mai târziu de Bacon și îndoiala lui Descartes. Montaigne a considerat că recunoașterea ignoranței este dovada cea mai mare a capacității de judecată, că există n judecăți contradictorii iar relativitatea poate fi înfruntată numai prin continuarea judecății, dar cu grija de a nu face rău celorlalți și de a nu forța propria persoană la excese. Și totuși, rezultatul acestei continuări nu este „știința”/”cunoașterea”: deoarece rațiunea omului poate fi detectată numai prin limbaj – „discursuri” – (cât de la modă este, nu?), iar acesta este imprecis²⁷, înseamnă că rațiunea însăși ajunge doar la adevăruri relative. Și numai dacă se apleacă asupra faptelor.

De aceea, a filosofa înseamnă a se îndoii²⁸ și a continua raționamentele: deoarece sunt despre fapte umane, cele mai pasionante și mai imprecizabile. Simpla „flexibilitate” de a ezita și a emite judecăți fluctuante nu este acceptată de Montaigne: pentru el, îndoiala este mai degrabă „o întrebare asupra posibilității uneia sau alteia”²⁹. Montaigne este, deci, nu doar un sceptic, ci și un critic ce depășește simplul scepticism.

Pe aceeași linie, de fapt pe linia baconiană, a stat și Sir Thomas Browne (1605–1682), din a cărei *Pseudodoxia Epidemica* să reținem

²⁷ Michel Eyquem de Montaigne, *Essais* (1580), Paris, PUF, Édition P. Villey et Saulnier, 1965, II, 3, p. 350: discursul și rațiunea înseamnă „niaiser et fantastiquer”, a-și pierde vremea cu nerozii și a fantaza. Sau *ibidem*, II, 12, p. 447: „rațiunile noastre și discursurile noastre umane sunt ca materia grea și sterilă”.

²⁸ *Ibidem*, II, 3, p. 350.

²⁹ Plinio Junqueira Smith, „O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne”, *Kriterion*, Revista de filosofia, Belo Horizonte, Brazil, julho a dezembro/ 2012, p. 389.

aici doar cauzele erorilor – deci ale neapropierii de adevăr a cunoștințelor –: infirmitatea comună a naturii umane, înclinarea spre erori a oamenilor, neînțelegerea, aberația sau deducția falsă, credulitatea, aderența la concepții vechi și, atenție, supinitatea³⁰. Deoarece nu doar credulitatea, ci și „ne-credulitatea” determină îndepărtarea de adevăr, un mod de manifestare a acesteia este supinitatea, adică „neglijarea cercetării mai departe, chiar despre lucruri despre care ne îndoiim: adică noi credem în loc să vedem și ne îndoiim ușor și *gratis*, decât să credem cu dificultate sau valoare”³¹. Așadar, caracterul relativ și îndoielnic al cunoștințelor este presupus: ceea ce este mai important este să controlăm rațional acest caracter.

Tradiția modernă târzie

Este aici legată de apariția fenomenologiei. Născută din nevoia de a înțelege cunoașterea dincolo de abordarea psihologică (și azi, și neuropsihologică), pur și simplu ca relație subiect-lume-cunoștințe. Ce cunoaștem, deci? Lumea, așa cum „o regălesc ca *prezentă deja* și o accept, așa cum mi se dă, așadar ca *prezentă*”³², direct și cu ajutorul cunoștințelor comune și al celor date de științe. Dar asta este o prezumție care nu e prea interesantă, deoarece este lumea dată de „atitudinea naturală față de lume”³³. Or filosofia fenomenologică și-a pus problema cunoașterii (lumii), adică să analizeze modul cum apar conștiinței lucrurile și, astfel, să „vadă” lumea din nou, mai bine. Important este că lumea (deci inclusiv eu, subiectul) așa cum o cunosc poate să nu fie exact așa cum este lumea reală: chiar dacă lumea pe care o cunosc este foarte corect reprezentată, o cunosc foarte corect și eficient din „*activitățile spontane* ale conștiinței: (ceea ce înseamnă inclusiv) privirea investigativă a cercetătorului, explicitarea și aducerea la concept realizate la nivelul descrierii, efectuarea de comparații și distincții, totalizarea și numărarea, emiterea unor premise și tragerea unor concluzii, pe scurt întreaga conștiință teoretizantă cu diferitele ei

³⁰ În limba latină, *supinitas*, *âtis* este poziția unui om culcat pe spate, unul dintre sensurile adjectivului *sūpinus*, *a*, *um* fiind nepăsător, distrat, neîngrijit.

³¹ Sir Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica: OR, ENQUIRIES INTO Very many received TENENTS And commonly presumed TRUTHS* (1646), 1672, The First Book, Chapter V On Credulity and Supinity, <http://penelope.uchicago.edu/pseudodoxia/pseudo15.html>.

³² Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere în fenomenologia pură* (1913), Traducere de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011, p. 117.

³³ *Ibidem*, p. 108.

forme și niveluri”³⁴. Iar atunci înseamnă că trebuie să înțelegem lumea și cunoașterea „într-un mod mai cuprinzător, mai sigur și mai desăvârșit...decât o pot face explorările naive ale experienței”³⁵.

Cum poate avea loc o asemenea cunoaștere? În primul rând, niciodată nu excludem prezumția realității. Ceea ce punem sub semnul întrebării nu este realitatea, ci modul cum ne apare, adică o teză despre „faptul-de-a-fi-alcătuit-în-cutare-fel’ al obiectului”³⁶ asupra căruia ne îndreptăm atenția. Iar dacă ne îndoim de acea teză, înseamnă că – cel puțin un timp, când ne îndoim conștient și nu avem date noi/argumente noi pentru schimbarea ei – are loc „o anumită suspendare (*Aufhebung*) a tezei”³⁷.

Ce este această suspendare? Nu este: 1) transformarea tezei în antiteză, 2) nu e, pur și simplu, negată, 3) nu este transformată într-o simplă supoziție, 4) nu este transformată într-o presupunere, 5) nu este transformată într-o indecizie, 6) nu este transformată într-o îndoială. Teza rămâne neschimbată, căci noi „nu introducem noi motive care să ne influențeze judecata”³⁸, dar noi „o ‘dezactivăm’, o ‘scoatem din circuit’, o ‘punem între paranteze’”³⁹.

Dar această suspendare a tezei nu este legată doar de îndoială ci, și tocmai acesta este punctul de vedere fenomenologic, poate să apară „în mod autonom” ca „formă particulară de *ἐποχή*”⁴⁰. De ce este formă particulară? Deoarece abținerea de la judecată este „compatibilă cu convingerea nezdruncinată – sau chiar imposibil de zdruncinat, în cazul unei convingeri evidente – a adevărului judecății respective”⁴¹. Așadar, nu este vorba de o suspendare a judecății ca urmare a nehotărârii noastre deoarece în fața noastră ni s-au prezentat argumente contradictorii de greutate sensibil egală, ci de o punere în paranteză (*Einklammerung*) a tezei, indiferent de cât de convingătoare, *ba chiar tocmai pentru că este convingătoare*: operație care este rezultatul voinței noastre de a înțelege chiar modul cum ne apar în conștiință tezele sau cunoștințele despre lucruri.

Așadar, punerea în paranteză – a lumii și a tezelor despre ea date, de exemplu, de științe – nu este: 1) nici negarea lumii ca atare

³⁴ *Ibidem*, p. 112.

³⁵ *Ibidem*, p. 117.

³⁶ *Ibidem*, p. 119.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 120.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 121.

⁴¹ *Ibidem*.

(o poziție a sofștilor), 2) nici simpla îndoială privind existența ei (cum au făcut unii sceptici), 3) nici eliminarea prejudecăților (linia Bacon-pozitivism), 4) nici „a face abstracție de anumite componente din cadrul unui ansamblu mai vast”⁴² sau, altfel spus, „o simplă îngrădire a judecății asupra unui anumit segment”⁴³. Dar ce este? O operație filosofică nouă, fenomenologică – a disciplinei fenomenologiei – care este absolut necesară ca „reducere” a atitudinii naturale despre lume și a lumii obținute prin această atitudine naturală, adică pentru a scoate la lumină ceea ce apare conștiinței individului, dincolo de și dezbărată de orice date pe care le are: acest „ceea ce apare” este dat tot în/prin conștiință, desigur, dar și acest „ceea ce apare” și trăirile conștiinței prin care apare lumea mai proaspătă, mai „veridică”, mai „originară”, pot fi socotite „pure”⁴⁴.

Nu este locul aici de a discuta despre fenomenologie. Este important doar să nu uităm că, pentru a înțelege lumea, deci pentru a înțelege cum îi apare conștiinței lumea, fenomenologia:

1) distinge între *obiectele*⁴⁵ *conștientizate* (de exemplu, și un obiect ireal, creație a fanteziei) și, pe de altă parte, *trăirile de conștiință* care le au ca obiect, și în acest sens adică în definirea gândirii, cugețării, conștiinței;

2) distinge între *conștiința a ceva* și, pe de altă parte, *conștiința actului* (eu gândesc că.../sunt conștientă de...);

3) consideră că sesizarea lumii are loc prin faptul conștiinței de a se orienta asupra a ceva, adică de „conștiința ‘explicită’ a unei obiectualități”⁴⁶; este vorba aici de intenționalitatea conștiinței, idee care a fost preluată și dezvoltată nu doar de fenomenologia ulterioară lui Husserl, ci și de filosofia analitică (*philosophy of mind* și *philosophy of language* ca parte a *philosophy of mind*)⁴⁷.

⁴² *Ibidem*, p. 189.

⁴³ *Ibidem*, p. 190.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 126 (doar pentru acest ultim cuvânt).

⁴⁵ Și aici și în întreaga lucrare, nu am distins între obiecte și lucruri și, desigur, nu am înțeles prin ele doar obiecte perceptibile senzorial (și evident, nu doar materiale), ci și calități, trăsături, fenomene, procese, concepte, raționamente, adică orice aspect din existență asupra căruia ne îndreptăm atenția, adică pe care îl „decupăm” un moment din puzzle-ul total.

⁴⁶ Edmund Husserl, *ibidem*, p. 134.

⁴⁷ Vezi John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983), Cambridge, Cambridge University Press, 1999: să reținem doar că intenționalitatea – faptul că stările de conștiință sunt direcționate spre obiecte din lume – nu

4) menționează că această trăire intențională care aduce în modul atenției actuale un lucru sau altul este înconjurată mereu de un „halo” de trăiri inactuale (legate nu doar de imaginea noastră despre acel lucru într-un alt timp/cadru spațio-temporal/împrejurare decât cel prezent în care ne interesează lucrul, deci în care conștiința se îndreaptă cu intenție spre el, ci și de imaginea despre „fundalul” acelui lucru, adică despre lucrurile care îl înconjoară, îl determină, îl preced sau îl urmează) asupra căruia are loc mereu, tocmai în procesul în care intenționăm să „vedem” un obiect, o „întoarcere a privirii minții”;

5) arată cum este sesizat un lucru „real”, deci diferit de conștiința ce sesizează și ce se sesizează: în timpul I, intenția asupra lucrului „dă” și conștiința și totalitatea/specificul lucrului, în timpul II – trăsăturile lucrului sunt percepute în lumina acestei intenții, deci fără a se prezenta în variațiile firești și absolut reale, în timpul III – schimbările, variațiile, ce sunt mereu în fapt percepute, sunt legate în conștiința de „amintirea”, adică de intenția lucrului, deci subordonate acestei „amintiri” sau intenții. În principiu, adică în cunoașterea nedublată de conștientizarea cunoașterii lucrului⁴⁸, timpii se suprapun: „conținutul real al trăirilor intenționale concrete, numite ‘percepții ale unui lucru’...este conștientizat ca identic și unitar”⁴⁹, chiar dacă sau cu toate că datele concrete sunt percepute „animat” – adică în variația lor temporală și spațială – ca dând „aparența”, concretețea lucrului ca „mod de a fi trăit”⁵⁰;

6) arată că toate acestea pot fi sesizate și înțelese dacă se adoptă punctul de vedere al persoanei întâi, deoarece numai acest punct de vedere este propice descrierii experiențelor umane;

7) relevă că, dacă percepția unui lucru se caracterizează „printr-o anumită *inadecvare*”⁵¹ datorită faptului că are loc mereu din diferite puncte de vedere și „conform diferitelor laturi pe care ni le oferă”⁵²,

este totuși echivalentă cu conștiința (p. 2), deoarece pot exista stări intenționale inconștiente.

⁴⁸ Este vorba nu doar de mișcările fizice cu ajutorul cărora omul își urmărește scopurile (el spune „trebuie să merg acolo”, nu „acum pun un pas înaintea primului etc.”), ci și de cunoașterea „practică”: intenția este de a cunoaște lucrul respectiv – deoarece îți trebuie în cadrul intenției de a cunoaște un sistem de lucruri în care lucrul respectiv este semnificativ, nu de a conștientiza că îl cunoști sau că îl cunoști pentru că ai mai cunoscut și altă dată/alte forme sau înfățișări ale lucrului.

⁴⁹ Edmund Husserl, *ibidem*, p. 154.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 159.

⁵¹ *Ibidem*, p. 163.

⁵² *Ibidem*, p. 158.

lucrul are un caracter *fenomenal*, adică determinat de apariția aceasta „nedesăvârșită” – ceea ce permite îndoiala, pe când percepția conștiinței (care percepe) este *immanentă* și, astfel, indubitabilă;

8) susținând că, din punct de vedere epistemologic – al cunoașterii –, conștiința este primordială, căci realitatea externă ni se prezintă prin conștiință și este, astfel, dependentă de ea, de modul în care ea cuprinde și înțelege, fenomenologia nu interpretează realitatea pe baza atitudinii naive despre percepție și experiență, ci pune în paranteză o asemenea interpretare și „efectuează acte de reflecție” asupra tezelor ce compun o asemenea interpretare, „le sesizăm pe ele însele așa cum sunt”⁵³. Realitatea este formată din „unități de sens” date de către conștiință⁵⁴.

Pe de o parte, se poate spune deci că perspectiva fenomenologică este o critică implicită – a cunoștințelor, punctelor de vedere, deci a interpretărilor sau a traducerii în idei a lumii (de fapt, singura modalitate prin care aceasta ni se arată): iar, pe de altă parte și anume potrivit obiectivului specificat al fenomenologiei, este vorba despre o descriere a cunoașterii (epistemologie) pe baza prezumției ontologice a primordialității ființei sau esenței traducătorului lumii, conștiința. Această prezumție este „o absolutizare de ordin *filosofic* a lumii”⁵⁵, nu neagă realitatea efectivă a lumii, ci susține doar că este absurd să considerăm că sensul ultim al lumii este în chiar existența ei: deoarece „lumea își are ființa”⁵⁶ (prezența semnificativă și esența) ca sens dat de conștiință.

De aceea, este posibilă punerea în paranteză (sau reducția fenomenologică) a atitudinii naturale (deci și a cunoștințelor date de științele naturii și ale spiritului, deoarece aceste științe depind de atitudinea naturală), ceea ce rămâne fiind conștiința (nu discutăm aici înțelesul și caracteristica datei ei și doar amintesc că *ea* este descrisă de către fenomenologie cu ajutorul *intuiției*: fără ca descrierea fenomenologică să facă apel „la nimic altceva decât la ceea ce ne putem aduce la evidență...plecând de la conștiință...”⁵⁷ și rămânând doar în planul ei). Intuiția este aici experiența conștiinței, și anume experiența legată de sesizarea esenței lucrurilor, adică a ideii lucrurilor, deoarece ideea sesizează mereu esența iar esența nu poate apărea în afara ideii: iar

⁵³ *Ibidem*, p. 188.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 207, 208.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 208.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 209.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 220.

fenomenologia se interesează de modul cum apar conștiinței, adică intuițiilor, cunoștințele, ideile.

Reducția fenomenologică aparține, deci, doar de disciplina fenomenologiei, este o metodă care nu se interferă și nu se află în contradicție cu nici o altă metodă a științelor și filosofiei și cu rezultatul lor: este vorba, pur și simplu, de planuri diferite de cercetare. Ea (reducția fenomenologică) constă în cercetarea *conștiinței lucrurilor* (deci și a ideilor, căci și ideile sunt lucruri) și nu confundă această conștiință a lucrurilor nici cu lucrurile ca atare, adică cu esența lor pe care o evidențiază științele, și nici cu ideile despre aceste lucruri/esențe. Cercetarea fenomenologică nu se suprapune cu psihologia, deoarece aceasta din urmă relevă tot o atitudine naturală: de aceea, este posibilă reducția de sine a fenomenologului *ca fenomenolog*, deci numai când își face cercetarea.

Punctul de vedere susținut aici despre punerea în paranteză

Să rememorăm sensurile conceptelor evidențiate în excursul istoric de mai sus.

Prima a apărut, cum era și firesc, „atitudinea naturală”: cunoștințele sunt reflectarea lucrurilor reale și, e posibil să existe o suprapunere între logos-ul minții și al lucrurilor, dar această suprapunere este relativ slabă deoarece omul nu ajunge niciodată la esența/Ideea/Forma/modelul lucrurilor. Ca urmare, atitudinea sceptică privind cunoașterea/cunoștințele este inevitabilă: căci dacă analizezi cu grijă cunoștințele/ tezele, vezi că există numeroase motive de îndoială; rămâi perplex în fața contradicțiilor și ambiguităților (αμφίβολος – ambiguu) determinate și de necuprindere și de lipsa de grijă pentru a duce mai departe raționamentul (απορία – perplexitate), ai cel puțin suspiciuni (ὑποψία – suspiciune), devii neîncredător (ἀπιστία – neîncredere), și chiar ajungi să refuzi să-ți mai spui părerea despre ele: să-ți suspenzi judecata (ἐποχή).

Suspendarea judecății „naturale” este prima formă de punere în paranteză a concepțiilor și judecăților: căci scepticii antici nu puneau la îndoială defel existența lumii la care reacționau empiric cu mult folos. Suspendarea judecății avea în vedere doar cunoștințele secundare, despre cunoștințe primare empirice, adică aveau în vedere doar interpretările acestora, doar deducțiile, doar teoriile. Iar față de acestea, ἐποχή era o poziție de retragere, de pasivitate.

Pornind de la aceeași „atitudine naturală”, primii moderni au arătat că pentru a cunoaște lucrurile cu cât mai mult temei este

necesar să înlăturăm – deci nu să le punem în paranteză, ci pur și simplu să le scoatem din universul cunoștințelor, deoarece au un rol nociv – *prejudecățile* și să mergem mereu de la fapte, adică de la experiența „naturală” a lor, directă și cu ajutorul instrumentelor, la judecăți de generalizare. Care sunt posibile și îndreptățite. Iar metoda de a le întări – deci în nici un caz de a le exclude dintre cunoștințe – este îndoiala metodică asupra raționamentelor, teoriilor: care forțează gândirea să-și revadă, să-și critice, să-și cizeleze argumentele. Poziția carteziană este activă (oricum, n-are nimic a face cu punerea în paranteză a teoriilor). În urma exercitării îndoielii metodice, *raționalitatea* cunoștințelor este mai mare. Ideile sceptice, deși existente, nu au dat niciodată tenta gândirii moderne sau, mai corect, au fost doar stimulente pentru înțelegerea gândirii și aprofundarea cunoștințelor dincolo de simpla dependență a cunoștințelor de lumea exterioară (vezi Hume și Kant).

Ca urmare, fenomenologia a discutat în cu totul alt registru decât cel „natural”. Iar ea a avansat ideea *suspendării cunoștințelor din „atitudinea naturală”*, adică ideea punerii lor în paranteză, deoarece fără această operație nu ar putea avea loc reluarea modului de formare a cunoștințelor – adică al modului în care lucrurile ne apar mai clare, deci le cunoaștem mai bine –: modul cum conștiința dă sensurile lucrurilor.

În ce privește unghiul de vedere al lucrării de față, el este, din nou, unul „natural”. De asemenea, el se deosebește cu totul de perspectiva de până acum asupra punerii în paranteză: în timp ce teoriile de mai sus au considerat această operație drept una excepțională – fie atunci când contradicțiile din tezele despre același lucru sunt prea mari atunci ambele teze sunt „puse în paranteză” (după cum se știe, conceptul nu a fost folosit înainte de Husserl), adică nu mai sunt socotite drept teze adevărate sau baze pentru demersuri ulterioare, și orice judecată asupra lor este înlăturată, fie ca specific al fenomenologiei și când vizează ansamblul judecăților naturale –, eu urmăresc să arăt că: 1) punerea în paranteză însoțește cunoașterea permanent, de la primele instrumente, conceptele, la cele sofisticate (teoriile științifice și filosofice) și 2) că există cauze epistemologice și sociologice ale acestui fenomen. Așadar, departe de a fi o teorie, o soluție găsită în cadrul unei cercetări, punerea în paranteză este un procedeu permanent și *sine qua non* cunoașterii, un procedeu atât inconștient cât și conștient. Iar relevarea sa este o contribuție la înțelegerea cunoașterii. Contribuția este evidentă doar dacă nu uităm că și fenomenologia și filosofia analitică exclud condiționarea socială din

analizele lor, pe când perspectiva de față sugerează o integrare a socialului în analiza epistemologică.

În sfârșit, discuția mea nu se referă la soluția formalismului matematic ce poate fi socotită drept o primă „punere în paranteză” a judecăților naturale ca mod de a le înlocui imprecizia. Referința mea la abordări formale este subordonată numai obiectivului de a înțelege mai bine cunoașterea.

Elemente pentru a înțelege cunoașterea

Premisele asupra cărora nu insist aici dar care trebuie reținute sunt: *interdependența* dintre cunoaștere și *acțiune*⁵⁸, de aici – caracterul *funcțional* al cunoașterii (deci abordarea mea asupra cunoașterii este funcționalistă), și caracterul *relativ* al cunoașterii, determinat inclusiv de imprecizia instrumentului ei fundamental, limbajul. Dar aceste premise nu slăbesc perspectiva raționalistă, iar în cadrul acesteia nu anulează posibilitatea adevărului.

Așadar, cunoașterea este, desigur, de un proces. El constă, este un prim adevăr intuitiv, în colectarea sau evidențierea cunoștințelor sau informațiilor. A cunoaște înseamnă a *genera* și a *folosi* cunoștințe. Orice cunoștință este o informație/o structură informațională. Dar pentru ca să avem o cunoștință, avem nevoie de câteva condiții. Pentru ca datele ce se prezintă minții să fie cunoștințe, ele trebuie: să fie *adevărate*, să fie *considerate* drept adevărate, deci să aibă *temeiuri*/să fie întemeiate⁵⁹. Aceste trei condiții au fost aici defalcate deși sunt interdependente sau, cumva, fațete ale unei singure calități. În același

⁵⁸ Dar cunoașterea este și ea activitate.

⁵⁹ Deși definițiile acestor condiții – adevăr, convingeri, temeuri – nu sunt încă unanime între epistemologi, este de reținut aici o explicație plauzibilă a întemeierii: individul are o cunoștință întemeiată dacă leagă *causal* acea cunoștință de altele și dacă poate, în ultimă instanță, să refacă mental „lanțul causal” prin care s-a ajuns la cunoștința respectivă, cf. Alvin I. Goldman, „A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, 64, no. 12, 1967, pp. 357–372.

Nefiind locul aici de a discuta în amănunțime aspectele condițiilor, după cum nu e locul de a critica perspectivele unilaterale asupra lor, e cazul să menționez doar că o imagine *integrativă* este în măsură să descrie ceea ce s-a numit „responsabilitate cognitivă”, fără de care nu există cunoștințe și la care individul ajunge folosind toate elementele pe care le are: verificare prin simțuri și dovada lumii exterioare, cunoștințele existente deja (inclusiv convingerile în adevărul unor idei), de aici evidența „intuitivă” a adevărului unor idei și convingeri, și – aș spune mai ales, deoarece nivelul superior ordonează mereu nivelurile inferioare – înțelegere *rațională* (cauzală), față de care este subordonată corectitudinea logică formală.

(Pentru conceptul de raționalitate cognitivă, Duncan Pritchard, *Epistemic Luck*, Oxford University Press, 2005, p. 181).

timp, defalcarea este necesară nu doar pentru că *generarea* cunoștințelor, gândirea, ajunge la acestea diferit/accentuează diferit cele trei fațete față de *folosirea* cunoștințelor.

De exemplu, în procesul de generare, temeiurile sunt primele: fie furnizate – și verificate, deci – de simțuri, fie furnizate de raționamente care trebuie să fie valide atât din punctul de vedere al inferenței cât și al premiselor. Temeiurile dau convingerea că datele acelea sunt informații, adică *au sens pentru om* (și numai în virtutea acestui sens sunt transmise și transmisibile). Iar din acest punct de vedere, am putea să ne hazardăm să spunem că *nu orice informație este cunoștință*. Convingerea în întemeierea, deci sensul, deci adevărul informațiilor duce la considerarea, ca o concluzie, că ele sunt adevărate.

Pe când în folosirea informațiilor, se pleacă fie de la condiția de adevăr – doar informațiile adevărate sunt socotite drept cămămizi valabile în construcția unor noi cunoștințe, mai complicate etc.⁶⁰ – fie de la condiția de convingere asupra adevărului informației (de exemplu, că Pământul se învâртеște în jurul soarelui) și doar apoi, dacă este necesar în construcție, se revăd temeiurile informației. De aceea, în practică aceste trei condiții se vădesc în moduri diferite.

Dar defalcarea este necesară și deoarece, mai ales istoric, nu toate trei condițiile au stat la baza unor cunoștințe sau teorii. De exemplu, convingerea că soarele se învâрте în jurul Pământului, deși nu se bazează pe adevăr, a întemeiat numeroase cunoștințe, de la tipare mentale (vizibile și azi în expresii ca „soarele apune”, „soarele răsare”⁶¹) la teorii astronomice și geografice. Sau, după ce a apărut teoria lui Copernic – adevărată, cum se știe – au continuat să existe convingeri în adevărul concepției lui Ptolemeu. Deci nu orice teorie adevărată duce, cel puțin imediat, la convingerea în ea – adică, mai important pentru analiza noastră asupra cunoștin-

În cercetarea condițiilor cunoașterii, Pritchard a folosit ideea – doar ideea, nu și conceptul – de punere în paranteză atunci când a argumentat că fără un temei accesibil în mod reflectiv (*reflectively accessible reason*) – prin raționamente și cunoștințe deja internalizate – nu există nici vreo convingere intuitivă justificată într-un adevăr/într-o cunoștință (altfel spus, doar convingerile externaliste nu sunt suficiente) (p. 41).

⁶⁰ De exemplu, când măsurăm ceva, sau verificăm o chitanță, considerăm drept cunoștințe adevărate că $2 \times 2 = 4$ etc. Noi folosim aceste cunoștințe adevărate pentru a ne realiza obiectivul – măsurarea etc. – adică pentru a ajunge la o nouă cunoștință.

⁶¹ George Steiner, *Real Presences*, Chicago, The University of Chicago Press, London, Faber and Faber Limited, 1989/1991, p. 3: „Metafore vacante, figuri erodate de vorbire își găsesc loc în vocabularul nostru și în gramatică”.

țelor, nu orice adevăr presupune și convingerea în acel adevăr. După cum, numai convingerea că un lucru e adevărat nu definește o cunoștință. Aspectul întemeierii, adică a temeiurilor cunoștințelor, rezultă tocmai din aceste situații: deoarece există temeiuri *ex ante* (propoziționale, demonstrate, singurele care duc la cunoștințe adevărate) și temeiuri *ex post* (doxastice, formate din convingeri/credințe), teoriile adevărate trebuie întemeiate *ex ante*; dacă, de exemplu, adepții creaționismului caută temeiuri în virtutea convingerii lor, deci „punând în paranteză” temeiurile evoluționismului demonstrat științific, ei fabrică temeiuri *ex post*.

Ce este mai important, adevărul unei cunoștințe sau convingerea că acea cunoștință este adevărată? Adevărul, desigur: deoarece numai pe baza convingerilor în (într-un fel a opiniilor, ca să reluăm distincția antică între opinie și cunoaștere) nu se pot construi noi cunoștințe *adevărate*, ci numai credințe. Iar doar credințele nu sunt eficiente în practică, adică nu se verifică în practică și ajung, prin infirmarea lor, să-și nege chiar esența: altfel spus, doar convingerea că ceva este adevărat ajunge să anuleze rostul, sensul celui dat/a acelei informații. Ca urmare, cunoașterea are un sens *tare* atunci când generează și se bazează pe cunoștințe adevărate, și un sens *slab* atunci când generează și se bazează pe convingeri/credințe. Cunoașterea presupune, deci, *sensibilitatea* față de adevăr: cel puțin la nivel formal, dacă propoziția este falsă, nu se mai constituie convingerea. Dar convingerea se constituie la un nivel mai complex decât cel formal, logic (ca demonstrație empirică, științifică, istorică). Iar sensibilitatea la adevăr este legată de prezumția tacită că adevărul nu trebuie să fie doar pentru o situație concretă, ci generalizabil.

Dacă este așa, atunci modelul de cunoaștere științifică și modelul de cunoștință științifică ne ajută să înțelegem ce e cunoașterea. Știința ne arată – dar creșterea copilului o arată de asemenea⁶², deci într-o perspectivă de epistemologie evoluționistă – că primul pas în avansarea unei teorii/cunoștințe este întemeierea: știința consideră că întemeierea este dată de regulile sistemului studiat (de exemplu, matematica), de axiomele de la care se pornește dar care sunt supuse verificării prin reguli, prin proceduri experimentale și raționale. Știința este legată, deci, de raționalitate: dar și copilul, de la cele mai fragede impresii și percepții, ajunge la cunoștințele sale deoarece ele sunt întemeiate pe percepțiile sale, repetate și verifi-

⁶² Jean Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 1936, și *La construction du réel chez l'enfant*, 1937, ambele la http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/textes/index_extraits_chrono2.php.

cate, și pe caracterul *rațional* al cunoștințelor transmise de părinți etc. Copilul este ferm convins de cunoștințele la care a ajuns, deoarece este ferm convins de inferențele pe care le-a făcut pe baza întemeierii de mai sus.

Apropierea dintre știință și copil a fost făcută aici pentru a releva că încrederea în adevărul unei teze sau a unei cunoștințe se bazează pe întemeierea *rațională* (prin dovezi empirice și logice) a acelei teze sau cunoștințe. Numai dacă există această întemeiere rațională poate copilul și pot științele să ajungă la noi cunoștințe adevărate. Și copilul și cercetătorul sunt convinși de adevărul cunoștințelor la care au acces sau pe care le vizează deoarece și numai pentru că sunt convinși de întemeierea lor.

Iar după ce au ajuns la aceste cunoștințe întemeiate, ei pot chiar să uite/să scoată din câmpul conștiinței temeiurile și să opereze cu acele cunoștințe ca temei pentru altele. Dar oricând e necesar, ei pot reitera temeiurile.

Din acest punct de vedere, în știință se pune problema raportului dintre întemeiere și dogmă. Cum nu e cazul să se meargă mereu la ultima întemeiere a unei teorii sau a părților componente ale sale, chiar la cunoștințele elementare care stau la baza părților etc., deoarece s-ar deturna obiectivul cercetării care doar folosește cunoștințele elementare, devine oare întemeierea o condiție slabă a cunoștinței științifice? Nicidecum, deoarece, cum a apărut deja, oricând se poate desfășura rațional întemeierea cunoștințelor elementare. Altfel spus, chiar dacă întemeierea unei teorii privește logica acelei teorii – și nu logica cunoștințelor elementare cu ajutorul cărora a fost construită teoria – și chiar dacă întemeierea teoriei trebuie falsificată (Popper) tocmai pentru ca să nu existe nici un argument ce ar nega adevărul teoriei, oricând poate avea loc și o falsifiere a cunoștințelor elementare. Oricum, o cunoștință, fie elementară, fie teoria respectivă, devine dogmă doar atunci când nu este considerată critic și când nu există preocuparea pentru falsifierea sa⁶³.

Cum are loc cunoașterea? La om, raportarea la lume – adaptarea, reacția, dezvoltarea – are loc la nivelul înalt, deci dincolo de instincte

⁶³ Dogma poate fi analizată desigur și din punctul de vedere al dinamicii cunoștințelor/teoriilor (Thomas Kuhn, "The Function of Dogma in Scientific Research", pp. 347–369, în A. C. Crombie (ed.), *Scientific Change* (Symposium on the History of Science, University of Oxford, 9–15 July 1961), New York and London, Basic Books and Heineman, 1963; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Chicago and London, University of Chicago Press, 1996.

și de automatism condiționat (ceea ce se întâmplă la animale), al descrierilor mentale, adică al *reprezentărilor* (despre lume, adică despre situația concretă la care trebuie să facă față omul, ca și despre reacții, proprii sau ale altora, la acest fel de situație, ca și la altele). Reprezentările sunt, altfel spus, funcționale⁶⁴ și tocmai *funcționalitatea le-a determinat calitățile*. În primul rând, ele sunt persistente⁶⁵, apoi reflectă n tipuri de situații, apoi le reflectă în funcție de nevoia momentană (și, desigur, nu numai momentană) a individului: ca urmare, reprezentările trebuie să fie *clare, sintetice* (adică să nu dea totalitatea amănuntelor legate de situație; reprezentarea nu este o fotografie minuțioasă⁶⁶) și, *focalizate* fiind, sunt *flexibile* și *dinamice* (adică să redea și complexități, atunci când individul vrea să le cunoască, și evoluția lucrurilor și ritmul acestora). Tocmai solicitările mediului și constituirea primelor reprezentări au dus la decuplarea lor de modalitatea animală automată a răspunsurilor la mediu, adică la constituirea minții care gândește prin medierea relației dintre stimul și răspuns.

Rămânând și după ce stimulii care le-au generat nu mai există pentru individul uman, descrierile mentale sunt niște *intermediari* între individ și lume: adică acesta reacționează la lume prin intermediul reprezentărilor. Mai clar, *reprezentările interacționează între ele* cu scopul de a ajuta ființa umană să reacționeze corect, adică eficient, la lume. Ceea ce înseamnă că tocmai acest scop dirijează interacțiunile reprezentărilor: de exemplu, persistența descrierilor mentale

⁶⁴ John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, pp. 4...–37..., a arătat ca intenționalitatea este o reprezentare și reprezentarea este intenționalitate, sub diferite înfățișări (acte de vorbire, percepții etc.).

Nu doar din punctul de vedere al filosofiei analitice, ci și al psihologiei, studiile din *Objects and Attention* (Cognition Special Issue), Edited by Brian J. Scholl, Cambridge, Ma., London, The MIT Press, 2002, au evidențiat constituirea obiectelor (semnificative pentru om, deci rezultate ale intenționalității conștiinței) prin focalizarea atenției asupra lor. (Obiectul depinde de atenție și atenția participă la constituirea obiectului).

În ceea ce privește noțiunea de obiect, o analiză frumoasă și folositoare este la Graham Harman, *The Quadruple Object*, Alresford, reprint, Zero Books, 2011: fizic sau nu, real sau nu, obiectul este *unificat* și „limitat la porțiunea de realitate chemată de mintea noastră” (p. 7).

⁶⁵ Persistența lor este și datorită *bazei interne* de reprezentări, deci o reprezentare nouă este legată în minte – prin consonanță sau disonanță – de ideile deja existente. Vezi Radman, p. 285.

⁶⁶ Ci ca o hartă folositoare pentru a ne ghida; vezi John L. Pollock, *How to Build a Person. A Prolegomenon*, Cambridge, Ma., London, England, The MIT Press, 1989, p. 86 (*retinotopic mapping*).

le face cumva independente de lume, adică de stimulii pe care i-ai redat, și astfel aceste descrieri pot reprezenta o „lume” în plus față de cea reală, de exemplu, lumea generalizărilor⁶⁷. „Lume” la care reacționează individul: iar deoarece între „lumea” descrierilor mentale intermediare și lumea reală nu există neapărat suprapunere – deoarece reprezentările pot fi despre situații (situațiile pot fi și mesaje, teorii, idei, argumente empirice sau nu) care sunt diferite de situațiile reale actuale – apare mai evident că oamenii pot reacționa la reprezentări ale concepțiilor, chiar opuse unor reacții de așteptat la situațiile reale. Oamenii pot crede că ei reacționează corect la lume: dar de fapt ei reacționează la reprezentări. Numele acestor reprezentări, mai ales dacă sunt articulate prin limbaj, este *ideea*. Oamenii își construiesc strategiile de acțiune (ceea ce înseamnă aici, inclusiv de gândire) nu doar în funcție de stimulii reali percepuți – frig, etc. – ci și de idei (inclusiv despre stimuli cu care individul nu se ciocnește). Adevărul (și falsul) este și el o reprezentare, legată de și integrată în altele și fără de care funcțiile lor „practice”, de intermediere individ-lume, nu se realizează.

În sens larg, conștiința⁶⁸ este procesul de mediere om-lume prin intermediul reprezentărilor (ideilor) și, cum a apărut mai sus, ideile – numeroase și aflate pe niveluri diferite de realitate/de reprezentare

⁶⁷ *Ibidem*, p. 125: „Oamenii consideră input-ul perceptual doar ca furnizând întemeieri (*reasons*) anulabile ale concluziilor lor despre mediul fizic înconjurător. Asta le permite să-și împartă generalizările în două părți... (1) generalizări despre relațiile dintre input-ul lor perceptual și stările mediului... (2) generalizări despre regularitățile în mediu care persistă independent de percepții... Epistemologic, începem prin a avea încredere în simțurile noastre... găsim că unele generalizări sunt aproximativ adevărate... (apoi) generalizări despre circumstanțele în care percepțiile sunt sigure... rezultatul este o simplificare considerabilă (care este) un impuls cognitiv spre a socoti generalizarea ca adevărată”.

⁶⁸ Să ne imaginăm cum este conștiința în fața lumii. Pentru un copil, eventual – dar conștiința este, prin natura sa, copil –, lumea apare ca un mediu plin de lumini fulgurante dar nedefinit și mobil. Luminile se definesc doar atunci când conștiința se lipește de o parte sau alta a lumii: atunci, conștiința o simte, o palpează, se minunează, iar această parte este înțeleasă. Abia în acest moment, lumina particulei respective de lume are sens. Adică este lumină, într-adevăr. Primele particule ale lumii sunt tocmai corpul nostru, senzațiile, nevoile, cât de bine ne simțim și cât ne este teamă de durere sau neplăcere. Aceste prime particule constituie primul nostru cocon ce ne înfășoară și printre firele sale de mătase întrevădem lumea din afară. Relațiile dintre noi și lume și reprezentările pe care le constituim și dezvoltăm formează al doilea cocon. Mai târziu conștiința devine conștientă de sine, iar imaginea despre propriile gânduri și capacități de a gândi devine al treilea cocon.

– sunt cele care determină și procesul de mediere și imaginile despre el. Astfel, de exemplu, idei despre moralitatea sau imoralitatea unui act pot interfera cu ideile despre eficiența aceluși act pentru individ: dacă „eficient” pentru individ este să asasineze alt om, ideea morală poate interveni și poate frâna ideea „practică”. Sau dacă ideea de a mânca ceva gustos dar contraindicat de medici poate să fie întărită de senzația de foame, ideea de a respecta prescripția medicului și eventualele cunoștințe despre sănătate, boală, regim alimentar etc. pot fi mai puternice decât reprezentarea despre potolirea foamei cu orice fel de aliment.

Cunoștințele, rezultate din cunoaștere, sunt adevărate sau false – sau mai mult sau mai puțin adevărate sau false, deoarece cunoștințele nu sunt numai despre lucruri simple din realitate – dacă este frig, trebuie să îmi iau o jachetă, etc. – adică au un sens numai în măsura în care ideile corespund cât de cât (sau corespund și doar în ultimă instanță, dacă avem în vedere de exemplu sisteme formale logice sau matematice) lumii reale. Convingerea în adevărul sau falsitatea cunoștințelor privește, deci, reprezentările/ideile: cu alte cuvinte, a defini o cunoștință ca încredere în acea cunoștință/ în caracterul ei adevărat înseamnă a revedea problemele legate de regulile de inferență, de procedurile de relaționare a reprezentărilor și, în fond, de acuratețea acestora.

Așadar, cunoașterea, un concept cu multe fațete și, de aceea, dificil de a fi definit, este un proces complex – un proces format din procese – iar cunoștințele se constituie mereu la nivelul combinațiilor din ce în ce mai numeroase și variate de descrieri mentale, concepte, imagini neclare și metafore. Cunoștințele sunt structuri de structuri de structuri, inclusiv din punctul de vedere al nivelurilor lor și ale realității. După cum, deși desigur suntem convinși (prin experiențele noastre, prin dovezile rezultate în urma lor) că lumea exterioară este reală și că noi, ca oameni dotați cu conștiință și creatori de cultură, suntem urmarea unei dinamici complexe a acestei lumi și a unei evoluții animale, esențele pe care le aflăm sau la care ajungem – în fond, ființa lucrurilor, căci ființa nu este totuna cu existența – sunt construite de noi, sunt rezultatul minții noastre. Lumea există, desigur, în afara noastră și independent de noi, dar obiectualitatea rezultată în urma intenționalității conștiinței noastre, deci ființa care are sens

Dar, în orice caz, prin intermediul experiențelor noastre care pornesc din costumul de scafandru spațial ce reprezintă conștiința unicității corpului și minții noastre are loc cunoașterea lumii.

pentru noi sunt dependente de noi. De aceea, de exemplu, ființă/esență/sens/ au pentru noi și lucruri inexistente ca Pegas sau un mit.

În sfârșit aici, caracterul istoric și relativ al cunoașterii este deja o cunoștință certă: ce concurează în egală măsură scepticismul (convingerea că este imposibilă cunoașterea) și optimismul epistemic naiv. Această cunoștință certă antrenează mereu o angoasă epistemică (*Angst*) „cu care trebuie să învățăm să trăim”⁶⁹.

Punerea în paranteză

Această operație este parte a procesului de cunoaștere și, având în vedere semnul minus sub care stă, este în același timp și o formă de negare a acestui proces. Este versantul opus cunoașterii: dar cum esența unui versant este caracterul său temporar sau, mai bine zis, legarea sa inevitabilă cu versantul opus și caracterul său provizoriu, punerea în paranteză are darul de a releva problema cunoașterii (sau de a releva problema concretă cunoscută) și, în același timp, calitatea cunoașterii – sau mai corect a adevărului reieșit mereu în cunoaștere – de a fi mișcare⁷⁰, proces. Alături de celelalte momente ale cunoașterii, punerea în paranteză furnizează și ea confort psihic/mental individului cunoscător.

Punerea în paranteză este constitutivă cunoașterii în fiecare moment al acesteia, și în cele inconștiente și în cele conștiente, deoarece în esență cunoașterea este un proces tematizat. De asemenea, punerea în paranteză se aplică și cunoștințelor deja existente – *bazei interne* – și reprezentărilor/informațiilor noi. Oricum, punerea în paranteză este proces complex, de studiat încă, și sub raportul psihologiei și sub cel al epistemologiei.

Ce înseamnă punerea în paranteză?

1) Este ea *suspendare a judecății* față de elementele puse în paranteză? Numai în sens metaforic: deoarece, cum am reținut de la sceptici, suspendarea judecății este o acțiune conștientă față de teorii/idei contradictorii, or în paranteză nu se pun numai idei contradictorii.

⁶⁹ Duncan Pritchard, „Epistemic Luck”, *Journal of Philosophical Research*, Volume 29, 2004, p. 215, <http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/documents/EpistemicLuckJPRFinal.pdf>

⁷⁰ Heidegger a arătat corect că, etimologic, conceptul grec de adevăr, ἀλήθεια, era „scoatere-din-starea-de-ascundere” a esenței sau sensului lucrurilor. Dar noi am putea reflecta asupra apropierii din punct de vedere onomatopeic, între adevăr, ἀλήθεια, și rătăcire, ἀλητεία: adevărul este nu doar rezultatul unei rătăcirii a omului prin viață (printre cunoștințe), ci este și un moment provizoriu ce se neagă, deoarece pregătește un alt adevăr.

Totuși, este oare vorba despre o suspendare a judecății? Depinde despre cel nivel vorbim: deoarece punerea în paranteză are loc și la nivelul primar, inconștient, al formării cunoștințelor ca atare (A), și la nivelul secundar, conștient, al teoriei și științei (B).

La nivelul A putem aminti o parte din procesul de constituire a cuvintelor – după cum cealaltă parte este un exemplu de proces conștient (B). Dar ambele părți presupun fie punerea în paranteză a sensurilor originare, fie punerea în paranteză a sunetelor originare și păstrarea sensului originar: nu este vorba aici de vreo „suspendare a judecății” față de aceste sensuri ci, pur și simplu, de păstrarea sau scoaterea lor din câmpul sensurilor prezente, luate în seamă de cuvântul final⁷¹.

⁷¹ Pentru cazul de păstrare, vezi de exemplu, și formarea cuvântului grec αἰών – timp, durată de viață, viață –: ὦν final este din ἐ-ὦν, sau ἐ-ὄντος la Homer, însemna viață; acest cuvânt s-a format păstrând sensul inițial dar în urma mutilării cuvântului ca atare: εἶ (generând εἶ-τι, a fi) din sanscritul *as* (*as-ti*, el este); mai târziu σ a căzut deoarece este între două vocale, iar ε a fost subliniat prin ὦν; iar mai târziu, ε a fost retras, rămânând numai ὦν, dar păstrând semnificația de existență, ființă, viață, cf. Michel Bréal, „De la forme et de la fonction des mots” (1866), în Michel Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Hachette, Paris, 1878, pp. 253–254.

Cuvintele au propria lor poveste. De exemplu, în limbajul primitiv în care nu se inventaseră încă substantivele abstracte, deci existau mai multe sinonime pentru același lucru, a fost posibil ca despre lucruri să se vorbească ca despre o persoană (semnificând unul dintre numele lucrului); de asemenea, descrierea fenomenelor naturii a avut loc, astfel, prin redarea relațiilor interumane, cu sentimentele și pasiunile respective, deci transformând fiecare metaforă (redată tocmai prin cuvântul care descria trăsături particulare ale fenomenului vizat) într-o poveste; schimbându-se limbajul, numele nu au mai fost legate de imaginea originală, și-au pierdut semnificația metaforică și au devenit simple povești/mituri, Friedrich Max Müller, „Comparative Mythology”, *Oxford Essays*, 1856.

Vezi și Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo* (1991), Traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, Prefață și note de Andrei Oișteanu, Cuvînt înainte de Lawrence E. Sullivan, Iași, Polirom, 2002, pp. 46, 47, 49–50: “tendința noastră mentală de a turna fiecare nouă experiență în vechi tipare expresive...intertextualitatea poate afecta – cel mai adesea inconștient – versiunea originală, în așa măsură încât vizionarul este convins că experiența sa se încadrează într-un model străvechi și venerabil, ilustrat de mulți alți vizionari... Intertextualitate înseamnă „transmitere”, într-un mod foarte complex. Toate experiențele precedente par să fie convergente și să influențeze profund ceea ce considerăm a fi o experiență nouă, proaspătă. Această convergență se produce îndeosebi sub pragul conștiinței și presupune o sinteză mentală a mai multor elemente, o prelucrare activă a noului eveniment, care nu este o simplă repetare a ceva din trecut. În istorie, transmiterea este de obicei considerată ca un proces în care cineva citește și recitește un text și apoi îl repetă altora, adesea deformat”; și „oamenii gîndesc, și dacă au un model pentru gîndirea lor, dau naștere la idei predictibile dintru început... ‘intertextualitatea’ este un fenomen

De asemenea, la nivelul A există procesul de *uitare*, de cele mai multe ori, involuntar: iar dacă nu putem judeca asupra unor elemente care lipsesc, are loc un fel de punere în paranteză a unor judecăți *posibile*. La acest nivel, cercetările psihologice vechi de la Platon și Aristotel au evidențiat că uitarea, naturală și căreia îi corespunde la pozitiv, memoria (μνήμη) – ce aparține părții senzitive a sufletului – sunt pasive, pe când (re-)amintirea (ἀνάμνησις) – ce aparține părții care gândește – este activă⁷². Totuși, cum s-a sesizat⁷³, există similarități între ele:

- conținutul ambelor e imaginea
- sunt conexate cu timpul, din moment ce ambele se bazează pe experiența anterioară cu obiectul
- ambele au caracter reprezentativ: imaginea trebuie să reprezinte ceva ce a fost experimentat înainte.

Dacă uitarea este involuntară și naturală – determinată de multitudinea fără număr a situațiilor și mai ales a reprezentărilor –, inclusiv a fenomenelor neplăcute și dureroase (nu discutăm aici deloc de aspectele psihologice și patologice), atunci antidotul ei, reamintirea și memoria, este de natură să contracareze punerea în paranteză a unor judecăți posibile prin arhivare. Într-adevăr, arătase Platon, reamintirea este rezultatul *legării lucrurilor*⁷⁴: „nimic nu-l împiedică pe cel ce-și reamin-

mental și se referă la 'texte' uneori scrise dar, cel mai adesea, nescrise"; și „ipoteza cognitivă asumată a acestei cărți constă în aceea că un simplu set de reguli ar genera rezultate similare în mințile oamenilor pe o perioadă de timp virtual infinită... Transmiterea cognitivă este istorică; totuși ea presupune regândirea continuă a vechilor credințe și, prin urmare, scăpări ale memoriei, eliminări și inovații continue... transmiterea cognitivă ca pe o regândire activă a tradiției, bazată pe un simplu set de reguli... Fiecare individ gândește în cadrul unei tradiții și, ca urmare, este 'gândit' de ea; în acest proces el ajunge la autocertitudinea cognitivă că orice este gândit este experimentat și că, de asemenea, orice este experimentat are un efect asupra a ceea ce este gândit. Acest complex proces de interacțiune a minților umane ne permite să percepem, în credințe pe care mulți dintre noi încă le împărtășim, rădăcini obscure, mergând până în era paleolitică și poate chiar mai în urmă, către începuturile perioadei lui *homo sapiens*".

Pentru cazul de scoatere, vezi mai degrabă cuvintele moderne (ceea ce a apărut în modelul de mai sus al intertextualității).

⁷² Vezi Aristotle, *On Memory and Reminiscence*, translated by J. I. Beare. Originally published in Ross, W. D. (Ed.) (1930). *The works of Aristotle* (vol. 3). Oxford, Clarendon Press, <http://psychclassics.yorku.ca/Aristotle/memory.htm>.

⁷³ David Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection, Text, translation, interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Leiden, Kroninklijke Brill, 2007, p. 89.

⁷⁴ Este ideea dezvoltată în epistemologia contemporană (vezi fundaționalismul, coerentismul, combinația lor). Vezi și Radham, p. 291. Aplicând teza sa despre *baza internă*, se poate spune că aceasta este re-amintirea: o activare instantanee și fără efort a potențialelor scenarii reprezentationale din minte.

tește un singur lucru – și asta numesc oameni a ști – să le descopere pe toate celelalte, dacă are curaj și nu se dă bătut în timp ce caută⁷⁵. „Nu trebuie dar să ne lăsăm convinși de argumentul sofistic...el ar face din noi niște leneși”⁷⁶. Doar legarea lucrurilor – prin rațiune, și certificate în dialog – face din simple cuvinte, sau chiar concepte, o știință, adică judecăți cu sens: „doar și presupunerile adevărate, câtă vreme rămân pe loc, sunt o treabă bună și aduc numai foloase. De obicei însă, ele nu vor să rămână mult timp pe loc, ci o iau la fugă din sufletul omului, așa încât nu au cine știe ce valoare până nu sunt legate printr-o cântărire a cauzelor...După ce sunt legate, aceste presupuneri devin cunoștințe raționale și ca atare statornice. Și de aceea este mai de preț știința decât presupunerea corectă: spre deosebire de presupunerea corectă, știința este înlănțuirea locului”⁷⁷.

Cunoașterea are loc „din sine”, adică dezvoltând raționamente asupra reprezentărilor („imaginilor” din suflet)– asta înseamnă reamintirea –, dar numai dacă aceste raționamente și cunoștințe „se pot preda”⁷⁸. Ceea ce înseamnă că, indiferent dacă este vorba de științe ale interpretării, spunem noi azi, la care recunoașterea sau reamintirea este implicită, sau de științe ale naturii și științe formale (ca matematica), unde recunoașterea este explicită, cunoașterea – ce are loc mereu reactivând reprezentări (deci cunoștințe; cât de modern sună Platon!) de către fiecare individ – este un proces colectiv, *social*⁷⁹. Reamintirea în afara relațiilor de comunicare este imposibilă⁸⁰. (Tocmai în dezvoltarea socială a apărut chiar schimbarea reprezentărilor, a percepțiilor, a atenției (opusă neatenției). Iar în ceea ce

⁷⁵ Platon, „Menon”, Traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, 81d, p. 388.

⁷⁶ *Ibidem*, 81e, p. 388.

⁷⁷ *Ibidem*, 98a, p. 410.

⁷⁸ Sublinierea mea, AB. *Ibidem*, 89c, p. 400: „...dacă este știință, se poate învăța de la altul”.

⁷⁹ François Fédiér, *Cours sur Menon*, 1997–1998, <http://parolesdesjours.free.fr/fedier-menon.pdf>, p. 224, ne-a reamintit că „Homer spune că lumea viselor este idioată față de lumea trează. Este lumea particularității pure, în timp ce ascetul – ἀσκητής, cel ce are o meserie, cel capabil de o operă de artă – este cel care trăiește într-o perspectivă de comunitate”.

⁸⁰ Platon, „Phaidon”, Traducere de Petru Creția, în Platon, *Opere*, IV, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, 73a, p. 73: „există o dovadă minunată între toate, aceea că, atunci când oamenilor li se pun întrebări, ei pot răspunde corect la orice, bineînțeles dacă întrebările au fost puse cu pricepere”. În toată această referire la Platon, nu mi s-a părut important să reiterez doctrina sa a nemuririi sufletului, ci tocmai aspectele care sugerează modernitatea autorului.

privește ultimele atitudini, între ele există un continuum, nu sunt pur și simplu niște opoziții polare)⁸¹.

Numai „punerea în paranteză”, deci, adică uitarea (Platon nu vorbește despre punerea în paranteză), este individuală⁸². Oricum, așa cum a apărut în Platon, perspectiva relativității care ar duce la suspendarea judecății este opusă chiar felului de a fi, rațional și discursiv, al oamenilor: ar face din ei niște „leneși”.

Nivelul A, spontan, natural, inconștient, despre care am punctat doar câteva aspecte este, și din punctul de vedere al psihologiei și din punctul de vedere al epistemologiei genetice, fundamental. Deoarece întreaga experiență a lumii – prin percepții, reprezentări, memorie, judecată – are la bază procesele inconștiente⁸³, chiar dacă cele conștiente le organizează/le impun direcțiile și motivațiile, valorile și procedurile.

Totuși, punerea în paranteză, inclusiv suspendarea judecății, constituie atitudini intelectuale, conștiente (B). La acest nivel, apare că toate momentele cunoașterii, deci și cel de punere în paranteză, sunt conștientizate și nu relevă ignoranță.

2) Așadar, este punerea în paranteză *ignorare* (nu ignoranță)? Doar dacă avem în vedere nivelul A, deoarece aici ignorarea este trecere sub tăcere care, repetată, duce și la ignoranța momentului în care ceva s-a pus în mod conștient sub tăcere și la destrămarea cunoașterii în fond a lucrului pus sub tăcere. Știința (și nici filosofia) nu ignoră ceea ce a/au pus în paranteză. Și pentru știință și pentru filosofie, punerea în paranteză este o trimitere a cunoștințelor respective în arhiva/istoria lor, de unde sunt rediscutate atunci când e necesar în nivelul atins deja de știință și filosofie. Sigur că o diferență între acestea două este că, pe când filosofia nu prea poate să existe fără să integreze mereu în ea dialogul cu istoria ideilor și doctrinelor, știința poate să dezvolte construcții și fără ca, cel puțin un timp, să revadă creații deja desuete. Dar nu acest aspect este important aici.

Ci faptul că, și în gândirea comună și în cea științifică, există un fenomen de punere în paranteză ca ignorare. Dacă oamenii se concentrează asupra a ceva anume – un subiect/o temă de discuție sau de cercetare⁸⁴ – atunci ei pot să nu observe fenomenele adia-

⁸¹ Vezi Jonathan Crary, *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture* (1999), Cambridge, Ma., London, The MIT Press, 2001.

⁸² Chiar dacă, așa cum știm, există și practici colective de anulare a cunoștințelor, de uitare a lor.

⁸³ Leonard Mlodinow, *Subliminal: How Your Unconscious Mind Rules Your Behavior* (2012), Vintage; Reprint edition, 2013.

⁸⁴ Sau asupra unui obiect din câmpul lor vizual/acustic.

cente și cu atât mai puțin totalitatea⁸⁵, deși de fapt „privirea” lor poate cuprinde mai mult decât obiectul asupra căruia se concentrează gândirea. Aceste fenomene sunt „puse în paranteză”, adică intră în câmpul conștiinței fie ca ideea banală a „există mereu ceva mai mult/mai complex” fie chiar ca „zgomot e fond”. Spre deosebire de „privire” care este vagă, focalizarea este „fundamentată”, adică intențională. Ca urmare, omul „vede” mai mult decât generalitatea „privirii”. Așadar, opusul unei puneri în paranteză a ambianței problemei este *concentrarea pelfocalizarea pe*. În științe, perioada formării disciplinelor, a fragmentării cunoașterii – perioadă necesară sau mai degrabă inevitabilă, dar istorică⁸⁶ – a fost caracterizată tocmai de o asemenea focalizare și, astfel, de o punere în paranteză a conexiunilor transdisciplinare. Dar: 1) fenomenul a fost conștient și 2) istoric fiind, el a presat pentru propria sa depășire: prin formarea unor noi discipline (fragmentate), prin formarea unei perspective interdisciplinare (științe de graniță) și, desigur, prin apariția perspectivei transdisciplinare – inclusiv în relația știință-filosofie.

În concluzie: ca suspendare a judecății, uitare, ignorare – punerea în paranteză este mai degrabă o *amânare* – înconștientă sau, mai degrabă, conștientă – a venirii sau re-venirii unei cunoștințe în câmpul conștiinței. Și doar în acest sens este punerea în paranteză o *negare*, adică o trecere a cunoștinței în neant: dar, cele care sunt trecute în câmpul neinteresantului, deci care sunt anulate, intră – ca să preiau conceptul lui Blaga – în mister, potențându-l și transformându-l astfel într-o sursă intermediară a cunoașterii. Scopul punerii în paranteză este *descoperirea a ceva (nou)* prin urmărirea intenționată a unor lucruri circumscrise: dacă, de exemplu, o lucrare științifică nu urmărește în realitate nimic (exceptând, desigur, consecințele sociale ale scrierii a încă unei lucrări, dar acest scop este exterior științei), atunci nici focalizarea nu este clară și nici ceea ce este trecut în paranteză nu este rodnic.

În sfârșit aici, punerea în paranteză are în vedere și adevărul, cum am arătat mai sus, și doar convingerea într-un adevăr. Uităm sau nu luăm în seamă doar adevăruri, deoarece doar ele sunt cunoștințe:

⁸⁵ Ei au o „orbire din neatenție”, Christopher Chabris, Daniel Simons, *The Invisible Gorilla: How Our Intuitions Deceive Us* (2009), New York, Crown Publishing Group, Harmony, 2011, p. 6.

⁸⁶ Vezi Ana Bazac, „Fragmentarea științelor sociale, filosofia socială și societatea cunoașterii”, în coord. Dan Gabriel Simbotin, *Unitatea științei între noutate și tradiție*, Editura Academiei Române, București, 2011, pp. 193–226.

„Eminescu a scris *O scrisoare pierdută*” nu este o propoziție adevărată și nici nu e reținută, nici pusă în paranteză. Asumarea unor puncte de vedere false (deci false ca ansamblu, nu ca propoziții, care sunt logice) înseamnă că procesul de cunoaștere este a) istoric (în cadrul cunoștințelor istorice în care a apărut punctul de vedere care, ulterior, se dovedește neadevărat, acest punct de vedere era „adevărat”), b) el presupune și convingeri și c) necesitatea descifrării temeiurilor acestor convingeri. Diferența dintre știință și non-știință este că prima are temeiuri verificate și se critică mereu, deci face „revoluții științifice”, nu operează doar cu cunoștințe „normale” (Kuhn). Sigur că putem să fim familiarizați cu o teorie, adevărată sau falsă (*knowledge by acquaintance*, B. Russell), dar în ultimă instanță, teoria face parte dintr-un ansamblu de cunoștințe (multe deja existente), ce trebuie să fie întemeiat: de aceea, fără perspectivă științifică (experiment, demonstrație, raționament logic inductiv și deductiv), cunoștința prin simplă familiarizare nu are valoare prea mare. Sau dacă noua teorie o conține pe prima pe care doar o acceptăm deoarece este în atmosfera culturală a timpului în care învățăm, știm despre prima doar că „da, ne ajută, e adevărată”, dar mai degrabă o punem în paranteză.

Ca urmare, dacă nu există corespondență între această convingere și adevăr – dacă este vorba despre o opinie și nu despre o cunoștință (validată rațional) – atunci cu atât mai mult punerea în paranteză păcălește: ea nu este fertilă, nu presează individul să judece asupra cunoștinței, iar oamenii uită că ei au pus în paranteză ceva și devin unilaterali: perspectiva holistă se dovedește a fi antidotul la această situație.

Ce punem în paranteză?

Totul. A cunoaște înseamnă a pune în paranteză.

De exemplu, cunoașterea fiind diferențiere între lucruri, punem în paranteză ceea ce am lăsat în urmă după ce am făcut discriminarea (δια-κρίνω – prin/în timpul-judecării = a distinge, a recunoaște): generalul sau genul proxim; dar uneori punem în paranteză pur și simplu un alt particular sau individual. Punem clasa din care face parte obiectul individual sau, dimpotrivă, indivizii care constituie clasa: totul cumva opus teoriei logice a claselor⁸⁷. Sau diferențiem fără

⁸⁷ Alfred Tarski, *op. cit.*, p. 64; am folosit termenul „cumva”, deoarece (pp. 65–66...) se vorbește tocmai despre apartenența elementelor la clasă și la operațiile cu clase sau cu elemente în virtutea substituiri mentale a clasei cu elementele sau a elementelor cu clasa.

să fii distins realmente toate elementele (diferite) – nu suntem atenți la nuanțe, cum se spune –, după cum, putem distinge particularități fine dar nu mai ajungem să diferențiem.

Sau punem în paranteză unele iluzii banale, altfel spus – convingeri, dar păstrăm altele⁸⁸.

Sau punem în paranteză cauzele (dovezile, raționamentele) care au stat la baza cunoștințelor pe care le socotim adevărate și luăm în seamă doar aceste cunoștințe rezultate.

Sau punem în paranteză alte cauze, mai ales cele concurente cauzei și punctului de vedere asumat, și greșim fundamental. Punând în paranteză restul cauzelor, condițiilor, implicațiilor, reducem lucrurile la o cauză/un aspect, iar această atitudine ne face incapabili să vedem întregul/sistemul: pur și simplu, modelul judecății noastre devine liniar, mecanicist.

Sau punem în paranteză aparențele, deoarece considerăm că ele înșeală: și greșim uneori.

Sau punem în paranteză generalul⁸⁹, legea, universalul, deoarece considerăm că sunt prea abstracte/vagi: și greșim de multe ori. În orice caz, știința pune în paranteză ideea că generalul pe care îl caută există în și prin particular, dar știe asta.

Sau punem în paranteză neobișnuitul, neașteptatul, incertitudinea – cu argumentul că nu ne par plauzibili: și greșim mereu. Deoarece cu cât acestea sunt mai mari, cu atât valoarea informației care le conține este mai mare. Asumându-și mai degrabă ordinea decât neprevăzutul, conștiința noastră – care cere nararea legată, temporală și într-un *pattern* ușor inteligibil a lucrurilor – se bazează mai degrabă pe modelele trecute (exemplele din acest *pattern*) și, ca urmare, înțelege greu nepredictibilul. Or, viața este mereu neobișnuită și simpla așteptare că aplicarea legilor logicii la vechiul *pattern* ar genera certitudine, deci ar duce la cunoașterea neprevăzutului, este o simplă „epistemocrație”, un vis⁹⁰.

⁸⁸ Christopher Chabris, Daniel Simons, *ibidem*.

⁸⁹ Constantin Noica, Șase maladii ale spiritului *contemporan*, București, Humanitas, 1997, a tras atenția asupra unor „maladii ontice” – care privesc raportarea omului la ființă. O asemenea maladie este *catholita*, lipsa generalului, adică a semnificațiilor transindividuale ale fapturilor individului (p. 10). După cum există și maladia refuzului (și nu a lipsei): *acatholia* este refuzul generalului (p. 12). Vezi pp. 33–51 și 133–154.

⁹⁰ Nassim Nicholas Taleb, *The Black Swan: Second Edition: The Impact of the Highly Improbable*, With a new section: „On Robustness and Fragility”, (2007), Random House, 2 edition, 2010, p. 192.

Ca urmare, punem în paranteză ideea că rezultatul cunoașterii nu este complet, iar incertitudinea are un impact uriaș⁹¹. Și de multe ori punem în paranteză ideea anticipației: și greșim amarnic. În aceeași optică, punem în paranteză termenul mediu și lung și evaluăm termenul scurt/imediat izolat de primii.

Sau punem în paranteză informația – sub cuvânt că e prea stufoasă: uneori greșim⁹². Iar dacă o asemenea atitudine are loc în știință (este greu de crezut că cercetarea științifică reală poate să o adopte), atunci rezultatul este cu totul lipsit de fiabilitate: probabilitatea falsificării este mare. În fapt, chiar o informație greșită este mai bună decât deloc, și greșim dacă o refuzăm, deoarece ea ne provoacă⁹³. Iar informația falsă poate avea grade de incertitudine.

Sau punem în paranteză faptul că există lipsă de informație și, din comoditatea obișnuinței, o înlocuim cu prejudicata, cu tradiția, cu lucrurile cunoscute: și greșim de cele mai multe ori.

Sau punem în paranteză exemplele, în fond trecutul/tradiția, căci orice exemplu este o fotografie a realității trecute: oare nu greșim? Sau

⁹¹ *Ibidem*, p. 321.

⁹² Vezi falsă informație dată de media: amănunte despre viața personală a starletelor și sportivilor, repetiția lor etc.

Dar dacă ne referim la știință, atunci merită să observăm un fenomen interesant: pe baza unor cunoștințe științifice realizate, o teorie a cercetătorilor – preluată în bună măsură în conștiința comună – a insistat asupra cauzei antropogenice a dezechilibrelor ecologice (desigur, nu este singura cauză, dar este limpede că este foarte importantă, iar urmările ei vor dura cel puțin decenii după ce va fi eventual anulată). Concluzia de principiu a unei asemenea teorii a fost politica de reducere a gazelor de seră etc. Dar, pe de o parte, politica este o chestiune de interese, iar pe de altă parte, continuarea cercetării este *sine qua non* și relevă nu doar informații noi, ci face și critica sistemelor de informații din domeniu și le poate reazeza. Astfel încât, astăzi politicile de reducere a cauzei antropogenice a dezechilibrelor ecologice sunt per ansamblu nesatisfăcătoare, adică nu răspund provocărilor date de mediul dezechilibrat, dar „pe baza insuficienței informațiilor”. Cercetarea trebuie să continue, cum spuneam, dar bunul simț popular este „ecologist”, neavând nevoie de informații noi”: care oricum nu ar anula teoria ecologică inițială (de prin anii 70 ai secolului trecut). Vezi doar Martin Khor, „Cancun Climate Conference: Some Key Issues”, *Southnews*, No. 3, November, 2010; întregul nr. 64 al *South Bulletin*, 6 July 2012, dedicat The Rio+20 Summit and its Follow Up; Patrick O'Connor, *Doha climate summit concludes without agreement on emission reductions*, 11 December 2012, <http://www.wsws.org/articles/2012/dec2012/doha-d11.shtml>; Meena Raman, „IPCC Report: Main Points & Analysis”, *Southnews*, No. 43, 2 October 2013; Meena Raman, „IPCC: How the Key Issues Were Resolved”, *Southnews*, No. 44, 2 October 2013.

⁹³ Nassim Nicholas Taleb, *The Black Swan: Second Edition: The Impact of the Highly Improbable*, p. 331.

punem în paranteză dovezile irefutabile – date de experimentele științifice sau de logică – și greșim de cele mai multe ori.

Sau punem în paranteză ideea metodei analitice – critice – și considerăm că intuițiile sunt instrumente cognitive mai bune: aceasta concepție este foarte populară, deși este greșită, sau cel puțin trebuie privită cu prudență⁹⁴.

Sau punem în paranteză contextele și doar evidențiem tendințele (fără să luăm în seamă schimbarea contextelor). După cum, în această viziune reducționistă, fie punem în paranteză variabilitatea, deci nu vedem decât tendințele, fie punem în paranteză tendințele, neobservând decât varietăți imbricate în puzzle-uri.

Sau nu ținem seama de condițiile noi în care are loc un fenomen care nu este nou dar care, tocmai datorită condițiilor noi în care are loc, capătă trăsături noi, diferite de cele anterioare.

Sau punem în paranteză interdependența și complexitatea (istorică și logică) și reducem lucrurile la o cauză sau la o soluție. De exemplu: „până nu are loc transformarea morală a oamenilor...”, „natura umană este cauza...”. Dar un asemenea reducționism duce la paralizia căutărilor de cauze și de soluții și, desigur, este cu totul greșit.

Sau punem în paranteză cauzele esențiale, în numele complexității și varietății, și greșim.

Sau punem în paranteză posibilitatea *criteriilor* în judecarea lucrurilor, înlocuim criteriile cu gusturi – care nu pot deveni criterii, nu le înlocuiesc –, deci punem în paranteză faptul că este posibilă cunoașterea certă⁹⁵. Un timp, desigur, dar relativitatea și „pluralismul” opiniilor nu trebuie să anihileze criteriile de judecare. Ca urmare, cu atât mai mult cu cât criteriile vechi sunt depășite, oamenii și cercetătorii trebuie să re-citească tezele din punctul de vedere al criteriilor noi la care au ajuns. Altfel, perspectiva dogmatică este cu atât mai puternică⁹⁶.

Sau punem în paranteză amestecul lucrurilor, ieșirea dintr-un sistem dat de cunoștințe, transdisciplinaritatea – și greșim.

Sau punem în paranteză extremele, în numele centrului, al *aurea mediocritas* – și greșim⁹⁷. Sau punem în paranteză valoarea

⁹⁴ Christopher Chabris, Daniel Simons, pp. 231, 241.

⁹⁵ Valoarea cunoașterii, dincolo de utilitatea practică, rezidă tocmai în ideea certitudinii adevărului

⁹⁶ Vezi critica dogmatismului în știință la Kuhn, la Ana Bazac, „Lucian Blaga and Thomas Kuhn: The Dogmatic Aeon and the Essential Tension”, *Noesis*, XXXVII, 2012, pp. 23–36.

⁹⁷ Nassim Nicholas Taleb a numit această atitudine de a „pune în paranteză” adică, aici, de a refuza perspectivele extreme, nonconformiste, drept „*mediocristan*” si

„sfatului negativ” – al mesajului „nu fă” (de exemplu, a nu alege un anumit mod de rezolvare) – și cerem mereu căi, strategii (de-a gata): și greșim⁹⁸.

Sau punem în paranteză distincțiile dintre lucruri, și anume dintre cantități, sau dintre calități, sau consecințele lor calitativ diferite, cu scopul de a induce relativismul în judecată: o asemenea judecată, auzită în media, susține că „a culege o floare” și poluările masive cu substanțe chimice ar avea aceleași consecințe asupra mediului.

Există, de asemenea, atitudinea de a pune în paranteză asimetria/nepotrivirea/contradicția, în numele simetriei – și greșim; sau simetria, în numele multelor nepotriviri – și greșim; sau creșterea, în numele descreșterii – și greșim, sau descreșterea, în numele creșterii – și greșim.

Oricum, este destul de evident că oamenii pun în paranteză de multe ori experiențele ce le-au relevat adevăruri: deci, ei nu prea învață din experiențe.

Ultima observație aici: ceea ce punem în paranteză (cunoștințe dar și lucruri ignorate, dar semnalate/despre care știi că există) – ca și demersul ca atare – nu constituie un dat care este pur întâmplător și individual, ci este rezultatul comportamentului cognitiv *colectiv* și, cum am văzut, înainte de toate inconștient și abia apoi conștient. Ca urmare, cunoașterea este un proces *social* și nu poate fi înțeleasă exclusiv cu mijloacele epistemologiei analitice. Acesta este și motivul pentru care am ales tema punerii în paranteză: căci în acest capitol m-am referit mai degrabă la procese cognitive conștiente, derulate și în cunoașterea savantă și în cea comună, a căror cercetare trimite și la un complex de *cauze sociale*, de *interese* și influențare și a cunoștințelor, convingerilor și întemeierilor (a priorităților din programul propriu de cunoaștere), și a operațiunilor mentale. În acest sens, punerea în paranteză este și un proces *ideologic* în care, de foarte multe ori, versantul opus, căutat indirect sau trecut sub tăcere în mod direct, este cel al *plauzibilității*⁹⁹, și nu al adevărului care convinge un număr mare de oameni.

„extremistan”, iar pe individul care își asumă o asemenea atitudine drept monstrul mediu (*average monster*). (Taleb nu a folosit termenul de punere în paranteză).

⁹⁸ O atitudine opusă este promovată de *daimonion*-ul lui Socrate sau, în același registru, de definițiile negative ale imperativului categoric kantian.

⁹⁹ Și conceptul de plauzibilitate poate fi tratat în cadru analitic neutru, dar poate fi considerat și el drept ideologic. În ambele, modul de operare al intuiției este foarte interesant.

Poziția față de știință

Motivația științei a fost, ca și a filosofiei de-altfel, nu doar curiozitatea, ci dorința de a *controla* – mental, înainte de toate – realitatea. Controlul existenței a însemnat, în esență, a *emancipa omul* din poziția pasivă și exterioară și contemplării și, culmea, propriilor sale achiziții: controlul mediului natural, viu și neînsuflețit, nu a fost decât intermedierea obiectivului emancipator. (De aceea, gânditorii s-au întrebat de ce omul se află în vechea sa situație în care și la care răspunde printr-o morală pervertită, deși civilizația modernă rezultată din știință și tehnică se vădise a fi copleșitoare¹⁰⁰). Așadar, eu nu dau termenului de *control* sensul negativ pe care i l-a dat Heidegger în Întrebare privitoare la tehnică¹⁰¹ (tehnica, venind din afara tradiției metafizicii și semnalând închiderea acesteia, facilitează un control asupra realității, în timp ce metafizica o deschide experienței umane, o face inteligibilă. Pentru Heidegger problema era că nici tehnica și nici metafizica tradițională nu (mai) erau căi fericite de relevare a Ființei, consecințele tehnicii fiind în fond consonante cu criza metafizicii tradiționale înseși). Dar aici putem pune o întrebare: nu e spațiu aici să discut relația dintre tehnică și metafizică la Heidegger și nici concepția sa despre metafizică, dar dacă tehnica este în măsură să controleze realitatea, cum de acest control nu s-a repercutat pozitiv asupra *Dasein*-ului în așa fel încât să-i permită acestuia să se apropie mai mult de Ființă? Nu cumva din cauza relațiilor existențiale – să nu le numesc sociale, Heidegger excluzând în mod absolut condiționarea socială, relațiile sociale – în care se află omul și pe care tot el le-a constituit? Răspunsul se află, deci, în condiționarea *socială* – și nu doar istorică – a tehnicii. Emanciparea omului de poziția pasivă față de realitate presupune controlul acesteia *din punctul de vedere al acestei emancipări*: dacă acest punct de vedere lipsește, atunci controlul realității prin știință și tehnică este bivalent față de om. Înțelegerea multor aspecte ale lumii coexistă cu manifestări și situații ale omului care demonstrează că acesta este surprinzător de departe în sesizarea adevărului lucrurilor și a propriului adevăr.

¹⁰⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon; en l'année 1750; sur cette question, imposée par la même Académie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, în J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, tome I, Paris, Firmin Didot frères, libraires, imprimeurs de l'Institut de France, 1866.

¹⁰¹ Martin Heidegger, „Întrebare privitoare la tehnică” (1949), în M. Heidegger, *Originea operei de artă*, Traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Univers, 1979.

Iar dacă avem în vedere legătura dintre știință și tehnică, atunci nu putem omite că numai dezvoltarea lor a permis sesizarea *analitică* – și, mai târziu, și holistă – a omului, a istoriei sale și a condițiilor sale de mediu.

Tocmai deoarece obiectivul științei este cunoașterea, adică obținerea certitudinii (prin experimente, demonstrații, falsificări), caracteristica sa este *publicitatea* făcută dovezilor și cunoștințelor: libertatea verificării lor este o condiție *sine qua non* a certitudinii. Publicitatea asigură și cunoașterea întâietății ideilor și ritmul evoluției acestora. Numai criteriile exterioare științei – politice – cer secretizarea cercetărilor sau publicitatea limitată. În sensul acesta, știința este un factor al democrației și este democratică. (Cercetarea ca atare este însă democratică doar pentru că este o acțiune colectivă. Altfel, nici cercetarea din știință și nici cea din filosofie nu e democratică: adică nu majoritatea hotărăște, ci acuratețea dovezilor științifice și a raționamentelor).

Ca activitate de cunoaștere, știința este și teorie și practică. Teoria științei – nu în sensul de teoria despre/epistemologie – este o negare a teoriei filosofice în vechia ei accepțiune de contemplant: teoria științifică este un instrument eficient al *transformării practicii*. Ca urmare, știința este un *remediu* pentru bolile realității: și dacă oamenii de știință au fost mereu în majoritate modești, adică erau conștienți de limitele și ale cercetărilor concrete și ale științei ca atare, unii interpreți ai științei – între care și filosofi – au crezut că știința ar fi un panaceu. Iar deoarece cauzele bolilor sociale nu privesc numai mijloacele care ar putea fi date pentru a bloca starea de dezechilibru social, au existat și interpreți care nu doar au depreciat știința, dar au și transformat-o în motiv al înrăutățirii simptomelor de criză societală: optimismului scientist și tehnologic i-a răspuns în oglindă tehnofobia.

În epoca avântului științific-tehnic, și știința și filosofia sunt, în principiu, deja dincolo de „puterile mitologice, simbolice, imaginare și fantasmice”¹⁰² sub care au stat și lumea și cunoașterea anterioară acestui avânt: aceste puteri sunt descompuse științific, devin simple obiecte ale științei și reflecției filosofice, dar rămân ca atare în societatea *statu quo*-ului care circumscrie cu prudență puterea științei și filosofiei.

Științele trebuie să dezvăluie și să fie operaționale, iar pentru asta trebuie să se focalizeze asupra unui subiect, făcând abstracție de rest (punând în paranteză mediul subiectului). Potrivit obiectivului său operațional, știința implică „depășirea” sa de către tehnică:

¹⁰² Kostas Axelos, *ibidem*, p. 92. (Am luat doar expresia, autorul se referă la altceva).

în sensul că tehnica o urmează, o dezvoltă și ajunge chiar să îi ofere subiecte de cercetare.

Decupându-și subiectele, știința atrage atenția asupra principiilor sale de evaluare a realității: subiectele nu sunt cunoscute, desigur, dar ele sunt *cognoscibile* cu elementele pe care le are la îndemână știința în momentul în care alege subiectele. Adică premisa de la care pleacă știința este că subiectele respective nu sunt insolubile: chiar dacă în urma experimentelor și demonstrațiilor, problemele puse nu capătă rezolvare, stadiul la care s-a ajuns este socotit drept cunoștință pozitivă pentru cercetări ulterioare ale subiectului (ce cale trebuie ocolită etc.). Dar știința nu demarează niciodată cu intenția de a rămâne exclusiv în spațiul speculațiilor, și încă despre un subiect care nu poate fi descris decât metaforic: știința presupune pregătire anterioară, inclusiv cu ajutorul filosofiei care poate folosi și metafore.

Mai departe, obiectivul acestui capitol nu este repetarea elementelor de mai sus din cunoaștere în activitatea specifică a științei, ci surprinderea atitudinii filosofice față de știință și de cunoaștere în general. Această cunoaștere în general a fost înțeleasă drept *cunoaștere a vieții*, deci ceea ce a provocat cunoașterea a fost *totalitatea*. Dar, pe de o parte, totalitatea a fost, tradițional, un concept și o preocupare a filosofiei – care, să nu uităm, este tot științifică din punctul de vedere al întemeierii *ex ante*, deci nu se bazează pe credință/convingere –, iar știința, care a apărut istoric ca știință a naturii, demonstrată și matematizată, s-a dezvoltat tocmai în acest sens, adică s-a circumscris unor aspecte sau probleme, s-a auto-delimitat: deoarece doar astfel putea genera cunoștințe adevărate.

Un timp – să spunem din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până după Primul Război Mondial – a existat, după cum se știe, un mers paralel al filosofiei și al științei. Adică, deși filosofia a fost în bună măsură o reacție la raționalismul scientist, și una și cealaltă au fost nu doar căutări în planul cunoașterii, ci și răspunsuri sociologic explicabile la înfățișarea contradictorie a societății moderne triumfătoare: avans al civilizației și culturii și, în același timp, accentuare a problemelor sociale, nedemne de un asemenea avans. Soluția științei – mersul raționalist al cercetării fragmentate din ce în ce mai minuoase – nu era doar singura posibilă în condițiile în care oamenii de știință deveneau conștienți mai degrabă de ce nu se știa încă dar era în logica lucrurilor să se știe, ei descopereau cu entuziasm legi, corelații, mecanisme, tipare, măsurabile și, deci repetabile, ci constituia și o formă sublimată a optimismului social modern: numai cu ajutorul raționalismului și empirismului științei urmau să se

depășească fenomenele sociale urâte și dureroase. Pe partea filosofiei, e interesant de remarcat că o reacție la pozitivism, adică la perspectiva triumfalistă despre științe, a fost chiar anterioară începutului de secol al XX-lea: în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Potrivit lui Emile Boutroux¹⁰³, două dintre cele trei tendințe din filosofia franceză au fost spiritualiste, critici metafizice ale rațiunii și științei ca expresii obiective ale lucrurilor, ca și căutări metafizice ale datelor experienței interioare: dacă „s-a dovedit” că raționalismul nu rezolvă nimic, înseamnă că altundeva decât în perspectiva obiectivistă se află adevărul și puterea omului. Mersul paralel al științei și filosofiei a însemnat o punere reciprocă în paranteză a semnalărilor de probleme și ieșiri.

Primul Război Mondial a fost o dovadă clară a accentuării contradicțiilor modernității, cu toate rezultatele formidabile ale științei și cu toate „alternativele” pe care le oferea filosofia: mai mult, nu era vorba doar de accentuare, ci de criză. Și atunci, o încercare a filosofiei de a depăși criza societății a fost explicita teorie că această criză nu este doar reprezentată de criza gândirii, ci este posibil să fie depășită prin depășirea crizei gândirii. Faptul că un domeniu atât de crucial al omului, gândirea, este o oglindă a întregii lui vieți (a societății) nu era și nu este greșit defel. Dar a reduce cauzele crizei sociale la criza gândirii, adică a pune în paranteză cauze din viața de zi cu zi (economice, tehnologice, sociale, politice) este nu doar inexact¹⁰⁴, dar denotă carența de a considera *totalitatea*, tocmai vina cea mare a scientismului evidențiată de Husserl¹⁰⁵. După cum, a considera criza gândirii doar ca urmare a unei turnuri accidentale și temporare (dualismul cartezian), este la fel de inexact. Oricum, în celebra sa scriere de după Marea Depresiune – dar perioada nu dădea deloc impresia „revenirii la normal” – Husserl a făcut o critică severă scientismului ce acoperise gândirea cu tendința de a măsura totul și a considera că evaluarea cantitativă ar reprezenta și adevăratul triumf al

¹⁰³ Emile Boutroux, „La philosophie en France depuis 1867”, *Revue de métaphysique et de morale* 16, 1908, pp. 683–716. Reluat în S. Doyer, R. P. Droit, P. Vermeren, (éds.), *Philosophie – France – XIXème siècle. Ecrits et opuscules*, Paris, Librairie générale française – Le livre de poche, pp. 913–960.

¹⁰⁴ Mihály Vajda, „Lukács’ and Husserl’s Critique of Science”, *Telos*, 38, Winter 1978–1979, pp. 104–118, <http://www.autodidactproject.org/other/vajda1.pdf>.

¹⁰⁵ Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filosofia* (1935), (și alte scrieri), Traducere de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Grinta, 2009; Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă* (1936), Traducere de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011. Acest din urmă volum este o dezvoltare a primului, care a fost textul unei conferințe.

gândirii și o detronare a preocupărilor de problematizare și interpretare, adică de căutare a sensului vieții.

Într-adevăr, prin această atitudine reducăționistă, scientismul a jucat chiar un rol conservator în evoluția gândirii. Să nu se înțeleagă defel că Husserl ar fi respins raționalismul și analiza științifică – adică rațională, cu argumente și dovezi logice –¹⁰⁶: nu, el a respins numai un raționalism „rău”, ce punea gândirea în poziția pasivă de a superviza dovezile obiective din natură și ce considera cunoștințele drept simple reproduceri ale naturii și, deci, opus chiar raționalismului. Filosoful a arătat că tocmai acest fel de „raționalitate unilaterală” a dus la iraționalismul vădit în „criza omului european”: căci specializarea dusea la distrugerea „oricărei imagini a întregului”, adică la neînțelegerea interdependențelor, condițiilor și consecințelor (gândirii).

Poziția lui Husserl a reprezentat și o critică a metafizicii tradiționale (poziție critică continuată de Heidegger, cum se știe, indiferent aici de căile și sensurile diferite ale celor doi): deoarece și metafizica tradițională a fost construită în același tipar naturalist naiv ca și empirismul scientist. Husserl a contrapus și obiectivismului scientist și psihologismului – care era doar o altă fațetă a primului – fenomenologia, dar nu acest aspect este de reținut aici, nici măcar mesajul de înlocuire a punerii în paranteză „naturale” cu punerea în paranteză fenomenologică, ci înțelesul pe care l-a dat fenomenologiei: de atitudine științifică în care se realizează adevărata unitate dintre interesele teoretice și cele practice, adică în care teoria servește omenirii – care trăiește potrivit intereselor practice, deci „natural” – ca nou „tip de practică, cea a criticii generale a oricărei vieți și a oricăror scopuri ale vieții, a tuturor configurațiilor și sistemelor de cultură ce rezultă chiar din viața omenirii, iar cu aceasta ea e și practica unei critici a omenirii înseși și a valorilor ce o călăuzesc, în mod expres sau tacit; și, într-un sens mai larg, este o practică chemată astfel să ridice omenirea, prin rațiunea științifică universală, la normele de adevăr ale tuturor formelor, să o transforme din temelie într-o omenire capabilă de responsabilitate de sine absolută, pe baza unei înțelegeri teoretice absolute”¹⁰⁷.

Așadar, tocmai fragmentarea științei și reducerea ei la măsurare a cantitativului a fost respinsă de filosofie și considerată drept cauză a crizei cunoașterii.

Dar *tendința* actuală de transdisciplinaritate, ca și de integrare știință-filosofie, adică ontologie (vezi fizica cuantică și cosmologia),

¹⁰⁶ După cum se știe, pentru el filosofia era o „știință riguroasă”.

¹⁰⁷ Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filosofia* (1935), (și alte scrieri), p. 30.

este în logica internă a științei și pare să vină în întâmpinarea necesității de a avea în vedere complexitatea, totalitatea. Este suficient? *Nu*. Deoarece știința este doar un sistem de cunoaștere, și doar un sistem al vieții, deci acționează și în cadrul unor constrângeri externe logicii sale. Ca urmare, ea are nevoie nu doar de ontologie, ci și de filosofie socială și epistemologie: iar acestea rămân deocamdată exterioare științei ca atare deoarece obiectul ei nu este găsirea „Adevărului tuturor adevărilor, practicilor și ideilor umane”¹⁰⁸ sau, mai puțin metaforic, a semnificațiilor tuturor adevărilor, practicilor și ideilor umane, semnificații integrate în totalitate: acesta este obiectul filosofiei, inclusiv al filosofiei sociale și epistemologie, *qua* filosofie. Iar o altă observație aici este că *o parte doar* din abordarea de filosofie socială se poate împleti cu epistemologia, ca epistemologie socială: filosofia socială transcende epistemologia socială.

Dar focalizarea pe totalitate nu e suficientă sau, altfel spus, tocmai această focalizare presupune o nouă conștiință a depășirii și a obiectivismului și a subiectivismului (psihologic), deci a depășirii fazei separării subiect obiect: este conștiința unității subiect (cercetător)-obiect, în care subiectul este *responsabil pentru obiect* dar este *responsabil și pentru ansamblul subiecților*. În sensul că nici el, ca subiect cunoscător, nici ceilalți subiecți cunoscători și cu care el împărtășește cunoașterea, nu sunt determinați de forțe oarbe din afară, „obiective”. Cât de greu se realizează acest nou tip de focalizare este evident; este o chestiune de *raporturi de putere*: „mari tensiuni interne...”, în care viața și cultura „sunt aruncate într-o stare de dezrădăcinare. Cei satisfăcuți în mod conservator în tradiție și cercurile filosofice umane se înfruntă reciproc, aceasta repercutându-se în planul forțelor politice”¹⁰⁹.

În loc de concluzii: un exemplu de punere în paranteză în viața cotidiană

Una dintre cele mai des folosite operații de gândire și cu consecințe mai mari și asupra indivizilor și asupra societății ca atare – deci și pe termen scurt și pe termen lung – este punerea în paranteză. Oamenii aplică această operație nu doar inconștient și în virtutea procesului de gândire ca atare – care cere simplificare, reducere, parcimonie în abstragere și exemplificare, și presupune uitare și rememorare, dar selectiv – ci și deoarece ei sunt învățați să gândească

¹⁰⁸ Louis Althusser, « La transformation de la philosophie » (1976), in Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 147.

¹⁰⁹ Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filosofia*, p. 36.

astfel. Nu trebuie să uităm că întregul proces de educație și formare socială, deci nu numai în școală, poartă amprenta relațiilor structurale de putere dintr-o societate. Punerea în paranteză devine un tipar mental al judecăților despre societate și poate juca un rol atât de conservator – adică poate frâna atât de mult judecata logică și argumentarea rațională – încât devine o armă a celor care doresc ca judecata logică și argumentarea rațională a oamenilor să fie viciate și, deci, ineficiente: iar pe de altă parte, oamenii care practică această gândire socială viciată acționează în sensul agravării auto-alienării lor.

Înainte de a da exemplul promis, să reținem încă o dată mesajul lui Husserl: că tiparul mental al punerii în paranteză este mai puternic în perioadele de criză societală. Acum științele ideologice, ca economia¹¹⁰, ca, de-altfel, și comportamentul general al media, sunt subordonate directivei ideologice (informale, desigur) de a pune în paranteză regularitățile evidențiate empiric, și anume cauzele, forțele generatoare și consecințele politicilor. Rezultatul este o încălcare a raționalității deciziilor, dacă prin această raționalitate înțelegem corespondența dintre politici și consecințele lor pe termen scurt și lung asupra ansamblului populației.

Exemplul este problema exploatării aurului cu cianuri (Roșia Montană, dar nu numai). Poziția Academiei Române¹¹¹, dar și a Institutului Român de Geologie (ca și a numeroși specialiști din cele mai diverse domenii) a dat argumente imbatabile împotriva proiectului guvernului. Mai mult, această poziție nu a pus în paranteză nici una dintre „argumentele” susținătorilor proiectului ci, dimpotrivă, le-a luat în considerare și le-a infirmat. Nu e locul aici de a discuta politici, dar e cazul să se spună că susținătorii proiectului nu au răspuns niciodată argumentelor Academiei și specialiștilor: le-au pus în paranteză, opunându-le forța politică.

Așadar, nu numai procesul educativ, ci și cel de cunoaștere este încadrat și influențat de relațiile de putere. Ca urmare, nici cele mai sofisticate abordări epistemologice nu sunt neutre și nu au loc într-un spațiu neutru ideal: decât, desigur, dacă pun în paranteză conexiunile cu abordări externe lor.

¹¹⁰ Taleb, *op. cit.*, p. 312.

¹¹¹ *Analiza Academiei Române privind Proiectul de exploatare minieră de la Roșia Montană – Riscuri privind mediul și dezvoltarea durabilă a zonei*, (19.06.2013), <http://www.acad.ro/forumuri/doc2013/d0619-ProiectulRosiaMontana-AnalizaAR.pdf>.

Bibliografie

- [1] Althusser, Louis, « La transformation de la philosophie » (1976), in Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994
- [2] Analiza Academiei Române privind Proiectul de exploatare minieră de la Roșia Montană – Riscuri privind mediul și dezvoltarea durabilă a zonei, (19.06.2013), <http://www.acad.ro/forumuri/doc2013/d0619-ProiectulRosiaMontana-AnalizaAR.pdf>
- [3] Aristotle, *On Memory and Reminiscence*, translated by J. I. Beare Originally published in Ross, W. D. (Ed.) (1930). *The works of Aristotle* (vol. 3). Oxford, Clarendon Press, <http://psychclassics.yorku.ca/Aristotle/memory.htm>
- [4] Axelos, Kostas, *Horizons du monde*, Paris, Minuit, 1974
- [5] Bacon, Francis, *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, 1620, http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm
- [6] Bazac, Ana, „Fragmentarea științelor sociale, filosofia socială și societatea cunoașterii”, în coord. Dan Gabriel Simbotin, *Unitatea științei între noutate și tradiție*, Editura Academiei Române, București, 2011, pp. 193–226
- [7] Bazac, Ana, “Lucian Blaga and Thomas Kuhn: The Dogmatic Aeon and the Essential Tension”, în *Noesis*, XXXVII, 2012, pp. 23–36
- [8] Bloch, David, *Aristotle on Memory and Recollection, Text, translation, interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Leiden, Kroninklijke Brill, 2007
- [9] Boutroux, Emile, „La philosophie en France depuis 1867”, *Revue de métaphysique et de morale* 16, 1908, pp. 683–716. Reluat în S. Doyer, R. P.Droit, P.Vermeren, (éds.), *Philosophie – France – XIXème siècle. Ecrits et opuscles*, Paris, Librairie générale française – Le livre de poche, pp. 913–960
- [10] Bréal, Michel, „De la forme et de la fonction des mots” (1866), în Michel Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Hachette, Paris, 1878
- [11] Browne, Sir Thomas, *Pseudodoxia Epidemica: OR, ENQUIRIES INTO Very many received TENENTS And commonly presumed TRUTHS* (1646), 1672, The First Book, Chapter V On Credulity and Supinuity, <http://penelope.uchicago.edu/pseudodoxia/pseudo15.html>
- [12] Chabris, Christopher, Daniel Simons, *The Invisible Gorilla: How Our Intuitions Deceive Us* (2009), New York, Crown Publishing Group, Harmony, 2011
- [13] Crary, Jonathan, *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture* (1999), Cambridge, Ma., London, The MIT Press, 2001
- [14] Culianu, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo* (1991), Traducere de Gabriela și Andrei Oişteanu, Prefață și note de Andrei Oişteanu, Cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan, Editura Polirom, Iași, 2002.
- [15] Diogenes Laertius, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), Traducere din limba greacă de C. I. Balmuș, Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Editura Academiei RPR, București, 1963
- [16] Fédier, François, *Cours sur Menon*, 1997–1998, <http://parolesdesjours.free.fr/fediermenon.pdf>
- [17] Festinger, Leon, *Cognitive Dissonance*, 1962, <http://spiritof76.us/wordpress/wp-content/uploads/2012/12/COGNITIVE-DISSONANCE-with-TEXT.pdf>
- [18] Goldman, Alvin I., “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, 64, no. 12, 1967, pp. 357–372
- [19] Harman, Graham, *The Quadruple Object*, Alresford, reprint, Zero Books, 2011

- [20] Heidegger, Martin, „Întrebare privitoare la tehnică” (1949), în M. Heidegger, *Originea operei de artă*, Traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Univers, 1979
- [21] Husserl, Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere în fenomenologia pură* (1913), Traducere de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011
- [22] Husserl, Edmund, *Criza umanității europene și filosofia* (1935), (și alte scrieri), Traducere de Alexandru Boboc, Grinta, Cluj-Napoca, 2009
- [23] Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială* (1936), Traducere de Christian Ferencz-Flatz, Editura Humanitas, București, 2011.
- [24] Khor, Martin, „Cancun Climate Conference: Some Key Issues”, *Southnews*, No. 3, November, 2010
- [25] Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Chicago and London, University of Chicago Press, 1996
- [26] Kuhn, Thomas, “The Function of Dogma in Scientific Research”, pp. 347–369, în A. C. Crombie (ed.), *Scientific Change* (Symposium on the History of Science, University of Oxford, 9–15 July 1961), New York and London, Basic Books and Heineman, 1963
- [27] Mlodinow, Leonard, *Subliminal: How Your Unconscious Mind Rules Your Behavior* (2012), Vintage; Reprint edition, 2013
- [28] Montaigne, Michel Eyquem de, *Essais* (1580), Paris, PUF, Édition P. Villey et Saulnier, 1965
- [29] Müller, Friedrich Max, “Comparative Mythology”, *Oxford Essays*, 1856
- [30] Noica, Constantin, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Humanitas, București, 1997.
- [31] O'Connor, Patrick, *Doha climate summit concludes without agreement on emission reductions*, 11 December 2012, <http://www.wsws.org/articles/2012/dec2012/doha-d11.shtml>
- [32] Piaget, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 1936, și *La construction du réel chez l'enfant*, 1937, ambele la http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/textes/index_extraits_chrono2.php
- [33] Platon, „Menon”, Traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
- [34] Platon, „Phaidon”, Traducere de Petru Creția, în Platon, *Opere*, IV, Ediție îngrijită de Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- [35] Platon, „Theaitetos”, Traducere de Marian Ciucă, în Platon, *Opere*, Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- [36] Radman, Zdravko, „The Background: An Embodied Reason of Coping in the World/ El transondo: una razón encarnada para habérselas con el mundo”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I (2013): *Razón y vida*, pp. 281–296, http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.04_l/pdf/14_Radman.pdf
- [37] Pollock, John L., *How to Build a Person. A Prolegomenon*, Cambridge, Ma., London, England, The MIT Press, 1989
- [38] Pritchard, Duncan, „Epistemic Luck”, *Journal of Philosophical Research*, Volume 29, 2004, p. 215, <http://www.philosophy.ed.ac.uk/people/documents/EpistemicLuckJPRFinal.pdf>
- [39] Pritchard, Duncan, *Epistemic Luck*, Oxford University Press, 2005
- [40] Raman, Meena, „IPCC Report: Main Points & Analysis”, *Southnews*, No. 43, 2 October 2013

- [41] Raman, Meena, „iPCC: How the Key Issues Were Resolved”, *Southnews*, No. 44, 2 October 2013
- [42] Rousseau, Jean-Jacques, *Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon; en l'année 1750; sur cette question, imposée par la même Académie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, tome I, Paris, Firmin Didot frères, libraires, imprimeurs de l'Institut de France, 1866
- [43] Scholl, Brian J., (ed.), *Objects and Attention* (Cognition Special Issue), Cambridge, Ma., London, The MIT Press, 2002
- [44] Searle, John R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983), Cambridge, Cambridge University Press, 1999
- [45] Soames, Scott, „Truth and Meaning – In Perspective”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXXII, 2008, pp. 1–19, http://www-bcf.usc.edu/~soames/sel_pub/Truth_and_Meaning.pdf
- [46] Soames, Scott, *Analytic Philosophy in America and Other Historical and Contemporary Essays*, Princeton University Press, 2010, Chapter 3: Language, Meaning, and Information: A Case Study on the Path from Philosophy to Science, <http://www-bcf.usc.edu/~soames/Chapters/APA%20Chapter%203.pdf>
- [47] Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, © George MacDonald Ross, 1975–1999, Book I, 1., <http://web.archive.org/web/20070621153548/http://www.philosophy.leeds.ac.uk/GMR/hmp/modules/hdc0405/units/unit05/outlines.html>
- [48] Smith, Plinio Junqueira, „O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne”, *Kriterion*, Revista de filosofia, Belo Horiyonte, Brazil, julho a dezembro/ 2012, pp. 375–395
- [49] Steiner, George, *Real Presences*, Chicago, The University of Chicago Press, London, Faber and Faber Limited, 1989/1991
- [50] Taleb, Nassim Nicholas, *The Black Swan: Second Edition: The Impact of the Highly Improbable*, With a new section: “On Robustness and Fragility”, (2007), Random House, 2 edition, 2010
- [51] Tarski, Alfred, *Introduction to Logic and the Methodology of the Deductive Sciences* (1941), Fourth Edition, Edited by Jan Tarski, New York, Oxford, Oxford University Press, 1994, <http://alexandrianlibers.files.wordpress.com/2009/10/20377572-tarski-introduction-to-logic-and-to-the-methodology-of-the-deductive-sciences-4ed-oup-1994-1-copy.pdf>
- [52] Vajda, Mihály, “Lukács’ and Husserl’s Critique of Science”, *Telos*, 38, Winter 1978–1979, pp. 104–118, <http://www.autodidactproject.org/other/vajda1.pdf>