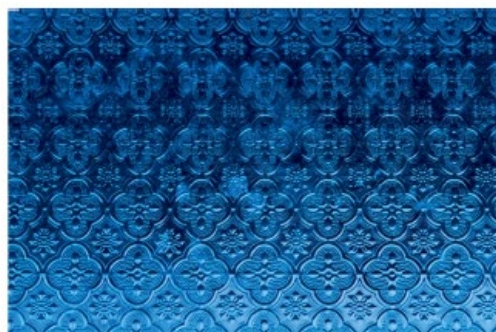


Adrian Miroiu

ISPITA IDEALULUI

Despre
lumile perfecte
și
cele fezabile



ISPITA IDEALULUI

Despre lumile perfecte și cele fezabile

Adrian Miroiu

Ispita idealului. Despre lumile perfecte și cele fezabile

Copyright Adrian Miroiu

Copyright 2019 Tritonic Books pentru prezenta ediție.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

MIROIU, ADRIAN

Ispita idealului. Despre lumile perfecte și cele fezabile /

Adrian Miroiu

Tritonic Books, București 2019

ISBN 978-606-749-424-2

Editor: Bogdan Hrib

Coperta: Alexandra Bardan

Tiparul realizat în România

Orice reproducere, totală sau parțială a acestei lucrări, fără acordul scris al editorului este strict interzisă și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

Adrian Miroiu

ISPITA IDEALULUI

Despre lumile perfecte și cele fezabile



Editura Tritonic
București 2019

Cuprins

Introducere	9
PARTEA I. Ilustrații	
Capitolul I. Logica experimentelor mintale	17
1. Contrafactualii, mai întâi	17
2. Exemple de experimente mintale	36
3. Metoda experimentelor mintale	56
Capitolul II. Experimente mintale moral-politice în gândirea românească	62
1. Puterea exemplului	66
2. Călătorii de învățământ și pregătire	76
3. Carnetele de cecuri	91
4. O alegere constituțională	112
PARTEA a II-a. Conceptualizări	
Capitolul III. Două feluri de idealizări	163
1. Idealizare, adevăr și falsitate	163
2. Strategia liniară	174
3. Strategia structurală	185
Capitolul IV. În contra stărilor ideale	197
1. Nevoia de o stare ideală	201
2. Rolul cognitiv al stărilor ideale	205
3. Starea de referință	210
4. Statutul metodologic al stărilor ideale	226
5. Despre ceea ce e fezabil	237
Concluzii	260
Referințe bibliografice	267

Dzicem că de ar hi cutare și cutare,
acmu ar hi într-altă chip. Iară nu suntă
vremile supt cârma omului, ce bietul
om supt vremi.

Miron Costin

INTRODUCERE

Acum treizeci de ani, în 1989, am scris o carte pe care am publicat-o apoi cu titlul *Argumentul ontologic* (Miroiu: 2001). Nemulțumit de cele cinci probe a posteriori pentru existența lui Dumnezeu ale lui Thoma d'Aquino, mă aplecasem asupra celei a priori, a lui Anselm din Canterbury: ea pretindea că doar prin investigarea conceptelor noastre, fără a mai trebui să ne uităm și la felul în care este lumea, putem dovedi că Dumnezeu există. Am alcătuit un tom voluminos, făcând ceea ce se numește filosofie de fotoliu. Concluzia la care am ajuns nu era simplă, nu consta pur și simplu în susținerea că argumentul așa-numit ontologic e valid sau nu (și, ca urmare, nu ajungeam nici la afirmația că Dumnezeu există, nici la cea că nu există). Semnificația argumentului ontologic este mai adâncă. Mai degrabă, conchideam eu, investigarea lui produce o sentință de felul: pentru a fi valid, argumentul trebuie reconstruit admitând că vizează o entitate cu trăsături speciale, pe care eu le-am numit "reflexive" (vezi și Miroiu 2017a, cap. 4). El poate fi reconstruit ca valid dacă înțelegem divinitatea ca Dumnezeu întrupat (deci dacă îl luăm ca punct focal al argumentării pe Iisus Hristos). Pe de altă parte, studiul din fotoliu al unei teme ca existența lui Dumnezeu nu constă exclusiv în clarificarea conceptelor noastre. Căci prin astfel de clarificări putem apoi să ne îndreptăm și către alte subiecte și să le reconstruim în modalități mai proapspete.

În cartea de față fac iarăși uz de stilul filosofic de a argumenta din fotoliu. Căci, alături de argumentul ontologic,

experimentele mintale sunt exemplare pentru acest mod de a filosofa. Nu voi susține că experimentele mintale sunt suficiente pentru a stabili anumite concluzii, de exemplu pentru a întemeia o judecată morală; dar cred că ele pot avea un rol aici, prin indicarea fie a unor premise, fie a unor forme speciale de argumentare (Mackie 1977, p. 38). Nu voi susține nici că filosofii au un statut special în formularea unor astfel de construcții conceptuale. Ei nu fac ceva cu totul deosebit de oamenii de știință, fie ei din științele naturii, fie din cele sociale. Căci la baza experimentelor mintale sunt abilități cognitive generale, la care apelăm în multe alte cazuri. Capacitatea de a folosi contrafactualii e una dintre acestea (Williamson 2005). Cum putem folosi experimentele mintale în cercetările noastre (în particular, în cele filosofice) – iată una dintre mizele acestei cărți.

Cartea are două părți. În prima introduc ideile de contrafactual și de experimente mintale. Voi păstra la un minimum considerațiile de natură mai generală, mai abstractă. Scopul meu nu e acela de a analiza aceste idei, ci de a pregăti analizele din a doua parte. De aceea, cel mai important va fi să indic trăsăturile structurale ale unui experiment mintal. Voi face acest lucru în special prin apelul la exemple.

În capitolul 1 voi începe cu exemple de contrafactuali. Apoi, trecând repede peste experimentele mintale din științele naturii, mă voi concentra pe cele care privesc viața socială. Dar și aici voi fi zgârcit. Cu prețul dezamăgirii cititorului, din exuberanta diversitate a experimentelor mintale discutate azi în științele sociale și în filosofia moral-politică, mă voi opri la doar câteva exemple, dintre cele

clasice. Exemplele date îmi vor permite să fac câteva comentarii mai generale, atât cu privire la contrafactuali, cât și cu privire la natura, structura și rolul experimentelor mintale.

Deși nu sunt în întregime în acord cu poziția lui Kuhn (1982), ea cred că rezumă bine locul pe care îl putem acorda experimentelor mintale în cercetarea științifică sau filosofică¹: după Kuhn, prin experimentele mintale noi învățăm ceva nu numai despre conceptele noastre, ci și despre lume. “Rezultatele experimentelor mintale pot fi aceleași cu cele ale revoluțiilor științifice: ele pot permite cercetătorului să folosească ca parte integrantă a cunoașterii sale ceea ce această cunoaștere facuse sa-i fie mai înainte inaccesibil. Acesta este sensul în care ele schimbă cunoașterea lui despre lume” (p. 305).

În capitolul 2 voi schimba oarecum modul de a argumenta. Acest capitol poate fi privit ca un interludiu, căci cele discutate în el vor fi apoi puțin utilizate. Voi prezenta câteva experimente mintale care au fost formulate de autori români. Ele îmi par nu doar interesante ca exemplificări, între multe altele posibile, ale unor idei mai generale. Îmi par esențiale pentru cei care trăim în această țară, în cultura și limba ei, pentru cei care predăm cursuri unor studenți români. Mai mult, sper că unele dintre aceste reconstrucții ale textelor asupra cărora m-am aplecat spun lucruri noi despre autorii acestora (de exemplu, despre preocupările de etică ale

¹ Las deschisă tema distincției dintre cele două; în ce mă privește, sunt sceptic că putem trasa o linie fermă despărțitoare între știință și filosofie.

lui I. Slavici), confirmă semnificația teoretică a perspectivelor formulate de unii autori (marxistul C. Dobrogeanu-Gherea), dezvăluie o față prea puțin cunoscută ori analizată a altora (îl am în vedere pe C. Noica), în sfârșit ne provoacă să iluminăm o teorie politică extrem de originală – iar aici mă refer la cea pe care o putem discerne în *Țiganiada* lui I. Budai-Deleanu.

Partea a doua a cărții ia ca presupunere folosirea metodei experimentelor mintale în unele constructe filosofice. Capitolul 3 ia în discuție conceptul de idealizare și indică premisele epistemologice și metodologice care sunt în joc. Contribuția pe care o aduc paginile capitolului este distincția între două feluri de idealizări: liniară și structurală. Mă voi opri mai pe larg asupra celei de-a doua forme de idealizare (pe care o exemplific prin felul în care tratează Rawls în experimentul lui mental al poziției originare proprietatea persoanelor de a fi rezonabile, de a avea un simț al dreptății) și voi argumenta pe de o parte că ea conduce la postularea unor stări de lucruri distincte prin natura lor de cele pe care le putem găsi în lumea reală sau în care aceasta ar putea să devină și, pe de altă parte, că din acest motiv nu avem abordări satisfăcătoare ale felului în care pot fi corelate cele două tipuri de stări de lucruri, în particular ale celui în care putem trece de la o stare postulată la una reală.

Capitolul 4 se apleacă pe larg asupra stării de lucruri postulate. Abordarea standard constă în a o descrie ca o stare de lucruri ideală (o cetate perfectă, o societate caracterizată prin dreptatea ideală etc.); mai mult, această strategie argumentativă este atât de adânc încorporată în felul în care suntem dispuși să vedem lumea încât ea ne apare ca evident corectă. În acest capitol aduc în discuție o baterie de

argumente împotriva apelului la un astfel de ideal ca instrument de evaluare a stărilor de lucruri reale². În locul acestei metode a idealului sugerez o metodă comparativă; în locul admiterii ca principiu explicativ a stărilor ideale, înțelese ca entități de sine stătătoare, propun tratarea lor ca reguli de evaluare (deci susțin înlocuirea unei abordări ontologice cu una metodologică).

Cum ar arăta atunci o cercetare care se abține de la a postula idealuri în raport cu care facem evaluări, în particular judecăți de natură morală? Paragraful final al cărții, în care sunt notate câteva concluzii, arată că zgârcenia ontologică relativă la idealuri nu doar că nu este deficitară, ci are virtuți importante. Căci, mai întâi, ea ne cere să ne îndreptăm atenția nu către metoda simplificării, ci mai curând către cea a căutării în lume a unor itemi care servesc cu brio scopurilor noastre de a cunoaște. În domeniul moralei, apelul nu la principii abstracte, ci la situații concrete sau chiar la persoane concrete – precum de pildă înțeleptul practic al lui Aristotel – ne poate ghida cel puțin satisfăcător în formularea unor judecăți morale corecte și eficiente. Mai în general, nu ispita idealului abstract, ci căutarea contextuală a acelor obiecte sau fenomene care fac parte din realitatea pe care o cercetăm și care reușesc să dea seamă, să explice acea realitate va reprezenta genul de cercetare care cred că merită să fie stimulat.

² Această perspectivă filosofică este descrisă pe larg și într-un sens mai general în Miroiu (2017a).

Sper ca aceste concluzii să fie îndeajuns de clare pentru a corect înțelege, dar și îndeajuns de puternice pentru a merita să fie urmărite.

AM, septembrie 2019

PARTEA I. Ilustrări

Capitolul I. LOGICA EXPERIMENTELOR MINTALE

Experimentele mintale fac uz, în chip esențial, de construcții contrafactice. De aceea voi începe prin a introduce acest concept. Apoi, mai pe larg, îl voi discuta pe cel de experiment mintal. Voi proceda în fiecare din cele două cazuri în felul următor: voi porni nu la o caracterizare abstractă, ci de la câteva exemple alese cu grijă – puține, dar relevante. Căci exemplul este poarta atât către o mai bună înțelegere, cât și către eliminarea erorilor. Abia apoi vor face comentarii cu un caracter mai general. Exemple de contrafactuali și de experimente mintale vor fi date și în alte părți ale acestei cărți. Capitolul II, în particular, va fi dedicat reconstrucției ca experimente mintale a unor texte importante din cultura română.

1. Contrafactualii, mai întâi

În viața de zi cu zi facem uz adesea de expresii condiționale. Zic: dacă plouă, îmi iau umbrela. Dar azi a plouat, iar nu eu mi-am luat umbrela, fiindcă nu m-am uitat la buletinul meteorologic și nu am știut că va ploua. Îmi zic atunci: dacă aș fi știut că va ploua, mi-aș fi luat umbrela. Prin această formulare am exprimat un contrafactual³ (adică o

³ Poziția mea filosofică, pe care am expus-o în Miroiu (2001), este aceea că enunțurile contrafactice (și, în general, cele “modale”) sunt esențiale în analiza unor teme filosofice majore; că apelul la expresii formulate la modul indicativ este adesea înșelător și ne duce pe

propoziție care admite ceva în răspărul a ceea ce se întâmplă de fapt). El presupune câteva lucruri. Mai întâi, presupune ignoranța mea în ce privește vremea de azi; la care se adaugă faptul că a plouat și, de asemenea, faptul că nu mi-am luat umbrela atunci când am plecat azi dimineață de acasă. Contrafactualul constă în a admite ca premisă opusul uneia din aceste premise: anume, să zicem că aş fi știut cum va fi vremea azi. Atunci, admitând în continuare toate celelalte premise, lumea mea ar fi fost altfel: una în care aş fi avut la mine umbrela.

Tot pentru a indica structura contrafactualilor, să luăm și un alt exemplu. El privește un episod din istoria Romei (vezi de pildă Rescher: 2007, pp. 182 – 183):

Dacă Cezar nu ar fi trecut Rubiconul împotriva Republicii romane, aceasta ar fi existat încă mult timp.

Acest contrafactual se bazează pe câteva fapte pe care le admitem ca reale: (1) revoltându-se împotriva Republicii romane, Cezar a trecut Rubiconul; (2) revolta lui Cezar a destabilizat Republica și aceasta nu a mai rezistat mult timp; (3) în Republica Romană nu erau alte condiții care să o facă să nu mai existe. Această ultimă propoziție are un rol esențial: căci contrafactualul are sens numai dacă restrângem dramatic diferențele dintre ceea ce s-a întâmplat de fapt

drumuri greșite (exemplul meu favorit este acela al propozițiilor care afirmă existența a ceva). De aceea, cred că trebuie să plecăm de la expresii mai complicate, construite în forma unor condiționali, în particular a unor contrafactuali, pentru a infera apoi concluzii filosofice.

(conform propoziției (1)) și ceea ce s-ar fi putut întâmpla dacă lucrurile ar fi stat altfel. Contrafactualul cere să luăm ca adevărată propoziția non-(1). Atunci, prin (2), Republica romană nu ar fi fost destabilizată; iar prin (3) ea ar fi continuat să existe mult timp.

a) Exemple de contrafactuali

Mai jos prezint câțiva contrafactuali. Dau aceste exemple pentru a face mai intuitive comentariile din următoarea secțiune. Am ales să folosesc și câteva texte care includ contrafactuali privitori la evenimente din istoria noastră. În câteva cazuri am făcut mici comentarii. Uneori este nu doar plăcut, ci și instructiv să citim astfel de scrieri din perspectiva teoretică pe care o preferăm.

i) Nasul Cleopatrei

Celebrul exemplu de contrafactual al lui Pascal e formulat într-un context în care el susține că evenimente foarte importante au cauze extrem de greu de definit și de înțeles: “Cine vrea să cunoască deplin vanitatea omului nu are decât să cerceteze cauzele și efectele iubirii. Cauza e *un nu știu ce* (Corneille), iar efectele sunt catastrofale. Acest *nu știu ce*, atât de puțin lucru că abia dacă-l sesizăm, mișcă pământul, prinții, armatele și lumea întreagă”. Și, ca un sumar al argumentului, el notează: “Nasul Cleopatrei: dacă ar fi fost mai scurt, fața pământului ar fi fost cu totul alta” (Pascal: 1998, p. 221); dacă nici Cezar, nici Marc Aureliu nu s-ar fi

îndrăgostit de Cleopatra, pesemne că ei ar fi acționat altfel, iar în consecință istoria lumii reale ar fi fost diferită⁴.

ii) Puterea politică

Orice student în știința politică poate să reproducă un contrafactual celebru, care e inclus în definiția unuia dintre conceptele centrale ale disciplinei: cel de putere (politică). Definiția sună astfel: să presupunem că avem doi agenți *A* și *B* (persoane individuale sau agenți colectivi). Atunci vom spune că “*A* are putere asupra lui *B* în măsura în care el îl poate face pe *B* să facă ceva ce *B* nu ar face altminteri” (Dahl: 1957, p. 203). Puterea nu poate fi înțeleasă dacă ne uităm doar la comportamentele efective ale actorilor; pentru a o înțelege e nevoie să facem apel la contrafactuali, la felul în care actorii s-ar comporta în alte situații decât cele reale, pe care le stipulăm.

Acest contrafactual este important pentru că indică faptul că conceptele științifice au încrustată în ele cerința de a se putea aplica nu numai stării de fapt, ci și – în mod esențial – unora ipotetice.

Dahl amintește în textul său faptul că definiția puterii este ambiguă. Căci puterea poate fi luată fie doar în sensul de asociere între cele două fenomene, fie într-unul mai tare, de

⁴ În ultimele decenii au devenit tot mai populare diverse istorii contrafactuale, scrise fie de istorici profesioniști, fie de jurnaliști și scriitori, fie promovate în diverse filme, seriale tv etc. Nu e aici scopul meu să intru în detaliile acestor (uneori extrem de fascinante) construcții intelectuale. Pentru o astfel de istorie contrafactuală, care pleacă de la exemplul nasului Cleopatrei, vezi Ober (2005).

cauză. Și, evident, el face referire la Hume. Textul următor a introdus analiza ideii de cauzalitate în termeni de contrafactuali:

putem ... defini cauza ca fiind un obiect, urmat de un altul, în așa fel încât toate obiectele asemănătoare primului sunt urmate de obiecte asemănătoare celui de-al doilea. Sau, cu alte cuvinte, în așa fel încât dacă primul obiect n-ar fi fost, cel de-al doilea n-ar fi existat niciodată (Hume: 1987, pp. 149 – 150).

În chip ciudat, aici Hume pare să susțină că avem două definiții ale ideii de cauză care ar fi echivalente. Or, de bună seamă că prima definiție a cauzei ca regularitate nu poate fi aceeași cu a doua definiție, care se bazează pe un condițional. Nu este aici locul să detaliez modul în care autori contemporani au reconstruit conceptul de cauzalitate cu ajutorul contrafactualilor⁵; scopul meu a fost doar acela de a sugera cum contrafactualii sunt relevanți pentru a înțelege concepte fundamentale, precum cele de putere sau de cauză.

iii) Bietul om supt vremi

Cronicarul Miron Costin (cum mărturisește chiar el, nu s-a putut abține să nu dea acel exemplu) povestește cum domnitorul Vasile Lupu a abandonat cetatea Hotinului, făcând greșeala să nu lase acolo o garnizoană cât de mică. Or, Gheorghe Ștefan, pretendentul la tronul Moldovei, a putut astfel să cucerească Hotinul, iar soarta lui Vasile Lupu a fost

⁵ Vezi de exemplu Lewis (1973a; 1973b; 2000).

pecetluită. Și se plânge Costin: de-ar fi rămas domn, cât de multe ar fi putut lucra Vasile-Vodă! Cronicarul știe bine că, argumentând astfel, face apel nu la ceea ce a fost, ci la ceea ce ar fi putut să fie. “Dzicem că de ar hi cutare și cutare, acmu ar hi într-altă chip”.

Textul lui Costin e interesant și din un alt motiv. Imediat după fraza tocmai citată este o alta, între cele mai cunoscute în limba noastră: “Iară nu suntă vremile supt cârma omului, ce bietul om supt vremi” (Costin: 1958, p. 141). Ideea pare următoarea. Costin admite că uneori oamenii pot alege: unele din alegerile lor sunt bune, însă altele sunt “mari sminteli”. Or, evenimentele se pot derula apoi implacabil: o greșeală ca cea a lui Vasile-Vodă a avut ca rezultat distrugerea totală a averii și a familiei acestuia. Ceea ce înseamnă că e greu să imaginăm, să zicem, o stare contrafactuală în care, deși a lăsat fără apărare Hotinul, soarta lui Vasile-Vodă ar fi rămas bună. Miron Costin avertizează: suntem îndreptățiți să facem apel la raționamente contrafactice. Dar există limite pentru ele: ele trebuie să se răstrângă la ceea ce putem în chip legitim să considerăm că s-ar fi putut întâmpla într-alt chip. Nu e însă corect să procedăm la fel și acolo unde acțiunea noastră nu ar mai putea să facă diferența, adică acolo unde determinismul social (“vremile”) e mai puternic decât voința individuală.

iv) Munți, codri și cetăți

De la Paul din Alep a rămas un *Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*. Acesta venise pe la 1658 în cele două țări române împreună cu Macarie, patriarhul Antiohiei. Într-un

pasaj memorabil, Paul povestește o discuție pe care a avut-o cu marele vornic Preda Brâncoveanu, un om care, zice Paul, iubea mult istoriile:

el m-a întrebat despre țara noastră. Eu i-am povestit despre ea, despre clădirile ei din piatră și despre cetățile ei nebiruite, și despre cum [se face că] noi nu cunoaștem frica [de năvălitori] ori focul ori altele asemenea. El mi-a răspuns: „Adevărat ai grăit, numai că noi îi mulțumim lui Dumnezeu – slăvit fie numele Lui! – că în țara noastră nu sunt cetăți, ci cetățile și fortărețele țării noastre sunt munții aceștia și codrii pe care nimeni nu îi poate birui! Căci de-ar fi fost cetăți în țara noastră, turcii ne-ar fi alungat demult din țărâmul acesta! Din pricina aceasta nu au ei puterea de a-l stăpâni și de a așeza aici”. Și multă dreptate aveau spusesele lui. (Paul din Alep: 2014, pp. 408 – 409)

Marele vornic argumenta nu numai că existența munților și codrilor din Valahia făcea superfluă construcția cetăților, ci, mai mult, că munții și codrii sunt instrumente de apărare mult mai eficiente decât cetățile. Iar forța argumentului venea din imaginarea unei situații ipotetice în care sunt împlinite cerințe care, pentru un sirian precum era Paul, păreau cât se poate de normale: că și la noi ar fi fost înălțate cetăți puternice. Or, dacă așa ar fi fost să stea lucrurile, consecințele ar fi fost mai proaste decât cele pe care le vedem în lumea reală.

Acest text este citat și de C.C. Giurescu, în a sa *Istorie a românilor*. Și nu e surprinzător să găsim în lucrările lui Giurescu un argument apropiat ca structură. Pasajul de mai jos are, desigur, o miză mult mai importantă pentru autor, pe

care o voi aminti pe scurt în cele ce urmează. Dar, pentru ceea ce interesează aici, și acesta presupune un contrafactual:

Am fost tot timpul în calea năvălitorilor asiatici, „în calea răotăților”, cum spune atât de expresiv cronicarul moldovean Grigore Ureche. În timp ce alte popoare, la adăpost sau, în orice caz, mai ferite, clădeau catedrale minunate și palate impunătoare, noi ridicam din bârne sau din pământ, pe locul celor arse sau dărâmate, alte biserici modes e și alte bordeie. Era zadarnic să construim în stil mare sau pe termen lung: a doua zi putea să vie iarăși prăpădul. ...Din acest răstimp de nesiguranță vine, se pare, acea tendință spre provizorat care se observă încă – din păcate – în societatea noastră. Poate tot de aici și precaritatea, la foarte mulți, a spiritului de economie și de prevedere, cu corespondentul său firesc: dorința de a trăi intens clipa prezentă, neștiind mâine ce o să fie (Giurescu: 1946, p. 17).

Repet: “Era zadarnic să construim în stil mare sau pe termen lung: a doua zi putea să vie iarăși prăpădul”, scrie Giurescu. În esență, istoricul susține aici un contrafactual ascuns. Căci intenția expresiei este următoarea: dacă am fi adoptat strategia de a construi precum în țările din Vest, atunci ne-am fi confruntat cu o imediată distrugere a ce construiam.

Acest contrafactual are ca scop să legitimizeze o strategie specifică de comportament. Giurescu ia ca motiv explicativ o împrejurare istorică – suntem „în calea răotăților” – pentru a justifica ceea ce el considera că e un tip

specific românesc de construcție instituțională⁶. Anume, dezvoltarea unor preferințe pentru produse (rezultate), atât materiale cât și culturale, care încearcă să minimizeze costurile prin minimizarea eforturilor. Argumentul lui Giurescu curge cam în felul următor. Dacă investești 100 de lei, poți pierde 100 de lei; dar dacă investești numai 5 lei, pierderea cea mai mare pe care o poți avea este de doar 5 lei, nu mai mult. Construcția unei catedrale minunate cere eforturi mari; mult mai mari decât a unei biserici de lemn. Dar când există o probabilitate mare ca ceea ce ai construit să fie distrus, atunci e de preferat să te porți în așa fel încât să ai o pierdere mai mică. Evident, economisirea nu este o soluție. Încă D. Cantemir nota în acest sens că țărani moldoveni “se mulțumesc să adune în jitițe numai atât cât le trebuie pentru hrana lor vreme de un an sau, cum au ei obiceiul să zică, până la pâinea cea nouă” (Cantemir: 2001, p.172)

Ca și realizările fizice (o biserică sau o locuință), cele instituționale ar trebui să fie tot sub semnul minimizării eforturilor: aranjamentele instituționale construite sunt puțin complexe, simple. Lor nu trebuie să li se ceară să producă echilibru, stabilitate⁷. Dimpotrivă, li se poate cere doar să ofere o soluție acceptabilă unei anumite situații. Iar acest lucru impune ca instituțiile să fie cât mai simple⁸.

⁶ Giurescu admite, se vede limpede, un exceptionalism românesc.

⁷ Dintr-o altă perspectivă, voi discuta chestiunea stabilității în capitolul II4b.

⁸ În Miroiu (2016, §2.5) am argumentat pe larg că așa se întâmplă în cazul unor aranjamente instituționale tradiționale românești, precum obștea țărănească.

Giurescu dă un nume acestui tip de șabloane comportamentale: sunt “provizorii”; iar provizoratul⁹ ar caracteriza răspunsul adaptativ la situația de a te afla într-un context nefavorabil, mereu supus unor contingente deloc previzibile.

Să observăm că această soluție depinde de un contrafactual: dacă am proceda altfel atunci rezultatele la care am ajunge ar fi mai proaste (în sensul că ar însemna pierderi mai ridicate).

Pare natural să conchidem, din cele zise aici, că strategia de comportament indicată de acest argument ar consta în maxima: procedează în așa fel încât să regreți cât mai puțin! Când știu că evenimentele în situația dată sunt extrem de puțin previzibile, iar probabilitatea ca ele să evolueze nefavorabil este foarte mare, atunci mă întreb cum să fac încât apoi să regret cât mai puțin. Răspunsul: minimizează eforturile depuse! – este unul în linie cu această strategie.

O strategie de acest fel este binecunoscută în cercetarea științifică (în teoria matematică a jocurilor și în aplicațiile acesteia). Ea reprezintă așa-numita “strategie a regretului” și constă în recomandarea de a minimiza cel mai

⁹ Giurescu nu e departe aici de Cioran, cel din *Schimbarea la față a României* (Cioran: 2011). După Cioran, societatea românească se caracterizează printr-o cultură a imediatului, a geniului momentului, a lipsei de tragism (decă de potențială confruntare a unor principii generale inflexibile), a promovării mediocrității, a ceea ce el numește viziunea circumstanțială asupra vieții, cu corolarul ei: acțiunea care nu e ghidată de obiective, ci doar de capacitatea de a te descurca. Sau vezi Noica (1997, p. 162), unde el invocă “experiența românească a neașezării, a deșertăciunii”.

mare regret posibil. Adică: ne uităm la rezultatele posibile; vedem în fiecare ce pierderi am avea și cât am regreta comparând cu cel mai bun rezultat pe care îl putem estima; iar apoi alegem acel comportament care minimizează aceste pierderi¹⁰.

v) Noroc cu unii cârmuitori

În *Letopisețul Țării Moldovei* Neculce povestește cum a reușit domnitorul Nicolae Mavrocordat să îndrepte lucrurile în Moldova, imediat după bătălia de la Stănilești (1711), în care armata turcă învinsese trupele ruso-moldovene. Țara, zice Neculce, era stricată rău de jafurile rușilor, tătarilor și turcilor. Numeroase plângeri erau depuse la domn. Nicolae Mavrocordat, aflat la a doua domnie, reușește să împartă în așa fel dreptatea încât nemulțumirile să fie cât mai mici, iar situația oamenilor să devină mai bună (să se producă “multă chiverniseală”).

Și, conchide cronicarul: “Nărocul țărâi că s-au tâmplat atunce de au venit Neculai-vodă. Iar de-ar hi venit atunce altu domnu, mai prost, ar hi fost prè rău de moldoveni” (Neculce: 2001, p. 250). Starea de fapt, nu foarte bună, e comparată aici de Neculce nu cu una de preferat – ci, dimpotrivă, cu o ipotetică situație în care evenimentele ar fi putut decurge mult mai prost decât au fost ele de fapt. Această din urmă trăsătură a contrafactualului amintit aici e foarte importantă, și o vom întâlni în partea a doua a cărții: situația diferită de

¹⁰ Această procedură e descrisă, de exemplu, în Miroiu (2017b, pp. 63 – 66; 305 – 310). Am arătat acolo și care sunt deficiențele acesteia

cea efectivă, care este închipuită, nu e cea de dorit, ci dimpotrivă, e una mai puțin dezirabilă.

vi) 200 de zile mai devreme

În anii '80 în România un contrafactual ajunsese la nivelul unui simbol național. Foarte simplu formulat, el suna astfel:

Dacă nu ar fi avut loc actul de la 23 august 1944, atunci cel ce-al doilea război mondial ar fi durat 200 de zile mai mult.

Formula aceasta a fost promovată intens printr-o carte al cărei prim autor era istoricul Ilie Ceaușescu, fratele lui Nicolae Ceaușescu: *200 de zile mai devreme. Rolul României în scurtarea celui de-al doilea război mondial*¹¹ (Ceaușescu, Constantiniu, Ionescu: 1985). Autorii au încercat să ofere o prezentare cât mai riguroasă acestei idei. Datele pe care se bazează, susțin ei, sunt toate extrase din realitate, chiar dacă scenariul contrafactual pe care îl realizează este, desigur, numai prezumtiv (p. 165). Altfel zis, în construirea contrafactualului ei se bazează pe date reale cu privire la desfășurarea altminteri “normală” a operațiunilor militare, încearcă să devieze cât mai puțin de la acestea și analizează în

¹¹ Așa cum se obișnuia în acei ani, în carte este preluată din discursurile lui N. Ceaușescu din anii '80 următoarea definiție a actului de la 23 august 1944: “revoluție de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă”.

această logică ceea ce s-ar fi întâmplat dacă actul de la 23 august 1944 nu ar fi avut loc.

Mai specific, obiectivul autorilor este să calculeze timpul necesar deplasării de fronturi în “virtuale condiții normale”, adică “așa cum își planificase conducerea militară hitleristă scontând pe prezența României în continuare în Axă” (p. 164) – așadar într-o situație care diferă cât mai puțin de cea care efectiv a avut loc. În definirea acestei prezumtive situații normale, autorii adaugă faptul că prelungirea războiului ar fi permis îmbunătățirea capacității de luptă a Wehrmacht-ului cu o serie de arme noi, mai eficace (p. 142). Or, astfel finalul războiului ar fi fost și mai îndepărtat. Dar, deși desigur important, acest aspect este foarte greu de evaluat și de aceea nu este luat în considerare mai apoi de autori. Unul dintre cele mai importante fapte acceptate este că ritmul zilnic obișnuit de înaintare a frontului coaliției anti-hitleriste în al doilea război mondial în Europa a fost de aproximativ 10.1 km. Acum urmează calculul (pp. 157 – 165):

- Actul de la 23 august 1944 a făcut nenecesară lupta pentru străpungerea liniei fortificate Focșani – Nămolosa – Brăila¹². Prezumtiva operație militară ar fi durat 45 – 55 zile. Aici intră, de exemplu, 25 – 30 zile ca timp de pregătire (planificarea de stat major, concentrarea de forțe, amenajarea logistică etc.) și 20 – 25 zile de execuție (p. 152).
- Pentru parcurgerea Câmpiei Române, de la Focșani la Turnu Severin, ar fi fost necesare aproximativ 90 zile.

¹² Aici se presupune că era posibilă, la acel moment, o rezistență în fața ofensivei sovietice pe linia Focșani – Nămolosa – Brăila (pp. 150 – 152).

- Apoi, pregătirea operațiunii de străpungere a Carpaților Meridionali și a porțiunii sudice a celor Occidentali ar fi necesitat un timp de 25 – 30 zile.
- Alte 20 – 25 de zile ar fi fost necesare pentru executarea cu succes a operațiunii propriu-zise.

În total, dacă adunăm, ar însemna că actul de la 23 august 1944 a “economisit”, așadar, 180 – 200 zile din durată celui de-al doilea război mondial din Europa. Iar această scurtare se exprimă în mai puține pierderi de vieți omenești, ca și în evitarea unor imense distrugeri materiale.

Să rezumăm: contrafactualul este susținut prin imaginarea unei lumi în care actul de la 23 august 1944 nu a avut loc, însă în care sunt valabile toate celelalte constrângeri de natură militară, logistică etc. Această ultimă cerință este esențială. Căci contrafactualii nu ne propun să mergem într-o lume foarte diferită de cea reală, ci într-una cât mai apropiată de noi, în sensul că în ea sunt alterate numai acele condiții care fac posibilă diferența.

b) Cum funcționează contrafactualii

Sunt multe moduri în care contrafactualii pot fi studiați. Pentru logicieni (și filosofi ai limbajului) cercetarea lui Lewis (1973a) este fundamentală. El a argumentat că analiza unui contrafactual ca, să zicem, “Dacă Cezar nu ar fi trecut Rubiconul împotriva Republicii romane, aceasta ar fi existat încă mult timp”, metoda cea mai adecvată e aceea a semanticii lumilor posibile. Căci contrafactualul ne cere să ne transportăm într-o altă lume posibilă – și anume în cea mai

apropiată de cea actuală¹³, în care însă faptul descris în antecedentul condiționalului, anume că Cezar a trecut Rubiconul, nu are loc – și să cercetăm ce se întâmplă în aceasta. Problema centrală a studierii unui contrafactual e atunci aceea de a detecta caracteristicile acelei lumi posibile diferite de cea actuală, dar cea mai apropiată de ea.

Or, dificultățile acestei interpretări devin imense atunci când ne propunem să analizăm situații concrete. Inferențele bazate pe contrafactuali sunt într-adevăr dificile. Întrebarea e însă dacă putem să ne dispensăm de ei, dacă deci am putea face analize ale unor evenimente importante în diverse istorii (personale, ale unor comunități sau ale lumii largi) fără a face nici chiar implicit apel al contrafactuali. Dacă am merge pe un astfel de drum, toate susținerile noastre ar trebui să fie făcute la modul indicativ al verbelor.

Însă chiar și așa nu este deloc clar că încă nu ne întâlnim cu contrafactuali. Căci ei se pot ascunde adânc în ceea ce spunem. Așa cum am notat mai devreme, în interpretările de tip humean contrafactualii sunt presupuși în susținerile care indică raporturi de influențare, determinare, cauzale între fenomene: a spune că X cauzează Y e un mod de a susține că Y nu ar putea să existe dacă nu ar exista X. Or, eliminarea tuturor expresiilor de acest tip nu numai că e aproape imposibil de făcut, dar dacă ar fi realizată textele care ar rămâne ar fi lipsite de aproape orice fel de interes: căci ar rămâne să avem a face doar cu descrieri nelămuritoare (în niciun fel) ale unor succesiuni de evenimente.

¹³ Aici (și în întreaga carte) iau ca sinonime expresiile: “luma actuală”, “lumea efectivă”, “lumea reală”.

Pe de altă parte însă, admitând că întotdeauna ne raportăm, într-un fel sau altul, la contrafactuali, se deschide întrebarea dacă orice contrafactual este acceptabil. Răspunsul negativ pare corect: căci unii contrafactuali sunt evident absurzi. De pildă, am fi mirați dacă cineva ar susține că dacă Cezar nu ar fi trecut Rubiconul, atunci Iisus Hristos nu ar fi ținut predica de pe munte (presupun aici existența reală a lui Iisus Hristos). Să ne amintim că în analiza lor logică se cerea ca atunci când folosim un contrafactual să nu ne transportăm în orice altă lume posibilă (care este accesibilă din a noastră¹⁴); Lewis (1973a) accentua că trebuie să ne raportăm la o lume cât mai asemănătoare cu a noastră. Dar desigur că abia acum e de definit ce înseamnă acest “asemănător”.

Încercarea de merge pe acest drum este complicată. Iar unul dintre motive este că acest “asemănător” trebuie definit prin anumite concepte teoretice. Căci a spune că două lucruri sunt asemănătoare presupune apelul la criterii care să le apropie – câtă vreme întotdeauna există unele care să le despartă. Când în zorii științei moderne s-a susținut că fenomene precum căderea corpurilor (de pildă, a unui măr din pom), mișcarea unui obuz sau rotația Lunii în jurul Pământului sunt asemănătoare – fiindcă în fiecare caz în joc este legea gravitației – acest lucru nu era deloc unul evident: mai degrabă aceste fenomene păreau despărțite de imense tărâmurii.

¹⁴ Adică una în care lumea noastră ar putea să ajungă, pentru că legile naturii o împing într-acolo sau pentru că noi acționăm astfel încât ea să devină efectivă (fie că intenționăm așa ceva, fie că acest rezultat este neintenționat de către noi). Voi reveni asupra acestei idei în secțiunea IV5.

A susține o asemănare între două fenomene înseamnă două lucruri. Mai întâi, facem apel la o structură teoretică prin care aceste fenomene apar ca fiind de un același tip, sau sunt conexe într-un mod teoretic (de pildă, în mod legic). Dar, în al doilea rând – și chiar mai de profunzime – avem în minte anumite interese metodologice: folosirea contrafactualilor servește unor scopuri teoretice sau metodologice.

Cum această chestiune este extrem de importantă (asupra ei vor reveni și în secțiunea I3, când voi discuta experimentele mintale înseși), aici voi zăbovi doar asupra uneia dintre analizele formulate în acest sens (Tetlock, Belkin, 1996). Cei doi autori arată că nu folosim întotdeauna contrafactualii punând în joc aceleași obiective. Există, susțin ei, cel puțin cinci astfel de obiective¹⁵.

- Contrafactualii sunt folosiți în situațiile în care istoria a avut puncte de indeterminare, când în puncte nodale lucrurile ar fi putut să se desfășoare astfel. A fost ciuma neagră din secolul al XIV-lea cauza separării traiectoriilor sociale economice ale Europei de Vest și a celei de Est¹⁶? A fost inevitabilă prăbușirea regimului sovietic în Rusia? etc. Aceste studii de caz ideografice

¹⁵ Cei doi autori consideră că astfel putem distinge între cinci stiluri de argumentare contrafactuală. Nu am formulat astfel situația, fiindcă îmi pare că a susține că un contrafactual exprimă un argument nu e într-un totu corect. Contrafactualii pot fi folosiți pentru a argumenta ceva – de exemplu atunci când sunt integrați într-un experiment mintal – însă ei ca atare nu sunt încă astfel de argumente. (Mai mult, așa cum vom vedea mai jos, nu e obligatoriu să considerăm nici că experimentele mintale înseși sunt argumente.)

¹⁶ Vezi de exemplu Acemoglu, Robinson (2012, capitolul 4).

evidențiază faptul că în cazuri concrete este extrem de dificil să ne bazăm numai pe considerații generale.

- Alte dați condițiile în care se petrece un eveniment sunt bine determinate, iar contrafactualul are caracter nomotetic – constă în aplicarea în cazul respectiv a unor generalizări teoretice sau empirice; formularea lui e o consecință naturală a apelului la astfel de generalizări nomice. De pildă, zicem: dacă banca centrală a statului X nu ar fi adoptat o anumită măsură, atunci criza economică ar fi fost inevitabilă.
- Uneori cele două obiective merg împreună: într-un sens idiografic-nomotetic contrafactualul combină analiza cazurilor particulare cu căutarea unor generalizări teoretice; rezultatul ar fi un gen de istorie întemeiată pe teorie. Situațiile în care există – folosesc aici limbajul teoriei jocurilor – mai multe echilibre sunt foarte potrivite pentru a produce astfel de contrafactuali. De pildă, ne-am putea întreba ce consecințe ar fi avut împrejurarea că în Anglia s-ar fi condus pe partea dreaptă¹⁷.
- Contrafactualii care se bazează pe simulări computerizate au o istorie lungă, legată de metoda reducerii la absurd din matematică¹⁸. Astăzi probabil că cele mai cunoscute astfel de simulări sunt cele care au fost inspirate de Schelling (1971; 1978). Luând exemplul unei table de felul celei de șah, pe care așezăm monede de feluri diferite, Schelling a investigat modul în care acestea s-ar muta dacă se presupune că există o

¹⁷ Exemplul preferat al lui Tetlock și Belkin e cel al dispariției dinozaurilor: ipoteza că această dispariție e datorată impactului planetei cu un meteorit permite, în conjuncție cu diverse cunoștințe teoretice pe care le avem, să formulăm predicții empirice precise.

¹⁸ Câte numere prime există? Euclid a arătat că numărul lor e infinit. Căci dacă ar fi într-un număr finit le-am putea pune în ordinea mărimii: $p_1, p_2, \dots, p_n$; însă atunci numărul $(p_1 \times p_2 \times \dots \times p_n) + 1$ e și el prim, dar e diferit de toate celelalte n – contradicție. Exemplul e dat în Tetlock și Belkin (2012, p. 12).

preferință (nu neapărat foarte puternică) pentru ca o monedă de un fel să aibă vecini tot de acest fel. În aceste modele computerizate se admite că numărul mutărilor diverselor monede poate fi foarte mare (în unele e vorba de sute de mii sau chiar de milioane de mutări). El a explicat astfel segregarea din orașele americane ca rezultat al unei astfel de preferințe, iar nu ca decurgând neapărat din politici rasiale. Ideea este că făcând apel la astfel de lumi punem în discuție unele dintre supozițiile noastre, sau facem explicite erori ori lacune în argumentele noastre.

- Pesemne că, în contextul de față, cel mai interesant gen de contrafactuali e cel în care ei sunt folosiți pentru a produce simulări mintale ale unor lumi posibile în care condițiile reale sunt alterate – iar diferențele față de lumea reală ne apar ca semnificative. Capacitatea lor de a surprinde derivă tocmai din aceea că aceste diferențe au părut nerelevante. Acești contrafactuali sunt esențiali pentru a construi experimente mintale¹⁹. Rolul lor e crucial tocmai prin aceea că indică mai bine care e structura de adâncime a argumentelor pe care le facem și cum aceasta poate fi regândită²⁰.

Acestea fiind zise, poarta către experimentele mintale este deschisă. Ele presupun contrafactuali – și anume unii

¹⁹ Atenție: acești contrafactuali folosiți în experimentele mintale postulează o lume diferită de cea actuală pe anumite coordonate bine delimitate. Dar e posibil ca acea lume să fie foarte diferită de cea actuală. Când pentru a explica mișcarea rectilinie și uniform e postulată o lume fără frecare, aceea diferă de cea actuală doar prin această caracteristică – dar frecarea zero o face să fie extrem de îndepărtată de lumea actuală.

²⁰ Dar și pentru că, așa cum voi insista mai jos, ele ne cer să avem anumite atitudini față de fapte: atât față de cele deja știute, cât și față de unele noi.

complecși, în care contează atât faptele empirice, cât și, esențial, perspectiva teoretică din care ei sunt construiți.

2. Exemple de experimente mintale

Am ales să descriu mai jos un număr foarte mic de experimente mintale, care au fost produse în încercările de înțelegere atât a naturii, cât și a societății. Sper ca ele să reușească să dea o idee cât de clară despre ce este un experiment mintal. Plecând de la ele, voi face în secțiunea I3 comentarii mai teoretice cu privire la structura lor generală și la modul în care experimentele mintale sunt folositoare în încercările noastre de a cunoaște lumea. De asemenea, voi face apel în mod repetat la ele în capitolele următoare.

a) Experimente mintale în fizică

Probabil că toți ne aducem aminte de una dintre primele lecții de fizică. Acolo – ceea ce aveam să aflăm de fapt mai târziu – ne întâlneam cu prima lege a mecanicii a lui Newton. Eram îndemnați să ne gândim la o bilă (o minge de fotbal) pe care o lăsăm să se deplaseze pe o podea – o suprafață orizontală. Întrebarea care ni se punea era simplă: ce se întâmplă cu bila? Mai întâi, ne părea intuitiv să spunem că aceasta va continua să se deplaseze rectiliniu. Nu o va lua nici în stânga, nici în dreapta; nu va tinde să meargă în cerc. Dar cât de mult va continua să se deplaseze? Iarăși, intuitiv, mulți eram tentați să spunem: destul de mult, după care se va opri. Căci bila se freacă de podea, mai mult sau mai puțin, iar din cauza aceasta ea va avea în timp o viteză tot mai mică,

până când nu va mai înainta. Apoi profesoara ne îndemna să ne imaginăm că suprafața podelei devine tot mai lucioasă, adică frecarea devine tot mai mică. Atunci ne părea ușor să conchidem că bila se va deplasa mai mult, fiindcă viteza ei nu va scădea așa de repede, până când iarăși se va opri. Profesoara ne stimula iar să ne imaginăm o suprafață și mai lucioasă. Iarăși conchideam că bila va merge și mai mult. În sfârșit, ni se cerea să ne imaginăm că suprafața e infinit de lucioasă, încât frecarea este nulă. Ce va face mingea? – Răspunsul școlarului ea simplu de prevăzut: mingea va continua să deplaseze în linie dreaptă, cu aceeași viteză, la infinit.

Așa ajungeam la prima lege a lui Newton²¹. Nu făcând vreun experiment în laborator ori în afara lui, ci doar imaginând diferite situații ipotetice. Unele dintre ele erau cu totul posibile: căci ne uitam la podeaua clasei în care studiam și ne puteam ușor imagina una mai lucioasă (de pildă, ne puteam imagina că ne-am fi mutat cu clasa într-un patinoar). Dar ultima situație imaginată știam că nu e posibil să existe realmente: căci realmente orice suprafață trebuie să aibă o cât de mică frecare. Prima lege a lui Newton era despre o lume imposibilă. Și totuși o studiam, fiindcă știam că este relevantă și pentru lumea reală.

Deși, dacă ne întrebam serios de ce e așa, răspunsul nu cred că era clar. Știm doar că imaginarea acelei lumi fără

²¹ Ea spune că: un corp își menține starea de repaos sau de mișcare rectilinie uniformă atât timp cât asupra lui nu acționează alte forțe sau suma forțelor care acționează asupra lui este nulă.

frecare e folositoare pentru a înțelege lumea înconjurătoare și, de aceea, merită să ne întrebăm care e logica ei.

i) Săgeata

O întrebare pe care o pune Lucretius în poemul său *Despre natura lucrurilor* (1987) este dacă lumea este mărginită sau nu: “dacă este un Tot țărnut în împrejurii / Sau dacă-n nemărginire se-ntinde adânc fără capăt” (v. 956-7). Experiența noastră, zice el, ne spune mereu că acest Tot este nemărginit: nu vedem nicăieri ceva care să semene a margine a lui; și, oriunde ne-am așeza în el, în orice direcție ne-am uita, lumea ne apare ca nesfârșită. Dar, admite Lucretius, aceste dovezi nu sunt suficiente.

Pentru a proba că lumea este nesfârșită e nevoie și de alte argumente, mai constrângătoare. Și aici se ivește experimentul său mintal. Un argument întemeiat pe un experiment mintal presupune, am văzut, admiterea unei situații contrafactice. Să ne imaginăm, zice Lucretius, că există totuși o margine a spațiului. Atunci, desigur, cineva ar putea în principiu să ajungă acolo, exact unde se sfârșește spațiul. Să presupunem acum că acela va arunca, cu un braț zdravăn, o săgeată în direcția acelei margini. Ce se va întâmpla atunci? – fie săgeata va merge mai departe, ceea ce înseamnă că spațiul nu are sfârșit; fie săgeata va fi oprită în mersul ei. Dar aceea care ar opri-o e dincolo de margine; or, din nou, aceasta înseamnă că mai există spațiu dincolo de marginea spațiului. Ca urmare, “Nu vei putea niciodată să statornicești vreun capăt / Spațiul de-a pururi avea-va mijlocul să fugă-nainte” (v. 982 – 3).

ii) Galileo și corpurile care cad

Pe când era în arest la domiciliu în Florența și îi era interzis să mai publice, Galileo scrie totuși o carte – *Dialoguri asupra științelor noi* – pe care reușește să o trimită în Olanda, unde va și apărea în 1638 (vezi Galileo: 1961). În această carte trei personaje, Salviati, Sagredo și Simplicio²², discută de-a lungul a patru zile²³ principiile mecanicii. În chiar prima zi ei iau în discuție problema căderii corpurilor.

În acea vreme părerea comună despre aceasta, susținută de autoritatea lui Aristotel, era că un corp cade (într-un anumit mediu) cu o viteză care depinde de greutatea lui: cu cât e mai greu, cu atât cade mai repede. Evident, ne putem ușor imagina un experiment pentru a vedea cum stau lucrurile: lăsăm să cadă de la înălțime mare, să zicem dintr-un turn de 100 de coți²⁴, două corpuri de greutate diferite –

²² Cele trei personaje sunt aceleași ca și în celebrul *Dialog despre cele două sisteme ale lumii*. Salviati era nobil florentin, fost elev al lui Galilei; Sagredo era un nobil venețian, iar în *Dialog* el reprezintă omul cult, dornic să se cultive; personajul Simplicio – acesta poartă de fapt numele comentatorului din antichitate al lui Aristotel – îi reprezintă pe aristotelicienii din vremea lui Galilei.

²³ Ulterior, Galilei va scrie dialoguri a căror acțiune se desfășoară în încă două zile.

²⁴ Cotul era o măsură tradițională de măsurare a lungimii. Cotul regal egiptean avea 52,5 cm. Cotul la care se face referire în dialog are 58 cm (Galilei: 1961, p. 58 n.). Deci 100 coți însemnau o lungime de cam 58 m; turnul din Pisa are exact această înălțime. Se știe că turnul din Livorno, înalt de cam 50 de coți, a fost folosit de aristotelicienii, care au făcut un experiment prin care voiau să arate că cu cât un corp este mai greu, cu atât cade mai repede.

bunăoară, o piatră de zece ori mai grea decât cealaltă – iar rezultatul ar fi că atunci când cea mai grea atinge pământul piatra mai ușoară ar fi căzut mult mai puțin, abia 10 coți.

În contra lui Simplicio, Salviati se îndoieste că Aristotel ar fi făcut această experiență. Ba, mai mult, Sagredo zice că el a făcut un test de acest fel, cu o ghiulea de tun și un glonț de muschetă, primul corp cântărind o sută, două sute și chiar mai multe livre, iar primul doar o jumătate de livră, și nu a observat decât o diferență foarte mică între viteza unuia și a celuilalt.

Aici intervine Salviati. El susține ceva cu totul diferit. Anume, după el, chiar fără vreo altă experiență e posibil să se demonstreze clar, cu ajutorul unui argument scurt și concludent, că nu e adevărat că un corp mai greu se mișcă mai repede decât unul mai ușor dacă ambele corpuri sunt făcute din același material (p. 160). Textul e esențial, fiindcă aici e introdusă ideea de experiment mintal. El nu este unul efectiv: nu trebuie să ne suim într-un turn cu cele două corpuri și să le dăm de acolo drumul în același timp, deși am putea să facem acest lucru. Este într-un totuș suficient să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă am proceda într-un anumit fel. În al doilea rând, acest experiment care nu e efectiv poate fi înțeles ca un argument, deci ca o procedură prin care, admitând anumite premise, obținem o concluzie; clară și relevantă²⁵.

Experimentul mintal formulat de Salviati este într-adevăr de o simplitate remarcabilă. El cuprinde două linii de

În spațiul românesc, lungimea unui cot era de aproximativ 44,3 cm (Stoicescu: 1971, p. 83)

²⁵ Vom vedea imediat mai jos că această a doua trăsătură a experimentului mintal nu e acceptată de toți cercetătorii.

argumentare opuse. Să zicem că, înainte de a lăsa cele două corpuri să cadă, le legăm cu o coardă. Dacă opinia comună e corectă, atunci în cădere corpul cel greu ar trebui să îl facă pe cel mai ușor să câștige în iuțeală, iar cel mai ușor să îl încetinească pe cel greu. Rezultatul ar fi că viteza sistemului format din cele două corpuri ar fi mai mare decât a celui ușor, dar mai mică decât a celui greu. Pe de altă parte, sistemul celor două corpuri are o greutate mai mare decât a fiecăruia din cele două și deci ar trebui să cadă cu o viteză mai mare decât a corpului mai greu. – Contradicție. Concluzia care decurge de aici este, așa cum o formulează foarte clar Sagredo, următoarea: “nu este adevărat că mobile neegale de grele se mișcă în același mediu cu viteze proporționale cu greutatea lor, înțelegând corpuri grele din același material sau de aceeași greutate specifică”(p. 166).

Experimentul mental al lui Salviati caracterizează un corp prin intermediul a două proprietăți: 1) materialul din care este făcut; și 2) greutatea lui. Prima este luată ca fiind invariabilă: toate corpurile luate în seamă sunt făcute din același material. Greutatea apare ca proprietate a corpului, nu ca fiind dată de existența Pământului: în termeni moderni, ea nu este dată de o forță exercitată de Pământ asupra corpului. În plus, apare un factor exterior corpurilor: mediul în care ele se mișcă. Ceea ce vrem să studiem este căderea unui corp. În abordarea comună, întărită și prin autoritatea lui Aristotel, viteza cu care se mișcă un corp în cădere liberă este corelată cu greutatea corpului. Dacă avem un experiment real prin care lăsăm un corp să cadă, sau două corpuri care sunt simultan lăsate să cadă, este implicită această corelație: nu avem posibilitatea să deosebim în mișcarea corpului în ce

constă influența greutateii. Dar în experimentul mintal apare ceva nou: coarda care leagă între ele două corpuri. Aceasta face ca, pe de o parte, să considerăm că avem două corpuri legate între ele, aflate în cădere, dar și un singur corp care cade. Semnificația acestei situații este aceea că în ea se poate separa între: 1) faptul că un corp cade; și 2) faptul că acel corp are o anumită greutate. Tocmai pentru că în această situație ipotetică putem distinge între condiții care în mod obișnuit sunt combinate e posibil să se producă acea contradicție.

Se poate așadar conchide că greutatea nu este relevantă în ceea ce privește viteza cu care cad corpurile. Ca urmare, atunci când vrem să formulăm legea căderii corpurilor, nu e nevoie să introducem ca variabilă greutatea acestora²⁶.

Am dat aceste exemple din fizică nu doar pentru că ele sunt atât foarte cunoscute cât și ușor de înțeles chiar și de un cititor care nu are o atracție specială pentru științele naturii,

²⁶ Importanța excepțională a cercetărilor de acest tip ale lui Galilei a fost rezumată de Kant în felul următor:

Când Galilei a lăsat sferile sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuși ... toți fizicienii au început să vadă clar. Ei au înțeles că rațiunea nu sesizează decât ceea ce produce ea însăși după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăților ei după legi imuabile și să constrângă natura a-i răspunde la întrebări, iar nu să se lase dusă, așa-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observații întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schițat de mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pc care rațiunea o caută și de care are nevoie (Kant: 2009, pp. 31 – 32).

ci și pentru că fizica modernă, de la Newton și până azi, este locul central al experimentelor mintale. Să ne gândim doar la câteva exemple: la celebrul ascensor al lui Einstein care i-a permis să formuleze echivalența dintre gravitație și accelerație (Einstein, Infeld: 1957, p. 171), la pisica lui Schrödinger și, mai de curând, la unele ipoteze tulburătoare cosmologice (cea a multiversului, ca să dau un exemplu), care ne duc până înspre acea reconfigurare metodologică prin care experimentul mintal e pus la temelia metodei experimentale (Dawid: 2013). Dar în cele ce urmează nu voi descrie astfel de experimente mintale, fiindcă nu știința naturii este obiectul pe care mă voi apleca cu precădere în această lucrare. Voi pune accentul mai mult pe metoda experimentului mintal în filosofia moral-politică și în științele sociale. Sper că această opțiune va fi folositoare îndeosebi atunci când, în capitolele următoare, voi cerceta teme mai aplicate.

b) Experimente mintale moral-politice

Mai jos voi da doar două exemple: cel al mitului lui Gyges din *Republica* lui Platon și cel al poziției originare, formulat de unul dintre cei mai importanți filosofi politici ai secolului trecut, J. Rawls. Desigur, tentația de a da multe alte exemple a fost foarte mare. Am înăbușit-o fiindcă am vrut să fac apel numai la acelea care vor fi utilizate în capitolele următoare. Cum se va vedea, mă voi referi la ambele pe larg pentru a întemeia distincția pe care o voi face între două tipuri de idealizări – liniară și structurală – și pe care o voi folosi pentru ca, în capitolul IV, să resping acele strategii teoretice care fac apel la idealuri – obiecte, proceduri, stări – pentru a

explica situațiile reale sau pentru a propune înțelegeri normative ale acestora.

Șirul exemplurilor din domeniul social va fi însă completat în capitolul II cu patru studii pe care le-am dedicat unor gânditori români. Ele sunt relevante direct în argumentația pe care o propun în această carte. Voi face uneori apel la câteva dintre ele și în capitolele III și IV, mai teoretice, chiar dacă firul logic nu le va presupune în chip esențial.

i) Inelul lui Gyges

Problema²⁷ care motivează prezentarea de către Platon a mitului lui Gyges este următoarea: Glaucon, interlocutorul lui Socrate, îl confruntă pe acesta cu trei motive posibile care i-ar putea face pe oameni să se comporte drept. Primul este acela că oamenii consideră că dreptatea este de dorit pentru sine însăși; al doilea este că ei consideră că dreptatea e de dorit pentru că are consecințe de dorit. Și, în al treilea rând, dreptatea e de dorit din ambele motive. Socrate tinde spre această a treia poziție: dreptatea trebuie așezată în rândul acelor lucruri care sunt iubite atât pentru ele însele, cât și pentru ceea ce decurge de pe urma lor (Platon: 1986, 358a, p. 120).

Glaucon însuși ar tinde spre poziția că dreptatea este de dorit și pentru ea însăși, dar e pus în încurcătură de cei care susțin că lucrurile nu stau astfel, că dreptatea este practică de oameni doar fiindcă acest lucru are pentru ei consecințe mai bune. Argumentul pe care îl construiește Glaucon în

²⁷ Vezi Becker (2017).

această direcție pornește de la formularea unei definiții contractuale a dreptății: oamenii convin între ei asupra unor reguli și acceptă ca drept ceea ce cade sub puterea acestora. Ei înțeleg că e mai bine să se comporte în mod drept decât nedrept, deci se comportă drept pentru că acest tip de comportament are consecințe mai bune; “cei ce practică dreptatea o fac fără voie, din pricina neputinței de a face nedreptăți” (359b, p. 122).

Pentru a-și susține poziția, Glaucon introduce mitul lui Gyges. Gyges ar fi fost un păstor în slujba unui rege de demult al Lydiei. Întâmplător, el ar fi găsit un inel de aur cu proprietăți minunate: dacă inelul era răsucit într-un anumit fel, posesorul lui devenea nevăzut. Păstorul înțelese imediat ce oportunități i se ofereau astfel: putea obține tot ceea ce dorea fără a respecta regulile și fără a putea fi descoperit. Iar Gyges nu amână: aranjează să fie trimis la rege, unde curând îl înșeală cu regina și, apoi, împreună cu aceasta, îl ucide și îi ia domnia. Așadar, conchide Glaucon, nimeni nu respectă dreptatea decât dacă acest lucru e în folosul său:

dacă ar exista două astfel de inele și dacă pe primul l-ar avea omul drept și pe celălalt omul nedrept, se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stăpân de piatră, încât să se țină de calea dreptății și să aibă tăria de a se înfrâna de la bunul altuia, fără să se atingă de el, atunci când îi este îngăduit și să ia din piață, nevăzut, orice ar voi, sau, intrând în case, să se împreuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanțuri pe oricine ar dori, putând face și alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă, făcând așa ceva, prin nimic nu s-ar deosebi omul drept de celălalt, ci amândoi s-ar îndrepta spre aceleași fapte.

Așa fiind, aceasta este o bună dovadă că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic. (360b – c, p. 123)

Povestea spusă de Glaucon pornește, cum am văzut, de la o problemă – anume de a vedea dacă regulile dreptății pot fi urmate nu numai pentru că ele au consecințe dezirabile, ci și de dragul dreptății înseși. Avem aici un experiment mintal, care are ca o componentă esențială construcția unei stări ipotetice. Această construcție are un rost, acela de a permite să ajungem la o concluzie clară cu privire la problema ridicată. Să vedem în ce constă această situație ipotetică. Ea diferă de situațiile reale pe care le întâlnim într-un sens foarte important: în situațiile reale nu e posibil să distingem, în comportamentul oamenilor, cât contează prima motivație (dezirabilitatea dreptății) și cât contează a doua (consecințele dezirabile ale dreptății).

Situația pe care o imaginează Glaucon, prin mitul lui Gyges, reușește să diferențieze între cele două motivații. Căci, în cadrul ei, a doua motivație devine universală, iar problema pe care o avem în față este cum variază comportamentul oamenilor în funcție de prima motivație. Or, experimentul mintal conduce la concluzia clară că aceasta nu produce nicio diferență: aflată în situația lui Gyges – deci într-una în care efectele consecințelor de nedorit ale încălcării regulilor sunt anulate – atât o persoană dreaptă, cât și una nedreaptă s-ar comporta la fel. Ceea ce înseamnă că prima motivație – a urma dreptatea de dragul ei și nu pentru că încălcarea regulilor produce consecințe nedorite – nu funcționează.

Rolul experimentului mintal produs de Glaucon e acum clar: el indică faptul că punctul de vedere al opiniei

populare este coerent. Pe de altă parte, argumentul lui Glaucon de bună seamă că nu propune o concluzie care ar fi corectă exclusiv în lumea ficțională în care toți am avea câte un inel ca al lui Gyges. Dimpotrivă, argumentul vrea să spună că în lumea reală poziția unei persoane care vrea dreptatea doar de dragul consecințelor ei – deci poziția comună – este una coerentă²⁸.

²⁸ Voi reveni asupra mitului lui Gyges în capitolul III.4, în care voi discuta tipul de idealizare pe care se bazează construcția lui. Se poate argumenta, cum se știe, că nu doar fragmentul din *Republica* în care e prezentat mitul lui Gyges poate fi înțeles ca un experiment mental: construcția întregii cetăți perfecte ar avea această semnificație. Scrie în dialogul platonician:

Vorbești despre cetatea pe care am cercetat-o și pe care am durat-o, cea întemeiată pe cuvinte, de vreme ce eu cred că ea nu se află nicăieri pe pământ. – Probabil însă că celui ce vrea s-o vadă și care, văzând-o, vrea să se zidească pe sine, îi stă la îndemână un model ceresc. Nu e nici o deosebire [în sens de: nu contează – nota A.M.] dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor; el ar urma să facă doar ceea ce îi aparține ei și nici unei alteia. (Platon 1986, p. 410; 592a-b)

Traducătorul A. Cornea notează relativ la acest pasaj că “modelul ceresc” ar putea fi interpretat în două feluri: fie că am avea un același plan care caracterizează atât cerul, kosmos-ul cât și cetatea și sufletul drept (am avea așadar un izomorfism între acestea), fie că – iar această interpretare e preferată de el – e vorba de cerul inteligibil, de lumea Ideilor (p. 486). În primul caz accentual cade pe cetatea dreaptă, iar modelul ceresc este structura ei lăuntrică. În cel de-al doilea ni se prezintă idealul, în raport cu care vom putea apoi să evaluăm diversele realități: cât de dreaptă e această sau acea cetate, cât de drept este acest sau acel suflet. Capitolele III și IV vor discuta (critic) pe larg această a doua strategie de a înțelege susținerile noastre normative.

ii) Dreptatea ca echitate

Cartea lui J. Rawls *O teorie a dreptății* (1971) este cea mai influentă lucrare de filosofie politică din secolul al XX-lea²⁹. Interesul principal al lui Rawls era acela de a determina ce principii pot fi selectate pentru a stabili aranjamentele fundamentale dintr-o societate – deci principiile pe care să le satisfacă instituțiile de bază ale societății – astfel încât, respectând valorile promovate de membrii societății, să putem justifica anumite distribuții ale bunurilor; în particular, să putem justifica drept acceptabile inegalitățile sociale. Altfel zis, cum putem defini o societate dreaptă.

Cel puțin două condiții sunt presupuse. Mai întâi, am vrea ca în cadrul unei societăți drepte să existe un acord al tuturor cetățenilor asupra unor chestiuni fundamentale. Acest lucru este indicat de J. Rawls prin ideea de societate bine-ordonată: anume, o societate care este efectiv reglementată de o concepție publică asupra dreptății. Ceea ce înseamnă că toți membrii ei acceptă, și știu că și ceilalți membri acceptă, aceleași principii ale dreptății, iar instituțiile de bază ale societății sunt astfel construite încât să satisfacă acele principii.

În al doilea rând, membrii unei societăți bine-ordonate sunt – și se consideră ei înșiși astfel – persoane morale, libere și egale. Sunt persoane morale în sensul că fiecare posedă un simț al dreptății, și știe că și ceilalți au un astfel de simț. Sunt egale, căci fiecare are, și admite că orice altă persoană are, un drept egal la respect și considerație

²⁹ În prezentarea de mai jos preiau pasaje din Miroiu (2009).

atunci când se ia în discuție alegerea aranjamentelor sociale fundamentale. În sfârșit, sunt libere, căci fiecare are, și știe că are, scopuri și dorințe fundamentale (fiecare posedă o concepție asupra binelui, își formulează propriul plan de viață) în virtutea cărora poate pretinde ca instituțiile fundamentale ale societății să fie structurate într-un anumit fel. Aceste condiții sunt întemeiate pe faptul că fiecare persoană posedă cele două puteri morale pe care le-am formulat la începutul acestei secțiuni: sunt raționale și sunt rezonabile.

După Rawls, principiile dreptății într-o societate bine-ordonată sunt următoarele:

1. Fiecare persoană are un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăți egale de bază, compatibilă cu o schemă de libertăți similară pentru toți.
2. Inegalitățile sociale și economice trebuie să îndeplinească două condiții: a) să conducă la cel mai mare beneficiu așteptat al celui mai slab avantajat³⁰; și b) să fie atribuite funcțiilor și pozițiilor deschise tuturor în condiții de oportunitate echitabilă³¹.

³⁰ Rawls atrage atenția că identificăm cei mai slab avantajati membri ai societății contextual, doar relativ la distribuțiile posibile ale bunurilor. Ei nu sunt identificați prin caracteristici de alt tip. Când vorbim despre poziția originară, designatorii rigizi sunt excluși (2001, p. 69). Aici Rawls îl are în vedere pe S. Kripke, care prin expresia “designator rigid” înțelegea acele nume care în orice context au aceeași referință. De pildă, zice Rawls, dacă avem în minte exemplul Indiei, expresia “cei mai slab avantajati membri ai societății” poate să includă, în cazuri diferite, și britanici, nu doar indieni.

³¹ Dintre numeroasele formulări ale celor două principii care se găsesc în scrierile lui Rawls am ales-o pe cea dată în Rawls (1999a, p. 258).

Conform primului principiu, fiecare persoană își poate construi și își poate urma propriul său plan de viață, chiar dacă majoritatea îl poate crede greșit și poate ar vrea să îl vadă prohibit. Potrivit primei părți a celui de-al doilea principiu, avem un criteriu pentru a selecta diferite distribuții alternative ale beneficiilor: anume, alegem acea distribuție care contribuie la îmbunătățirea situației acelor membri ai societății care sunt cel mai slab avantajati. În sfârșit, a doua parte a celui de-al doilea principiu ne cere ca în competiția pentru funcții și poziții sociale să eliminăm inegalitățile care sunt datorate circumstanțelor sociale.

După Rawls, cele două principii sunt ordonate: ele intră în joc pe rând, altfel zis cel ordonat mai jos ne permite să alegem între două aranjamente instituționale numai dacă acestea sunt echivalente potrivit principiilor ordonate mai sus. De pildă, nu putem să ne gândim să alegem un anumit aranjament social pe motivul că el conduce la o situație mai bună pentru cei mai slab situați (de pildă, pentru muncitorii manuali) dacă acesta presupune o scădere a libertăților individuale: căci primul principiu este prioritar, și nu se poate justifica o îngrădire a libertăților pe motivul că astfel crește bunăstarea materială. Cum spune Rawls (1971, p. 204), libertatea nu se poate îngrădi decât de dragul libertății, adică dacă numai astfel ne putem asigura că acea libertate sau o alta de bază este protejată în mod corespunzător și că sistemul libertăților este ajustat în cel mai bun fel.

Dar cum ajunge Rawls să adopte cele două principii? Rawls pornește de la o idee intuitivă fundamentală: aceea că societatea este un sistem echitabil de cooperare între persoane libere și egale între ele. Apoi, el face apel la două

instrumente teoretice: conceptele de poziție originară și de vâl al ignoranței. Cu ajutorul acestora, el susține că poate să derive teza că o societate dreaptă este una în care sunt valabile cele două principii ale dreptății ale sale.

Instrumentul teoretic la care apelează Rawls pentru a construi o teorie a autorității legitime este unul de tipul experimentului mintal și constă în apelul la conceptul de *poziție originară* (Rawls: 2001, p. 17). Cum subliniază Rawls, poziția originară este o interpretare a ideii generale a contractualiștilor de situație inițială (sau de stare naturală). Pentru contractualiști, ideea de situație inițială are rolul de a genera principiile cooperării juste între oameni, deci ale dreptății sociale. Așadar, la Rawls principiile dreptății vor fi înțelese ca rezultat al unui acord rațional la care ar ajunge persoanele aflate într-o situație inițială echitabilă de cooperare. Întrucât situația inițială trebuie să fie echitabilă, Rawls își definește concepția ca teorie a dreptății ca echitate.

Rawls caracterizează poziția originară pe patru dimensiuni: 1) informația disponibilă părților care urmează să aleagă principiile dreptății (să decidă asupra lor); 2) caracteristicile părților care urmează să decidă; 3) natura acordului obținut (cum se realizează, ce semnificație are); și: 4) meniul – altfel zis, alternativele dintre care părțile aflate în poziția originară urmează să aleagă. Să discutăm pe rând, pe scurt, aceste dimensiuni.

Când doresc să aleagă modul în care să arate structura de bază a societății, persoanele aflate în poziția originară sunt restricționate în ceea ce privește cunoașterea pe care o posedă. Ele se află, zice Rawls, în spatele unui “vâl de ignoranță”. Ele nu cunosc o sumă semnificativă de fapte

despre ele însele, precum și despre societatea în care trăiesc: nu își cunosc locul în societate, poziția de clasă sau statutul social; caracteristici individuale precum inteligența, forța fizică, caracteristicile temperamentale sau de caracter; ce talente și bunuri naturale au; ce concepție au despre ceea ce este bine, ce plan individual de viață și-au făcut; care sunt circumstanțele particulare ale propriei lor societăți. Altfel zis, ele nu cunosc care este situația politică și economică sau nivelul de civilizație și de cultură pe care societatea lor l-a putut atinge. Persoanele aflate în poziția originară nu cunosc cărei generații îi aparțin etc. Dar, pe de altă parte, Rawls acceptă că aceste părți cunosc o mulțime de alte lucruri: legile generale ale societății umane și ale comportamentului individual; caracteristicile persoanelor umane etc.

Rațiunea impunerii vălului de ignoranță ca o condiție preliminară alegerii principiilor dreptății este dublă: pe de o parte, ea exprimă o cerință intuitivă a comportamentului nostru moral. Atunci când spunem că ceva este bine sau rău, că este drept sau nedrept, ideea este că noi nu trebuie să ne bazăm pe contingente arbitrare; acestea nu au o semnificație morală. Faptul că o persoană are o anumită poziție socială (că este ministru sau portar) nu ar trebui să conteze moral în niciun fel în felul în care ne comportăm față de ea. În acest sens, când zicem că în poziția originară părțile se găsesc toate într-o poziție echitabilă de deliberare, de fapt zicem că poziția originară e constrânsă de criterii morale. Așadar, cerem astfel ca fiecare parte aflată în poziția originară să uite cine este și să fie empatică cu toți ceilalți.

Pe de altă parte, prin vălul de ignoranță se exclud împrejurările întâmplătoare, norocul individual și social.

Poziția originară dă așadar seamă de ceea ce noi considerăm că este o condiție *echitabilă* în ceea ce privește termenii cooperării sociale. Ideea plasării persoanelor sub un astfel de vâl este că în acest fel toate părțile sunt într-o situație simetrică: nimeni nu va putea să formuleze principii care să îi favorizeze propria situație particulară din societate. Cu alte cuvinte, prin plasarea în spatele vălului de ignoranță a părților care aleg se asigura imparțialitatea alegerii lor. Fiecare știe că – dat fiind că oricare altă parte aflată în poziția originară va raționa la fel – argumentul care o va convinge pe una trebuie să-i convingă pe toți.

Rezumând, vâlul de ignoranță îndeplinește două cerințe: pe de o parte, exclude îndeajuns de multă informație încât să asigure imparțialitatea în obținerea acordului; dar, pe de altă parte, lasă părților care urmează să decidă îndeajuns de multă informație încât ele să poată totuși ajunge la un acord rațional (Rawls: 1999a, p. 268).

Să trecem acum la a doua dimensiune a poziției originare: caracteristicile părților care urmează să decidă. Ele sunt rezonabile și raționale. Faptul de a fi rezonabile, adică se a se putea pune în locul fiecărei alte persoane, este asigurat de vâlul de ignoranță: căci, neștiind circumstanțele particulare ale propriei vieți, fiecare parte aflată în poziția originară se comportă ca și cum ar fi în situația oricărei alte persoane.

Să vedem acum ce decurge din faptul că părțile sunt raționale. Am văzut că un prin aspect e acela că ele își pot forma, dezvolta, revizui și promova propriul plan de viață. Dar sunt și alte consecințe ale acestei trăsături. Persoanele raționale sunt mutual dezinteresate: ele urmăresc maximirea

utilității proprii, dar nu sunt interesate de beneficiile sau utilitățile celorlalte persoane. Aceasta în dublu sens: nu sunt interesate nici ca utilitățile celorlalți să crească, nici să scadă, adică nu sunt invidioase. Apoi, ele își definesc utilitatea în raport cu mărimea bunurilor primare pe care le obțin; doresc să obțină pentru ele mai mult, nu mai puțin din bunurile primare. Fiind maximizatoare ale utilității, persoanele raționale aleg conform cu ceea ce se numește principiul maximin. Ideea generală este aceea că, după ce compară rezultatele posibile la care conduc diferitele alternative, o persoană rațională o va alege pe cea care conduce la cel mai puțin prost rezultat: cea alternativă al cărei cel mai prost rezultat este superior celor mai proaste rezultate la care pot conduce celelalte alternative. (Spunem că ea face apel la o strategie de alegere de tip maximin.) Altfel zis, o persoană rațională este cea care alege cel mai mic rău posibil³².

Ajungem astfel la a treia dimensiune a poziției originare: natura acordului obținut. El privește principiile dreptății în societate pe care le-ar alege oamenii aflați în poziția originară. Rawls este așadar adept al unui contractualism ipotetic. Sigur, atunci rămâne imediat următoarea întrebare: dacă e doar ipotetic, care e forța lui efectivă? Cum nu am ajuns realmente la un astfel de acord, de ce am dori ca în viața reală să acceptăm conținutul lui? Răspunsul lui Rawls este acela că, deși este doar ipotetic,

³² De bună seamă, această idee poate întâmpina multe obiecții. Dar în acest context ele nu sunt relevante. După Rawls, nu putem susține că strategia maximin exprimă un adevăr autoevident, ori o cerință logică a alegerii raționale. Mai degrabă justificarea ei e circumstanțială, legată de existența unor caracteristici ale situațiilor de alegere.

contractul este totuși constrângător, deoarece felul în care descriem poziția originară exprimă ceea ce acceptăm de fapt – sau ceea ce un raționament filosofic ne va face să acceptăm că este rațional.

Cum se vede, aici intervin în mod esențial contrafactualii. Mai mult, așa cum voi arăta mai jos, și Rawls consideră că aici e la lucru un experiment mental.

În sfârșit, a patra dimensiune a poziției originare este cea a meniului. Care sunt alternativele între care vor alege părțile aflate în poziția originară? Cel puțin trei alternative sunt de luat în seamă. Prima este cea utilitaristă. Potrivit utilitarismului (clasic – reprezentat de exemplu de autori precum J. Bentham sau de J. St. Mill), o societate este dreaptă atunci când instituțiile ei majore sunt astfel aranjate încât să ducă la cea mai mare satisfacție (utilitate) pentru toți indivizii din cadrul ei. Cea de-a doua este intuiționismul. Pentru intuiționiști există anumite principii prime, ireductibile, cu ajutorul cărora putem judeca diferite situații; iar în acest proces noi le ponderăm, încercând să le balansăm pentru a găsi cel mai bun echilibru. Cea de-a treia – dreptatea ca echitate – e dată de cele două principii ale dreptății ale lui Rawls. Argumentul fundamental al lui Rawls este că în cadrul formal construit, dacă se comportă rațional, dintre cele trei alternative părțile o vor alege pe a treia, adică cele două principii.

Aceasta este, foarte schematic vorbind, teoria rawlsiană a dreptății ca echitate. Voi reveni la ea, pe larg, în partea a II-a a cărții.

3. Metoda experimentelor mintale

Experimentele mintale³³ sunt experimente, ca orice altele care sunt făcute în laborator sau pe teren. Adică, ele sunt proceduri de a pune o întrebare cu privire la relațiile dintre un număr de variabile prin varierea uneia (ori chiar a mai multora) și prin conexarea cu felul în care celelalte variabile reacționează. Dar ele sunt mintale: ceea ce înseamnă că nu beneficiază de faptul că sunt și realizate, puse în practică (Sorensen 1992, pp. 186; 205).

Unele experimente mintale pot în principiu să fie realizate: cel al căderii corpurilor, al lui Galilei, e între acestea. Pentru a fi și realizat, el trebuie desigur să fie făcut în unele condiții bine precizate (iar, la vremea lui Galilei, unele dintre ele nu erau disponibile). Oricât de implauzibil, nici cel pe care îl propune Hume (1993, p. 181) nu este imposibil: să presupunem, zice el, că peste noapte în portofelul fiecărui locuitor al Marii Britanii au apărut ca prin miracol cinci lire. La o primă impresie, lumea s-ar schimba mult, ar fi foarte diferită de cea actuală, căci acești bani cel puțin ar dubla cantitatea de bani din regat. Dar, susține Hume, în economie nu doar a doua zi, ci și chiar mai târziu, nimic semnificativ nu ar apărea: chiar dacă prețurile (și anume toate prețurile) s-ar

³³ Cum se știe, E. Mach a introdus în 1897 termenul de *Gedankenexperimente*. Eseul lui Kuhn (1982) a contribuit mult la creșterea interesului față de această metodă de cercetare științifică.

mări, alte consecințe nu vor apărea (bunăoară, rata dobânzii ar rămâne neschimbată).

Dar alte experimente nu pot nici în principiu să fie făcute în realitate. O podea fără frecare nu există, un univers în care un corp să nu sufere influența niciunei forțe fizice nu există; nici experimentele mintale celebre ale lui Einstein nu vor putea fi vreodată realizate. De asemenea, cum voi argumenta în capitolul IV, o lume precum poziția originală a lui Rawls nu poate să aibă consistență reală în universul în care trăim.

Am notat deja că expresiile contrafactuale întemeiază experimentele mintale. Cum am văzut, un contrafactual ne cere să variem condițiile care caracterizează situația reală, dar să nu mergem foarte departe, ci să încercăm să rămânem în cea mai apropiată de aceasta. Aparent, într-un experiment mintal lucrurile nu stau deloc așa, căci imaginăm lumi care diferă dramatic de cea reală, uneori sunt chiar de neatins (sunt, efectiv, nefezabile³⁴). Totuși, să notăm că diferențele mari pot fi doar în privința variabilei care e luată în discuție (iar uneori ele ajung să fie chiar de natură) – însă în toate celelalte privințe lumea rămâne neschimbată, precum în experimentul mintal al lui Hume al celor cinci lire apărute prin miracol. În plus, la lumile imaginate de obicei nu se presupune că ajungem printr-un singur mare pas, ci dimpotrivă prin apelul la o mulțime de pași mai mici.

Una dintre cele mai importante probleme pe care o pun experimentele mintale e cea a structurii lor logice; iar răspunsul, cum vom vedea, are implicații în privința

³⁴ Voi analiza pe larg conceptul de fezabilitate în paragraful IV5.

înțelegerii cunoașterii pe care o obținem cu ajutorul lor. Unii autori sunt dispuși să acorde experimentelor mintale un rol cu totul special. Experimentele mintale ar fi nu structuri argumentative, ci pur și simplu aplicații ale intuițiilor noastre. Ele ne oferă o cunoaștere nouă, dar nu în calitate de concluzie pe care o tragem din fapte și teorie. Căci evident, fiind prin definiție făcute din fotoliu, ele nu apelează la fapte (îndeosebi la fapte noi): stând în fotoliu, cel mult am putea prin reflecție să iluminăm ceea ce era deja, deși confuz, în mintea noastră, ceea ce era deja conținut în ideile noastre. Experimentele mintale nu sunt pur și simplu instrumente auxiliare de analiză a cunoașterii noastre. Mai degrabă, experimentele mintale sunt modalități de a pune în joc intuițiile noastre filosofice. Potrivit lui J. Brown (1991, p. 77), experimentele mintale cele mai semnificative sunt “platonice”; iar experimentul mintal care lui Brown îi apare ca emblematic în acest sens este cel al lui Galileo Galilei al căderii corpurilor. Aceste experimente, zice Brown, furnizează o cunoaștere a priori a unor entități abstracte. Prin ele cunoaștem într-un mod care nu e argumentativ, ci direct, de-a dreptul intuitiv. Ele sunt ca niște telescoape către un tărâm abstract (Brown 2004, p. 1131). Cu ajutorul lor putem respinge o veche teorie și să “percepem” una nouă fără a ne bizui pe date noi și fără a deriva noua teorie din datele pe care le avem deja, chiar dacă ele sunt tacite.

Motivele pe care le am pentru a susține că acest experiment mintal furnizează o cunoaștere a priori sunt simple și directe. Mai întâi, deși e adevărat că în acest exemplu e prezentă cunoaștere empirică, atunci când ne

mutăm de la teoria lui Aristotel a căderii corpurilor la cea a lui Galileo nu se folosesc niciun fel de noi date empirice. Dar nu e vorba nici de un adevăr logic. În fond, obiectele ar putea să cadă pe baza culorii lor; să zicem că cele roșii ar cădea mai repede decât cele albastre. Dacă lucrurile ar sta așa, atunci experimentul mental al lui Galileo nu ar fi efectiv. În fond, dacă punem împreună două obiecte roșii nu producem un obiect care e și mai roșu. (Brown 2004, 1129)

Pentru alți autori situația arată însă cu totul altfel: potrivit lor, se poate arăta că experimentele mintale au structura logică a unui argument, chiar dacă uneori forma în care ele sunt expuse este diferită, de exemplu, ca un mit ori ca o povestire (Norton 1996; 2004). Ceea ce înseamnă că printr-un experiment mental producem o situație ipotetică (una contrafactuală) cu anumite caracteristici. Mai întâi, acea situație ridică o problemă; ea indică faptul că există o tensiune în cunoașterea pe care o avem asupra a ceva. Apoi, construcția situației imaginare constă adesea în folosirea metodei idealizării. Experimentul mental constă în principal în analiza acestei situații imaginare, în evidențierea asumțiilor noastre neformulate explicit; el nu oferă ceva nou, ci doar ne permite să identificăm cu mai multă limpezime structura a ceea ce știam deja. Căci din fotoliu nu putem spera la mai mult.

Potrivit lui Norton, un experiment mental – înțeles întotdeauna ca un argument – are desigur concluzia ca o parte esențială. Se cuvine accentuat, atunci când e prezentat un experiment mental, concluzia nu e de fiecare dată evidențiată explicit și separat. Concluzia este însă ceea ce dă

forță experimentului mintal. Ea este uneori distructivă: arată cum cadrul nostru conceptual e greșit. Experimentul lui Galilei este elocvent: el indică faptul că abordarea lui Aristotel este inadecvată, că asumția că greutatea corpurilor e relevantă pentru a înțelege căderea lor este contradictorie. Alte dăți concluzia nu arată că ceva e imposibil, ci dimpotrivă că există posibilități pe care nu le-am avut până atunci în vedere³⁵. Mai departe, concluzia are ca viză epistemică lumea reală, nu doar situația fictivă. Experimentul mintal ne ajută să înțelegem realitatea nu doar indirect, cum se întâmplă cu lumile pe care le propun de obicei construcții precum romanele, nuvelele etc. Mai mult, concluzia trebuie să fie îndeajuns de precisă pentru a putea face deosebirea între cursuri alternative de acțiune, sau între politici diferite. În sfârșit, având o întemeiere, această concluzie nu apare doar ca un exemplu fictiv: ea cere să fie luată în considerare în alte situații.

³⁵ Pentru că nu vreau să încarc aici textul, dau un exemplu în acest sens doar în notă. Un experiment mintal moral celebru este cel al violonistului (Thomson 1995). Autoarea ne propune să ne imaginăm următoarea situație: într-o dimineață te trezești în spital conectat la aparate și ți se spune că sângele tău e necesar în transfuzie pentru a salva viața unui violonist celebru (care e inconștient – deci el nu e implicat în deciziile care au dus la starea ta actuală). Ți se spune că operațiunile medicale vor dura cam nouă luni, după care vei fi liber. Problema morală pe care o pune experimentul este dacă avortul este admisibil. O asumție pe care o aveau în comun atât cei care se opuneau avortului, cât și cei care îl acceptau, era aceea că problema dacă foetusul este o persoană este crucială în susținerea unei sau altei poziții: într-adevăr, dacă răspunsul la această întrebare este afirmativ, atunci avortul apare ca inacceptabil. Or, analiza situației ipotetice formulate de Thomson spune că e posibil ca cineva să susțină că avortul e moral permisibil chiar dacă admite, în același timp, că foetusul e o persoană.

În lumea atât de diversă a experimentelor mintale nu e nicio surpriză să întâlnim utilizări diferite ale lor, precum și metode dintre cele mai diverse de a le construi. Voi încerca, în capitolul care urmează, să exemplific în acest sens. Două dintre experimentele mintale pe care le voi analiza constau în reconstruirea în acest fel a unor texte literare. E foarte important, de asemenea, să adaug că multe asumptii epistemologice, unele cruciale pentru cercetarea problemei pe care o vizează un anumit experiment mintal, nu sunt de regulă explicite, iar locul și rolul lor nu sunt bine evidențiate. În capitolul următor voi încerca în multe ocazii să le aduc în discuție. Dar abia în partea a doua a cărții mă voi apleca stăruitor asupra unora dintre ele, în primul rând asupra celei de idealizare.

Capitolul II. EXPERIMENTE MINTALE MORAL-POLITICE ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

Am prezentat în capitolul anterior nu numai conceptele de contrafactuali și de experimente mintale, ci și felul în care acestea pot fi utilizate pentru a formula diverse susțineri teoretice. Am dat diverse exemple de contrafactuali, alese și din texte produse în limba română. Dar nu am făcut apel și la exemple de experimente mintale formulate de autori români. Nu pentru că ele nu există, ci pentru că am dorit să dedic acest capitol în exclusivitate câtorva exemple de acest fel.

Înainte însă de a le analiza mai pe larg, aș vrea să notez încă o dată structura generală a experimentelor mintale. Ele pornesc de la o problemă; constau în imaginarea unei situații în care o anumită problemă poate fi cercetată. De obicei acea situație are anumite trăsături care o diferențiază de situațiile efective, din viața reală³⁶. Cu referire la acea situație

³⁶ Aceste diferențe pot fi de foarte multe feluri. Unele vor fi avute cu precădere în cele ce urmează. Dar sunt și altele, pe care nu voi insista însă. De exemplu, lumea imaginară poate diferi de cele reale prin aceea că unele evenimente au o probabilitate mult mai mare să se întâmple acolo decât în lumea reală.

Iată un exemplu în acest sens. Cunoaștem faptul că societățile tradiționale au avut, iar cele contemporane încă includ multe discriminări de gen. Fiecare femeie poate fi subiect al multor discriminări. Dar să ne imaginăm o lume, nu foarte diferită de cea în

imaginară, sunt formulate susțineri care au capacitatea de a ilumina înțelegerea pe care o avem asupra acelei probleme. Vom regăsi această structură a experimentelor mintale în toate exemplele de mai jos. Dar fiecare dintre ele are propria-i aromă, care cred că merită să fie savurată pe îndelete.

Am ales să prezint în acest capitol patru exemple de experimente mintale. Alegerea mea e desigur subiectivă. Primul exemplu, care constă într-o reconstrucție a unui text literar – nuvela *Popa Tanda* de I. Slavici – a fost ales³⁷ fiindcă el discută o prezumție foarte puternic înrădăcinată în spațiul public românesc: aceea că analiza fenomenelor sociale poate fi redusă, într-un fel sau altul, doar la analiza comportamentelor individuale, fără a lua în considera cadrul instituțional în care oamenii acționează.

care trăim, în care însă ți se poate întâmpla ție, o persoană care este acolo femeie, orice din ceea ce se poate întâmpla în lumile reale unei oarecare femei. În această lume imaginată – desigur, nu cea mai de dorit; dimpotrivă! – este prezent în fața fiecărei locuitoare a ei întreg pachetul discriminărilor ei posibile ca femeie. Nu numai ceea ce i se poate întâmpla efectiv unei anumite femei în cursul vieții, ci ce i s-ar putea întâmpla efectiv oricărei femei (vezi M. Miroiu: 2005, pp. 19 – 23).

În aceeași lume imaginară locuitoarelor ei li se întâmplă astfel de lucruri care nu ar fi putut avea loc sau s-ar fi petrecut mult mai rar dacă se nășteau bărbați. Aceasta este problema care motivează experimentul mintal. Iar răspunsul pe care îl putem dori, arată M. Miroiu, este acela de a determina principiile etice (normative) care vor putea să indice atât ce e rău cu lumea imaginată, cât și – de dorit – soluții de îndepărtare a discriminărilor existente. Or, tocmai plecând de la această lume putem compara capacitatea diferitelor teorii etice de a da răspunsuri acceptabile.

³⁷ Profesorul M. Flonta mi-a atras atenția asupra acestui text al lui Slavici.

Cel de-al doilea studiu de caz își are izvorul într-una din marile lucrări de știință socială din cultura română: *Neoiobăgia* lui C. Dobrogeanu-Gherea. Marxistul Gherea se dovedește aici în primul rând un instituționalist, care accentuează asupra rolului pe care regulile, normele, în general constrângerile care funcționează în societate modifică, uneori până la deformări aberante, comportamentele membrilor societății. Experimentul mintal pe care îl voi descrie e semnificativ pentru el însuși. Dar mărturisesc că am avut și un alt motiv, personal, pentru a-l discuta aici: el merge în aceeași direcție cu abordarea mea instituțională (de tip alegere rațională), pe care am dezvoltat-o pe larg în alt loc³⁸.

Am ales al treilea exemplu – al așa-numitelor carnete de cecuri – pentru a atrage atenția asupra unei fețe foarte puțin cunoscute a lui C. Noica: un gânditor care a studiat cu atenție lucrări fundamentale de sociologie și economie ale unor mari autori, atât străini, cât și români. Experimentul lui Noica poate părea, la o primă vedere, foarte naiv. Însă eu am încercat să arăt că acesta e de fapt extrem de complex și face explicită o structură argumentativă deosebit de interesantă.

Cel de-al patrulea studiu de caz – căruia i-am acordat de altfel și cel mai larg spațiu – pornește de la una dintre cele mai importante producții literare din cultura noastră: *Țiganiada* lui I. Budai-Deleanu. Pentru mine, această lucrare este (și) un exercițiu uimitor de reflecție social-politică. Am încercat să arăt că în poem întâlnim un experiment mintal care aduce în joc teme grave ale gândirii social-politice

³⁸ În Miroiu (2016).

moderne, care sunt tratate într-o modalitate pe care un cercetător de azi le poate găsi proaspete și incitante³⁹.

Cele patru exemple de experimente mintale (de altfel, la fel ca și celelalte pe care le-am prezentat în capitolul anterior) oferă o aceeași logică. Spuneam că le privesc ca instanțiind filosofia de fotoliu. Dar evident că sunt deosebiri între exemple: unele sunt mai curând științifice, altele mai curând filosofice. Între cele patru de mai jos al doilea, formulat de Dobrogeanu-Gherea, e explicit științific; al patrulea, pe care îl reconstruiesc plecând de la *Țiganiada* lui Budai-Deleanu, e mai degrabă de teorie politică, nu de filosofie politică (și la fel îmi pare și primul, construit pornind de la nuvela lui Slavici). Dar e greu ca cineva să susțină că experimentul carnetelor de cecuri al lui Noica nu e filosofic. Ce face ca ele să difere în acest sens? De ce unele sunt mai curând filosofice iar altele mai curând științifice? Mi-e greu să dau un răspuns. Probabil că cel care ar veni rapid în minte este că ele scot în relief presupuziții de tip diferit ale gândirii noastre: unele țin de felul în care cunoaștem științific lumea, altele de felul în care vrem să o înțelegem din punct de vedere filosofic. Răspunsul are desigur o supoziție: că putem separa între știința și filosofie (fie prin obiectul asupra căruia ele se apleacă⁴⁰, fie prin tipul de cercetare pe care îl pun la bătaie).

³⁹ Primul și al treilea studiu de caz dezvoltă unele notații din Miroiu (2016). Cel de-al patrulea rezumă unul dintre capitolele acelei cărți și îl restructurează întrucâtva pentru a evidenția mai explicit și mai clar experimentul mintal pe care îl identific în poemul lui Budai-Deleanu. Cel de-al treilea studiu de caz e prezentat aici pentru prima dată.

⁴⁰ În acest sens un argument obișnuit e acela că filosofia se ocupă cu un un gen specific de supoziții care, în experimentele mintale filosofice, sunt chestionate. Evident, argumentul acesta nu ne ajută, fiindcă el

Mă îndoiesc că putem proceda astfel. Cred că supoziția că putem deosebi între experimente mintale științifice și experimente mintale filosofice e greșită: de ce să distingem acolo unde nu procedăm în mod distinct? – căci, repet, în toate cazurile logica experimentelor mintale pe care le studiez îmi pare aceeași. Distincția ne pare intuitivă nu datorită logicii interne a experimentelor mintale, ci mai degrabă datorită istoriei noastre intelectuale, care ne-a obișnuit aceasta și ne induce încă tendința de a o vedea în multe locuri. Dacă așa stau lucrurile, mă voi feri să încerc să susțin teze generale. Voi fi mai aplicat, iar faptul că exemplele țin în general de ceea ce se numește filosofia morală⁴¹ va fi suficient pentru a delimita analizele pe care le voi face mai jos.

Voi spune că toate experimentele mintale pe care le voi avea în vedere țin de filosofia de birou. Prin această exprimare vreau să mă refer în mod generic la un fel de a încerca să cunoaștem, nu neapărat la unul filosofic⁴².

1. Puterea exemplului

În a sa *Istorie a literaturii române* G. Călinescu l-a trecut pe Slavici în rândul “marilor prozatori”. Operele lui au fost studiate de generații întregi de școlari la orele de literatură română. Între acestea, nuvela de tinerețe *Popa*

doar mută nevoia de clarificare spre o nouă distincție – între două genuri de supoziții.

⁴¹ În partea a II-a a cărții în mod exclusiv mă voi ocupa cu teme care sunt în mod standard considerate ca ținând de filosofia morală.

⁴² Vezi și punctul de vedere susținut de Williamson (2005) despre ceea ce fac filosofi atunci când apelează la experimentele mintale.

Tanda, publicată în revista “Convorbiri literare” în 1875, a avut un tratament privilegiat.

Nuvela spune povestea preotului Trandafir, care la un moment dat a fost detașat în satul Sărăceni, aflat undeva pe Valea Seacă. Deja aceste nume ne informează îndeajuns cu privire la starea sătenilor de acolo: într-o zonă lipsită de darurile naturii, oamenii s-au resemnat să încerce să își facă o viață mai bună. „Este oare minune dacă în urma acestora sărăcenii s-au făcut cu vremea cei mai leneși oameni? Este nebun acela care seamănă unde nu poate secera ori unde nu știe dacă va putea ori nu să secere”.

Ajuns în Sărăceni, părintele Trandafir încearcă diverse strategii de a-i face pe săteni să își schimbe modul de viață. Mai întâi, produce o strategie pozitivă: le indică preceptele morale creștine. Îi povățuiește să fie harnici, cum să lucreze în fiecare anotimp; le citește Scriptura, ca să înțeleagă că “lucrarea este legea firii omenești, și cine nu lucrează greu păcătuiește”. În zadar: oamenii au început să vină tot mai rar la biserică. Și chiar dacă, pe unde îi vedea, parintele iarăși încerca să le dea sfaturi, iar ei îl ascultau, mai departe nu se întâmpla nimic: de la înțelegerea lucrurilor nu se ajungea și la faptă.

Atunci părintele schimbă strategia: începe să îi critice pe săteni (altfel zis, încearcă stimulente negative). Dar tot fără succes. Îi critică pentru comportamentul lor: oamenii sunt de acord cu criticile, cu cele făcute celorlalți, ba chiar cu cele făcute lor înșile. Însă, ca și în primul caz, oamenii nu își modifică modul de a se comporta. Aceleași strategii comportamentale sunt aplicate, iar starea de fapt rămâne nemodificată.

Așa stând lucrurile, părintele Trandafir se gândește la o altă soluție: cea a exemplului personal. Le arată prin propria lui activitate că viața lor se poate schimba în bine. El le oferă o poveste de succes: își repară casa și își amenajează curtea, cultivă grădina, cultivă mai întâi păpușoi pe locul din dosul casei, apoi pământurile din țarină, își văruiește casa și îi pune ferestre noi, ba chiar începe un comerț. De data aceasta, țărani îl urmează, îi iau exemplul⁴³ și, în timp, fiecare își transformă gospodăria într-una prosperă; ba chiar satul devine altul, cu un drum nou, o frumoasă biserică, o școală și primărie⁴⁴ construite de săteni în mijlocul lui.

Aceasta este povestea. Privitor la ea, G. Călinescu nota, deși destul de ambiguu, faptul că această nuvelă ar avea o anume miză importantă, nu e o simplă narațiune: ea “ascunde o intenție de economie politică (aceea de arăta căile posibile de înrăurire asupra țăranului) complet absorbită în ficțiune ca și filosofia din *Robinson Crusoe*” (Călinescu: 1982, p. 509). Care este, mai precis, această “intenție”? Voi argumenta mai jos (nu știu, desigur, cât de departe mă voi plasa față de ceea ce va fi dorit să susțină Călinescu) că nuvela *Popa Tanda* poate fi interpretată ca un experiment social mintal.

Să notăm mai întâi că, în scrierile sale de popularizare a conceptelor morale, Slavici (1897; 1910) indică o sumă de principii. Unul, foarte important, este că omul este atât o

⁴³ Ideea că exemplul personal este molipsitor și că el se multiplică exponențial este destul de comună. Un alt exemplu în acest sens îl dau în paragraful următor, *Călătorii de învățământ și pregătire*.

⁴⁴ Drumul, biserica, școala, clădirea primăriei sunt bunuri colective, care nu pot fi oferite decât ca rezultat al cooperării sociale.

ființă rațională (iar egoismul care caracterizează faptele multora e tocmai o expresie a acestuia), cât și morală; dar, crede Slavici, nu numai atât îl diferențiază pe om de animal, ci și faptul că el e conștient de faptul acesta. Numai că, adaugă el, dacă e lipsit de îndrumare, omul încetează să se mai comporte moral. Această “îndrumare” include cel puțin două componente. Prima este “educațiunea morală”; a doua e apartenența la o comunitate în care regulile morale există și sunt respectate de membrii ei (Slavici: 1910, p. 9).

În starea sărăcenilor niciuna dintre aceste două componente nu e prezentă. Mai întâi, lipsa educației morale este presupusă ca evidentă (parintele Trandafir nu e în situația de a continua ceva de la predecesorii săi). Apoi, date fiind condițiile de trai la limita supraviețuirii, comunitatea nu a reușit să își construiască un spațiu instituțional funcțional (norme morale); în lumea sărăcenilor raporturile morale par să fie anulate. Nu doar că sunt leneși⁴⁵, dar mai important sărăcenilor le lipsește o caracteristică (virtute) fundamentală: respectul de sine, sau “dignitatea personală”, cum o numește Slavici (1910, p. 43; vezi și 1897, p. 161). Că așa stau lucrurile se va vedea în două momente: primul, când părintele Trandafir, în încercarea de a modifica felul în care se comportă sătenii, îi critică, iar ei nu au nicio pornire de a se schimba fiindcă “amorul lor propriu” e afectat; și al doilea, când – urmând exemplul personal al parintelui, sărăcenii își fac gospodării prospere și chiar fac ca întreg satul – luat ca o

⁴⁵ Lenea anulează o virtute specială: cea a iubirii de muncă; aceasta e “bunul cumpăt în ceea ce privește ambițiunea, manifestarea firească a purtării de grijă pentru desfășurarea propriei ființe” (Slavici, 1897, p. 163).

comunitate – să fie prosper: ei atunci devin mândri de ceea ce au realizat. Cu alte cuvinte, în acel moment se constituie o stare morală a societății. Nu simpla înlăturare a lenei este miza și nu reprezintă scopul urmărit, ci – urmare a educațiunii morale realizate de părintele Trandafir – formarea unei comunități morale.

Mai departe, o supoziție a întregii narațiuni este următoarea: singurele constrângeri care sunt avute în vedere pentru a explica felul în care se comportau sătenii sunt cele naturale. Deloc prielnice, ele – lasă să se înțeleagă Slavici – sunt suficiente pentru a explica, de pildă, delăsarea, lenea sărăcenilor. Căci dacă natura e așa de potrivnică încât țăranul nu are o cât de mică nădejde că munca sa va fi răsplătită de rezultate (de pildă, de o recoltă îndestulătoare), atunci el nu mai are vreun motiv – rațional – să lucreze din greu. Altfel zis, în structura situației, așa cum o prezintă Slavici, nu sunt relevante și constrângeri sociale, privind de pildă felul în care arată proprietatea ori care sunt (dacă sunt!) mecanismele⁴⁶ puse la lucru pentru a furniza bunuri comune (precum drumul, biserica, școala etc.). Or, dacă lucrurile stau astfel, desigur că soluțiile care pot fi căutate sunt doar individuale, iar cadrul instituțional nu are nicio relevanță⁴⁷.

⁴⁶ Aparent, Sărăcenii ar fi un sat “liber”, alcătuit din țărani care nu depindeau nici de un boier, nici de o mănăstire, nici de domnitor. Pe de altă parte, el nu pare nici să fie organizat într-o obște cu caracter devălmaș. Probabil că această lipsă este voită de Slavici, pentru a întări ideea că circumstanțele sociale sunt nerelevante.

⁴⁷ Acest model de a identifica răspunsul la problemele sociale este prevalent în spațiul nostru public: ideea este, simplu spus, aceea că nu instituțiile determină tiparele sociale de comportament. Acestea ar ține mai mult de caracterele individuale și de acțiunea solitară.

În acest context, întrebarea este: ce tipuri de stimulente ar fi eficiente pentru a schimba comportamentele oamenilor? Ce îi poate face să nu mai fie leneși și să ajungă să aibă o viață mai bună?

Nuvela lui Slavici, în interpretarea pe care i-o dau aici, propune trei experimente mintale. În fiecare dintre ele presupunem că avem un grup de oameni foarte similari între ei: au cam aceleași înzestrări materiale, sunt supuși cam acelorași constrângeri naturale, au caractere asemănătoare. În grup e stabilizat un anumit tip de comportament: oamenii nu se omoară cu munca, acceptă un trai la un nivel foarte scăzut: “cine e deprins cu răul, la mai bine nici nu gândește; sărăcenilor le părea că, decât așa, mai bine nici nu poate fi.

Situația părintelui Trandafir este exemplară pentru a argumenta teza opusă. Părintele este o persoană pentru care scopul urmărit nu este binele individual, ci binele membrilor comunității. Or, încercarea de a realiza acest bine comun nu e consistentă cu ideea că trăsăturile individuale sunt determinante pentru comportamentul oamenilor. Slavici (1910, 10) formulează cu limpezime acest punct de vedere: “Iviți dar în mijlocul unei societăți lipsite de rânduială morală, oamenii preocupați e binele obștesc ajung ușor să fie stăpâniți de gândul că răutatea e chiar în firea omenească, să-i socotească pe semenii lor incorigibili și să-și petreacă viața în isolare”. Or, zice Slavici, această opțiune e ea însăși imorală; căci oamenii de omenie numai între oameni de omenie pot fi fericiți, adică încercând să realizeze fericirea obștescă. Slavici nu propune însă o soluție instituțională, ci una care face apel la exemplele morale. Nu e aici locul pentru a discuta diferențele dintre cele două abordări; mai pe larg, vezi Miroiu (2017a, cap. 7). Dar vreau cel puțin să subliniez că părintele Trandafir, într-un fel, poate fi înțeles ca jucând rolul unui “întept practic” (vezi mai jos capitoul III2b). (Pentru Slavici, a trata pe cineva cu omenie însemna a-l trata ca egal. Aceasta e o condiție esențială a moralității. Omul de omenie e cel care se comportă moral și nu acceptă ca ceilalți să se abată de la rânduiala morală a societății (Slavici 1910, 9).)

Peștele-n apă, păsărea-n aer, cârțița în pământ și sărăcenii în sărăcie!”.

Primul experiment mintal curge astfel: să admitem că membrilor acestui grup li se oferă ca stimulente cerințe pozitive: e bine – fiindcă e conform cu credințe fundamentale (cele religioase) ale lor – să se comporte într-un alt mod. Și, mai mai mult, ar avea cu toții de câștigat din acest alt mod de comportament. Or, aceste stimulente (îndemnuri de a se comporta altfel, aducerea în discuție a pildelor creștine etc.) nu sunt efective. Ele nu reușesc să schimbe felul în care se comportă oamenii. Să obsevăm că stimulentele nu sunt economice, ci doar “morale”, în sensul că cer un alt tip de comportament numai din motive ideale – religioase în acest caz. Preotul Trandafir, desigur, nu avea cum să furnizeze stimulente pozitive economice.

Al doilea experiment mintal este oarecum simetric primului. Să presupunem că stimulentele sunt de data aceasta negative. (Iarăși stimulentele nu au un caracter economic: nu e deloc vorba de sancțiuni economice sau de alte cerințe de acest fel.) Ele sunt de fapt sancțiuni morale. Oamenii sunt criticați, la limită sunt chiar făcuți de răs, batjocoriți. Ce s-ar întâmpla dacă membrilor grupului li s-ar aplica acest tratament? Dacă la început am putea zice că oamenii reacționează mai mult sau mai puțin în sensul dorit, în timp aceste stimulente își pierd orice fel de eficiență. Slavici sugerează că nimic nu se va schimba: oamenii vor rămâne cu același tip de comportament⁴⁸.

⁴⁸ În gândirea politică, această trăsătură a stimulentelelor negative este bine documentată. Sunt numeroase exemplele de regimuri politice care

Al treilea experiment mintal este, aparent, cel mai puțin intruziv: în acest grup apare un “mutant” – cineva care își schimbă comportamentul. Renunță la cel standard, normal în grup și adoptă altul. În cazul nostru, el începe să muncească din greu și reușește să aibă o gospodărie tot mai prosperă. (E de subliniat aici că, în construcția situației ipotetice, motivele care îl determină pe cineva să își schimbe comportamentul nu contează: pot fi egoiste, individuale, sau – ca în cazul părintelui Trandafir – pot fi derivate din chiar dorința de a produce un exemplu de succes.)

Să formulăm mai pe larg structura argumentului. El constă în a imagina o situație ipotetică, în care în grupul dat avem un echilibru comportamental: toți membrii grupului sunt leneși, delăsători și, ca urmare, săraci. În plus, nu există rațiuni pentru ca ei să își schimbe comportamentul. În această situație ipotetică admitem că apare un “mutant”,

au făcut apel la ele. Căci stimulentele negative, teroarea în particular, sunt mecanisme eficiente de extragere a resurselor, de constrângere a membrilor societății să se comporte într-un anumit mod, dorit de elite. Regimurile conduse de partidele comuniste au reprezentat în acest sens un exemplu cât se poate de elocvent. Știm însă că, din fericire, utilizarea terorii are o mare problemă: ea nu poate dura mult – și nu a durat mult (sigur, la scara istoriei) nici măcar în Uniunea Sovietică și în celelalte țări socialiste. Ea se epuizează destul de repede, iar elitele sunt obligate să apeleze la alte mecanisme care să le permită menținerea la putere și extragerea unor resurse mari. Poate fi reluată – precum în China, când a venit valul Revoluției Culturale – dar problema uzurii ei reappare cu și mai mare forță. Cu vorba lui Agamemnon din piesa *Femeile din Troia* a lui Seneca, *Violenta imperia nemo continuit diu*, adică: guvernarea tiranică nu durează niciodată mult.

În cazul sărăcenilor, situația e totuși foarte diferită: fiindcă e vorba, mai întâi, doar de sancțiuni morale; iar în al doilea rând, capacitatea de aplicare a lor era foarte mică. Preotul Trandafir avea la dispoziție mijloace foarte reduse de a influența comportamentul sătenilor.

adică un actor care are un cu totul alt tip de comportament. (În cazul nostru, este un gospodar, un om muncitor și descurcăreț.) Problema este: va rezista acest mutant, va fi înăbușit în timp comportamentul lui (comportamentul unei persoane exemplare moral⁴⁹) și va fi adoptat și de el comportamentul de echilibru? Sau acest tip nou de comportament va prolifera și cu timpul va distruge echilibrul stabil din acel grup?

Situația aceasta ipotetică pune în discuție ideea susținută la începutul nuvelei, că “cine e deprins cu răul, la mai bine nici nu gândește; sărăcenilor le părea că, decât așa, mai bine nici nu poate fi”. Într-o formulare mai tehnică, apariția acestui “mutant” e menită să susțină ideea că echilibrul admis, deși extrem de stabil, poate fi totuși dislocat: există anumite tipuri de comportamente care, dacă apar în grup, se pot multiplica. Mai mult, se poate ajunge în situația în care ele devin majoritare, făcând să dispară alte tipuri de

⁴⁹ Calitatea de exemplu moral a părintelui Trandafir duce cu gândul la formulările lui Slavici (1910, 74) cu privire la faptele “omului bine chibzuit”. “Nici mila, nici ura, ci dreptatea hotărăște faptele omului bine chibzuit, care iubește pe semenii săi, și măsura dreaptă în ceea ce privește simțământul comun e simțământul de dreptate”; cu privire la rolul dreptății în configurația moralei, a se vedea și Slavici (1897, p. 10). E interesant să subliniez aici o afirmație a lui Slavici în privința modului în care poate fi înțeles conceptul de “simțământ comun”. El scrie: “Simțământul comun e rezultatul îndelungatei viețuiri împreună cu aceleași deprinderi, și popoarele sunt oameni, care se iubesc între dânsii în virtutea asemănării dintre dânsii în comparațiune cu alții. Nu însă această iubire, ci interesele comune îi leagă” (1897, p. 124). Chiar dacă Slavici acordă iubirii (și, în particular, iubirii așa cum este aceasta înțeleasă în creștinism) un rol crucial în structura moralei, aici el pune constituirea unor comunități morale precum popoarele în seama intereselor comune.

comportamente și, în final, să conducă la un alt echilibru în cadrul grupului. Comportamentul omului gospodăru, spune acest al treilea exemplu, e unul dintre acestea.

Argumentul formulat în acest al treilea experiment pare unul optimist: căci el arată că e posibil ca un grup, aflat într-un echilibru inferior⁵⁰, să se miște spre unul superior⁵¹. Slavici doar asumă că exemplul personal are o capacitate ridicată de a influența comportamentul oamenilor, însă nu indică instrumentele prin care așa ceva s-ar și realiza efectiv. Pe de altă parte, în reconstrucția pe care am dat-o nuvelei și în care am sugerat că unii “mutanți” ar putea să inducă schimbări în echilibrul existent, am admis că la lucru ar putea fi fascinația unui trai mai bun (nu neapărat invidia), atunci când o nouă alternativă de acțiune devine cunoscută și apare ca fezabilă. Totuși, e discutabil dacă astfel de motive sunt suficiente pentru ca tipul tradițional de comportament să dispară⁵².

⁵⁰ Aș zice: un echilibru Pareto inferior.

⁵¹ Din păcate, argumentul mutantului lasă posibilă și o altă evoluție, spre un echilibru chiar mai jos. Căci e posibil ca în grup să apară un alt fel de mutant (bunăoară, un bandit care reușește ca prin forță să acapareze și bruma de bunuri ale membrilor grupului) și el să se generalizeze sau cel puțin să determine comportamente și mai puțin lucrative ale membrilor grupului.

⁵² În studiile economice privind șocul pe care îl poate avea, în cadrul unui grup în care e stabilizată o anumită strategie comportamentală, apariția la un moment dat a unui “mutant” se presupune că membrii grupului interacționează între ei și că ei au costuri și beneficii diferite, care sunt defavorabile acelor membri care exprimă comportamentul tradițional. În cazul sărăcenilor e dificil (deși nu imposibil!) să identificăm astfel de costuri.

2. Călătorii de învățământ și pregătire

Voi discuta în acest paragraf un experiment mintal formulat de C. Dobrogeanu-Gherea în binecunoscuta sa carte *Neoioabăgia* (1977). Scopul lui Gherea era acela de a susține o explicație nouă – o voi numi instituțională – a stării din agricultura românească la începutul secolului al XX-lea. El respinge explicațiile care fac apel la factori individuali, la comportamentele individuale ale actorilor din societate (țărani, proprietari de pământ, arendași etc.) și arată că pentru a înțelege situația țăranimii în România acelor timpuri mai relevante sunt cadrele instituționale care funcționau atunci și pe care el le desemna cu numele de “regim economico-social al neoioabăgiei”.

Mai bine de un veac “chestiunea agrară” a fost considerată centrală pentru a înțelege societatea românească. Ce făcea ca agricultura în România să fie înapoiată și să nu contribuie la dezvoltarea țării? Voi porni aici de la unul dintre răspunsurile cele mai obișnuit în acest sens – acela că unul dintre factorii înapoierii societății românești ar consta în existența unor trăsături negative ale țăranilor, “firii” acestora: țăranii români sunt leneși, indolenți, delăsători, bețivi, nesocotiți, neștiutori etc. Istoria acestui răspuns începe foarte devreme. De pildă, acum mai bine de trei sute de ani (în 1714) D. Cantemir scria în *Descrierea Moldovei*:

Eu i-aș socoti, desigur, pe țăranii moldoveni că sunt cei mai nenorociți țărani din lume, dacă belșugul pământului și recoltele bogate nu i-ar scoate din sărăcie aproape fără voia lor. La muncă sunt foarte leneși și

trândavi; ară puțin, seamănă puțin și totuși culeg mult. ... când vine vreun an neroditor sau când o năvălire a vrăjmașului îi împiedică să secere sunt în primejdie să moară de foame. (Cantemir: 2001, p.172).

Din nefericire, va adăuga peste două secole Cioran în stilul lui foarte tranșant, trăsături de acest fel îi caracterizează nu doar pe țărani, ci în general pe români. Românii nu doar că au aceste trăsături, dar și le recunosc din proprie inițiativă: “Este foarte caracteristic că un român nu se poate face interesant într-o societate de conaționali decît etalându-și defectele, insuficiențele. Nu există popor în lume care să facă o virtute din faptul de a nu munci. În România, tipul omului inteligent și unanim simpatizat este chiulangiul sistematic, pentru care viața este un prilej de capriciu subiectiv, de exercițiu minor al disprețului, de negativitate superficială” (Cioran: 2011, p. 68). E de notat că, potrivit lui Cioran, comportamentul de chiulangiu nu este unul periferic, ci e acceptat, chiar simpatizat. Ceea ce înseamnă că acesta e un model de generalizat, e tipul de comportament care pare să asigure succesul dorit în societate⁵³.

⁵³ Uneori aceste trăsături negative de caracter ale oamenilor păreau să fie atât de puternice încât ele nu mai puteau să fie înlăturate prin străduința individuală. De aceea e nevoie de o intervenție externă, chiar și pentru a realiza propriul bine. De unde poate proveni această intervenție? Primul candidat e desigur statul (sau unele instituții ale lui). Anton Pann (2002, pp. 77-78) a dat o formulare exemplară acestei soluții într-una din poveștile lui cu tâlc. (În acea poveste referirea la țigani nu e importantă: tema e lenea în general, nu atitudinea discriminatorie față de țigani.)

Căldura după ce trece / Și începe vântul rece, / Țiganul ușor în
pene / Nu-și făcu bordei de lene; / Acum vede că îi pasă / Dar

Gherea este reticent față de explicații de acest fel. El nu neagă faptul că țăranii se comportă așa cum îi descriu autori care se înscriu în linia lui Cantemir. Acceptă că țăranii sunt leneși, delăsători, bețivi, neștiutori. Dar el consideră că nu în existența acestor vicii se află explicația stării atât de precare a satului și în general a societății românești.

lenea tot iar nu-l lasă; / Iarna iar nedându-i pace, / Ia și el, un plocon face / Ș-în sat la zapciu se duce, / Grăbind din somn să-l apuce; / Când el în mâini cu ploconul, / Iacă ieși și coconul. / - Ce vrei, țigane?-l întreabă. / - Te rog, cocoane, d-o treabă! / Dă-mi un dorobanț, fă bine, / Ca să stea astăzi de mine, / Cum o ști să nu-mi dea pace, / Un bordei până mi-oi face. / Deci luând el dorobanțul, / Jucă într-acea zi danțul. / Că, când începu a-l bate / Cu gârbacele pe spate, / Bordeiul gata îi fuse / Și în el copii-și puse, / Zicând: - Bogdaproste, frate, / Mă cam bordușiși în spate, / Dar îți mulțănesc de casă, / Că acum de frig nu-mi pasă. / Dar însă / Lenea când este mai mică / Tot știe și ea de frică.

Dar, pe de altă parte, există sugestii că soluția poate fi căutată și în alte cadre, mai locale. Satul tradițional poate fi înțeles și ca o soluție instituțională la problema viciilor țăranilor. O ilustrare comică a acestei idei se găsește în *Povestea unui om leneș* de I. Creangă (1979: pp. 221 – 223), în care e descrisă următoarea situație: un om era grozav de leneș, că nu avea pereche pe lume. Satul a încercat diverse modalități de a-l determina să muncească. Dar, nereușind, sătenii au decis să îl spânzure, pentru a nu mai da pildă de lenevire și altora. Încheie povestitorul: “Mai poftească de acum și alți leneși în satul acela, dacă le dă mâna și-i țin cureaua”. Interpretarea următoare a poveștii lui Creangă vine ușor în minte: satul era un aranjament instituțional în care erau dezvoltate reguli de a inhiba comportamente de acest tip. Mai mult, satul avea reguli pentru a monitoriza comportamentul membrilor săi. De asemenea, obștea (acolo unde exista!) putea chiar să aplice pedepse: pe tulburători și pe cei fără de cuvânt putea să-i poprească la închisoare, ba chiar să-i și pedepsească cu bătaia (v. Stahl și Stahl: 1968, p. 31). Sigur, e de văzut dacă statul are capacitatea de a implementa efectiv astfel de norme.

Explicația este altundeva. Un exemplu care pentru Gherea e semnificativ pentru a nota precaritatea unei astfel de explicații e următorul. Așa cum se știe, în a doua parte a secolului al XIX-lea porumbul devenise hrana de bază a țăranilor. Dar, în același timp, pelagra a ajuns să fie o boală foarte răspândită în România. “A spune că din cauza prostiei și neștiinței mănâncă țăranul porumb necopt, stricat e neadevărat, nedrept și revoltător. Dar cum se face că până la 1864 pelagra mai n-a existat în țara noastră? Se vede că în timpul iobăgiei țăranul era luminat, iară în epoca neoiobăgiei și-a pierdut lumina” (Ghera : 1977, p. 196). Altfel zis, punctul de plecare al explicării stării în care era agricultura românească nu putea consta în aducerea în față a trăsăturilor țăranilor.

R. Rosetti, în cartea sa *Pentru ce s'au răsculat țăranii*, făcea o observație similară, iar Gherea îl citează aprobator: “Dacă nu se poate tăgădui că țăranul român din Regat este un element economic slab, mai adesea nesilitor, neiubitor de muncă, neștiind a strânge și a aduna, nu este mai puțin adevărat că împrejurările politice în cari s'a dezvoltat țăranimea noastră au fost cu deosebire prielnice dezvoltării acelor cusururi” (Rosetti: 1907, p. 35).

Ceea ce e nou în apelul la “împrejurările politice” e faptul că acum starea de fapt nu mai e explicată prin apelul la trăsăturile negative ale actorilor (la “cusururile” lor), ci dimpotrivă aceste trăsături negative sunt explicate prin apelul la altceva. Gherea este clar în această privință: aceste trăsături negative sunt determinate de instituțiile dominante din societate. Nu din cauza trăsăturilor, “firii” țăranilor este societatea românească într-o stare precară, ci dimpotrivă

regimul neoiobăgiei îi face pe țărani să fie leneși, iraționali, neștiutori și, deci, să se comporte ca atare. În general, comportamentul tuturor actorilor trebuie explicat prin apelul la cadrul instituțional dominant.

Că așa stau lucrurile, argumentează Gherea, se vede dacă analizăm un fenomen foarte extins în România începutului de secol XX: ceea ce el numea “agricultură prădalnică”, adică “acea agricultură care scoate an cu an elementele hrănitoare din pământ fără a pune nimic la loc și care stoarce mereu pământul fără a-i face și îmbunătățirile cari îi trebuie”⁵⁴ (Ghera: 1977, p. 100). Cum se explică faptul că cei care lucrează pământul îl storc de resurse, încât acesta e apoi în pericol să producă tot mai puțin? Și, se întreabă Gherea, e un “vânt de nebunie” ce se întâmplă, e vorba deci de acțiuni iraționale ale actorilor implicați?

Să luăm pe rând fiecare tip de actor care lucrează pământul. Fiecare are rațiunile sale, dar niciunul nu are stimulente să acționeze în așa fel încât să nu ruineze un bun precum pământul. Mai întâi, era mica proprietate țărănească (aceasta ocupa aproape jumătate din pământul arabil al țării). Țăranul nu avea însă niciun interes să aducă pământului îmbunătățirile necesare, precum îngrășarea, irigarea. Căci “imensa majoritate a micilor proprietari țărani nici nu se ocupă exclusiv de pământul lor, ci îl lucrează printre picături, pe apucate, când li se dă voie. Ba ... de cele mai multe ori aceste pământuri îmbucătățite servesc mai mult ca să

⁵⁴ În știința politică fenomenul descris de Gherea este asociat cu ceea ce se numește “tragedia bunurilor comune”. Nu voi insista însă aici asupra acestei chestiuni, pe care am tratat-o foarte pe larg, inclusiv apelând la exemple din spațiul românesc, în Miroiu (2016).

împiedice libertatea de mișcare a țăranului, robindu-l marii proprietăți, și servesc ca să reducă până la semigratuitate remunerarea muncii lui, încât uneori țăranul caută să scape de bucățița sau bucățelele lui de pământ arendându-le”. În al doilea rând, “pământurile arendate cămătarilor satului nu vor fi nici pe atât îmbunătățite. Arendașul-cămătar caută să stoarcă din pământ tot ce poate, nu să-l îmbunătățească”. În sfârșit, pământurile marii proprietăți erau la rândul lor în cea mai mare parte arendate: perioada de arendă fiind mică, de doar 3 – 5 ani, arendașul nu avea niciun interes să îmbunătățească pământul (și chiar de ar fi dorit, de cele mai multe ori nu poseda capitalul necesar în acest sens). “Interesul ideal al arendașului este să stoarcă până la ultimul pic rodnicia pământului și puterea de viață a țăranului și vitelor lui, astfel ca la plecare să lase moșia stearpă și satul fără vite.” O altă parte a suprafețelor ce alcătuiau marea proprietate era arendată țăranilor – care evident că nu aveau la rândul lor nici interesul și nici capitalul necesar pentru a realiza îmbunătățiri. Iar restul, cultivat chiar de marii proprietari, nicidecum nu era un candidat serios pentru o agricultură neprădalnică: fiindcă marele proprietar de obicei nu poseda nici măcar minimul inventar agricol pe care îl avea țăranul.

Urmându-și interesul⁵⁵, actorii implicați – țărani, cămătari, mari proprietari – produceau fiecare în parte

⁵⁵ Evident, accentul cade aici pe interesul pe termen scurt al actorilor implicați. Cel pe termen lung este ignorat. Pe de o parte, acest fapt se poate explica prin aceea că rezultatele erau mereu aproape de limita de supraviețuire; în aceste cazuri este dificilă imaginarea unor comportamente care să urmărească optimizarea rezultatelor pe termen

tragedia. Nu un “vânt de nebunie” duce la acest comportament aberant, conchide Gherea, ci un “regim economico-social” – adică ceea ce am numi azi un anumit sistem instituțional în vigoare.

În acest loc apare un element nou. Gherea introduce o abordare comparativistă: el compară aranjamentele instituționale din societatea românească (regimul neoiovăgiei) cu cele din țările europene occidentale. Ce vom constata? Să ne uităm la o instituție economică esențială: cea a proprietății. În țările occidentale există drepturi de proprietate clare asupra pământului, iar țăranul știe că astfel se naște o stabilitate instituțională pe termen lung, de-a lungul mai multor generații. El are tot interesul să aibă cea mai mare grijă de pământul pe care îl are în proprietate, fiindcă acesta constituie baza veniturilor sale. Deloc surprinzător, în acest cadru instituțional apar și trăsături de un tip specific ale țăranilor:

Această legătură între pământ și țăran produce, pe de o parte, interesul elementar, foarte limpede și lămurit, de a face pământului toate îmbunătățirile – îngrășare, irigare etc. –, iară pe de altă parte produce calitățile necesare în om pentru facerea acestor îmbunătățiri: sobrietate, economie, prevedere, tenacitate, continuitate în muncă ș.a.m.d. (Dobrogeanu-Gherea 1977, p. 100)

În România exista însă un aranjament instituțional diferit (cel al neoiovăgiei). Acesta promova, arată Gherea, cu

lung. Pe de altă parte, argumentul lui Gherea este că strategiile pe termen lung nu erau deloc stimulate de cadrul instituțional al neoiovăgiei.

totul alte stimulente pentru comportament. Drepturile de proprietate nu garantau țăranului controlul asupra proprietății sale, iar instituțiile nu produceau ordine, previzibilitate. Mai mult, adesea proprietatea personală a țăranului îl împiedica să presteze o muncă mai productivă: muncindu-și propriul pământ beneficiile obținute erau minime, încât țăranul prefera chiar să scape de el și să îl arendeze.

Avem așadar două explicații alternative ale stării precare, de nedezvoltare a agriculturii românești.

1. Prima explicație indică trăsăturile individuale ale actorilor (în primul rând ale țăranilor) ca determinante ale acestei situații. De aceea, ea sugerează că cea mai eficientă cale de îndreptare a lucrurilor este să se încerce schimbarea acestor trăsături. De exemplu, țăranul român este neștiutor. Atunci ar trebui ca el să fie ajutat să învețe și să aplice noile cunoștințe. În acest context Gherea aduce în discuție o propunere făcută⁵⁶ de un anumit C. Alimăneștianu. Acesta, impresionat de agricultura practică în Danemarca, considera că motivul pentru care țăranii români nu se comportau precum țăranii din Danemarca era acela că nu aveau cunoștințele de specialitate necesare. Or, a le schimba comportamentul presupunea înlăturarea acestei neștiințe. De aceea, o cale foarte eficientă în acest sens consta, după el, în organizarea unor “călătorii de învățământ și pregătire”. Luăm de pildă 100 de țărani, îi ducem în Danemarca pentru a vedea

⁵⁶ În spirit poporanist. Să ne amintim că *Neoiobăgia* este și o critică a ideilor poporaniste.

cu propriii lor ochi cum se muncește acolo pământul, iar odată întorși în țară ei vor începe să aplice cunoștințele învățate; și, considera foarte optimist Alimăneștianu, exemplul lor bun fiind molipsitor, cu încetul toți țărani români se vor comporta atât de diferit încât România va deveni o doua Danemarcă.

2. A doua explicație – cea susținută de Gherea – face apel la aranjamentele instituționale. Explicația decurge astfel: aranjamentele instituționale furnizează oamenilor, de pildă țăranilor, stimulentele pentru a se comporta într-un fel sau altul. Trăsăturile pe care și le formează sunt răspunsuri la aranjamentele instituționale existente, iar nu premise ale acestora.

Să detaliez această structură explicativă. Mai întâi, e nevoie să se precizeze care sunt tipurile de condiții în care trăiesc țăranii, fie ei români sau danezi. Gherea le grupează astfel: în primul rând sunt condițiile naturale, care privesc fertilitatea solului, umiditatea, căldura etc. În al doilea rând, sunt condițiile economico-sociale: natura proprietății, respectarea legii, existența unor condiții favorabile de comerț, o piață internă dezvoltată, accesul la produse industriale, tipul de credințe, ideile acceptate pe larg în societate. În Danemarca solul e fertil, clima blândă, ploile sunt suficiente, pășunile sunt întinse etc. Condițiile economice sunt și ele deosebit de favorabile: țăranul e un mic producător perfect liber, independent; există o piață internă dezvoltată, comerțul este stimulat, există în societatea respectivă sau în cele apropiate o industrie dezvoltată. Dar mai importante sunt “condițiile politice, culturale și morale”: țăranul danez este de

sute de ani cetățean liber, care poate participa la deciziile importante pentru societate, este egal cu ceilalți membri ai societății, iar drepturile sale sunt respectate. În România condițiile naturale sunt diferite: solul e tot fertil, dar clima e aspră, e lipsă de umiditate, seceta e frecventă, cu atât mai mult cu cât – și atunci – pădurile erau devastate. Dar diferența față de Danemarca se vede și mai mult în privința condițiilor economice, sociale și politice de aici. Țăranul român nu e un proprietar liber și independent: el trebuie să semneze contractul agricol, care îl face dependent de proprietarul de pământ. Nu există o piață liberă, căci e controlată de cămătari, iar industria e aproape lipsă. Legea nu îi este favorabilă, fiind aplicată arbitrar și construită pentru a-l forța să fie supus.

Lui Gherea îi pare evident că în condiții atât de diferite – naturale și instituționale – oamenii vor tinde să se comporte în mod diferit. Și astfel s-ar explica nu doar prăpastia dintre starea de fapt a agriculturii din Danemarca și din România, ci și diferențele dintre trăsăturile țăranilor români și danezi. În particular, nu neștiința țăranilor români explică de ce ei nu fac o agricultură prosperă, ci dimpotrivă constrângerile instituționale îi fac să fie neștiutori.

Totuși, aici e ceva care lipsește. Fiindcă avem pe de o parte țărani români în mediul natural și instituțional românesc, și țărani danezi în mediul natural și instituțional danez. În toate stările reale de lucruri nu putem distinge decât analitic între cele două componente ale lor. Explicația pe care o preferă Gherea se bazează însă în mod esențial pe această distincție.

În acest loc Gherea introduce experimentul lui mintal. El pleacă de la propunerea lui Alimăneștianu privind organizarea acelor „călătorii de învățământ și pregătire”. Dar îl modifică în felul următor: să presupunem o situație (contrafactuală) în care s-au realizat convenții interguvernamentale care să permită:

- 1) stabilirea în Danemarca a unui număr de 100 țărani români, care să facă agricultură în condițiile naturale și instituționale de acolo; dar și
- 2) stabilirea în România a 100 țărani danezi, care la rândul lor să facă agricultură în condițiile naturale și instituționale de la noi.

Ghera este explicit că face apel aici la o procedură științifică: fiindcă, procedând astfel, “vom avea toată garanția că experiența va fi făcută în condițiile cerute de știință și că ne va da rezultate pe cât de exacte pe atât de instructive”.

Situația imaginată în acest experiment ne permite să distingem între a) trăsăturile individuale ale persoanelor care urmează să practice agricultura; și b) cadrul natural și instituțional în care se va întâmpla așa ceva. Ca urmare, e posibil să avem nu doar țărani români în mediu românesc și țărani danezi în mediu danez, ci și țărani români în mediu danez și țărani danezi în mediu românesc.

Întrebarea este: ce s-ar întâmpla cu ei după un oarecare timp? După Gherea, răspunsul e foarte simplu: în mediu danez țăranul român va ajunge în timp să se comporte la fel ca un țăran danez; și, invers, “pus în condițiile economico-politico-sociale și cultural-morale ale țăranului

român, danezul va trăi viața caracteristică a neoibagului nostru sub regimul în vigoare” (p. 204).

Experimentul mental permite atunci să se conchidă că nu trăsăturile individuale ale actorilor sunt determinante. Cadrele instituționale care funcționează într-o societate sunt îndeajuns de puternice încât în timp reușesc să modeleze comportamentul oamenilor: unele nu mai sunt admise, iar alte comportamente devin predominante.

Atât țărani danezi, cât și cei români au în comun ceva: Gherea presupune că fiecare dintre ei se comportă rațional, adică ei urmăresc să obțină cel mai bun rezultat cu un anumit efort. Trăsăturile pe care le observăm la ei, și care potrivit primei strategii explicative sunt luate ca date, reprezintă, potrivit celei de-a doua strategii explicative, doar răspunsul rațional și adaptativ al oamenilor la cadrul natural și instituțional în care trăiesc.

Țărani danezi în mediul lor au devenit sobri, tenace și muncitori. Dar pentru țărani români lenea sau îndărătnicia în a lucra pe moșia boierului reprezintă răspunsuri individuale raționale (și adaptative) la un cadru instituțional care nu stimula munca și nu încuraja formarea unui simț al proprietății. Țăranului român, “[ș]tiind că, orice ar face, tot în mizerie va trăi, îi dispare orice imbold de luptă pentru îmbunătățirea sortii, se dezvoltă într-însul indolența” (p. 106). Tot așa, chiar dacă țăranul are în proprietate o suprafață de teren agricol, în multe cazuri e nerentabil să îl lucreze și preferă să îl dea cu arendă (chiar pe un preț mic) și să arendeze el însuși alt pământ, cu preț mai mare, dacă astfel obține un beneficiu mai mare. Explicația faptului că țăranul nu își cultivă propriul pământ nu e deci aceea că e leneș:

dimpotrivă, aranjamentele instituționale îl determină să se comporte într-un mod care poate părea absurd⁵⁷ (Gherea: 1977, p. 94).

Exemplele pot continua: un cadru instituțional aberant produce șabloane de comportament aberante. De pildă, țăranii acceptau ca proprietatea lor să fie alcătuită din parcele mici de pământ în loc să le unească și să aibă una mai mare, caz în care productivitatea muncii lor ar fi sporit. Știm că, de la sfârșitul secolului al XIX-lea existența loturilor mici de pământ în proprietatea țăranilor a fost notată ca una dintre problemele mari ale agriculturii românești. Dar pentru țărani acest tip de proprietate avea un avantaj: cultivarea pe loturi mici a unor plante diferite avea avantajul că îl asigura într-un fel pe țăran împotriva riscurilor; dacă va fi recoltă mai slabă, cel puțin de pe unele terenuri va obține ceva⁵⁸.

Tot așa, se poate argumenta că era rațional ca țăranii să fie foarte reticenți să producă pentru piață și să se rezume la a produce bunuri pentru gospodăria proprie: căci astfel se asigurau că nu vor cădea sub linia de supraviețuire, câtă vreme piața era mai impredictibilă. Doar cei foarte înstăriți

⁵⁷ Faptul că efortul pentru a produce este determinat instituțional e, de exemplu, formulat de Sahlin (1972, p. 17) în analiza sa a societăților de vânători-culegători. Atunci când nu există stimulente pentru a produce mai mult, oamenii nu muncesc din greu, și fac acest lucru doar câteva ore din zi. Nu din lene, ci pentru că stimulentele de comportament care e produs de instituțiile sociale e doar acela de a produce cât e nevoie la un anumit moment.

⁵⁸ În plus, pentru ca o asemenea concentrare a proprietății să poată avea loc era nevoie ca instituția proprietății să fie îndeajus de flexibilă pentru a permite ușor tranzacționarea terenurilor – ceea ce în neobișnuit, arată Gherea, nu era posibil. De exemplu, încă din 1864 s-a decretat că pământul e inalienabil, adică nu poate fi vândut.

produceau pentru piață, și anume atunci când și în măsura în care aveau la dispoziție bunuri care nu puneau în pericol siguranța gospodăriei.

Experimentul mintal al lui Gherea duce la concluzia că atunci când dorim să explicăm fenomene importante din societate – din cea românească în particular – cadrul teoretic cel mai potrivit este cel instituțional. Acesta accentuează asupra regulilor, normelor care funcționează în societate, asupra constrângerilor și stimulentei care sunt oferite actorilor individuali. România începutului de secol XX se caracteriza prin aranjamentul instituțional al neoiobăgiei (“regim economico-social”, cum îl numea Gherea). Dar desigur că această abordare instituțională nu se aplică numai acelei situații.

Concluzia lui Gherea îmi pare astăzi mai valabilă ca oricând. Avem experiența faptului că, în anii din urmă, câteva milioane de români au plecat din țara lor în diferite alte țări din Uniunea Europeană. De cele mai multe ori destinația era un loc în care funcționau instituții diferite de cele de acasă; or, adaptarea rapidă și chiar profundă, cvasigenerală, deși nu de puține ori cu costuri mari, a celor plecați indică faptul că un transfer de genul celui imaginat de Gherea are în el îndeajuns de mult realism.

Notă. Vreau să evit aici o interpretare simplificată a punctului de vedere susținut de Gherea. El nu neagă rolul trăsăturilor specifice indivizilor; el nu respinge niciunde ideea că într-adevăr țăranii români au viciile sau cusururile care li se atribuie. El argumentează altceva: anume, că acestea nu sunt primare, adică baza la care apelăm pentru a explica un

fenomen social. Ele nu țin de o “fire” dată a priori a membrilor unui grup de oameni, nu țin, am zice astăzi, de un ADN presupus imuabil. Punctul lui de vedere este acela că aceste caracteristici ale membrilor unui grup social sunt consecințe ale practicării timp îndelungat a unui aranjament instituțional. Să ne aplecăm din nou asupra unui text citat mai devreme: referindu-se la cadrele instituționale din Danemarca, în vigoare de mai multe secole, Gherea (1977, p. 100) susține că acestea produc două tipuri diferite de consecințe. Mai întâi, ele dau naștere unor stimulente concrete, precise de comportament: de pildă, dacă drepturile de proprietate sunt clare, atunci se naște interesul economic concret de a face pământului propriu îmbunătățirile necesare (îngrășare, irigare etc) pentru a realiza o agricultură nu “prădalnică”, precum la noi, ci una sustenabilă. Pe de altă parte, aceste cadre instituționale produc și altceva, mai subtil dar cu consecințe mai solide: ele dau naștere trăsăturilor de personalitate, acelor șabloane de comportament pe care le vedem la membrii grupului. În cazul țăranilor danezi sunt acele calități care susțin “facerea acestor îmbunătățiri: sobrietate, economie, prevedere, tenacitate, continuitate în muncă ș.a.m.d.”.

Această poziție îmi pare corectă. Am argumentat în unele lucrări ale mele (Miroiu: 2016, §§ 4.3 – 4.5; 2017a, §7.3) că instituțiile (atât cele ne-politice, cât și cele politice) – înțelese ca echilibre stabile care se așează în timp prin comportamentul actorilor din societate – sunt fundamentale pentru a înțelege modul în care funcționează și evoluează societatea. Instituțiile care există *de facto* într-o societate tind

să producă, în timp, anumite tipuri de caractere⁵⁹. Ele stimulează anumite virtuți și inhibă anumite vicii⁶⁰. Aceste instituții *de facto* sunt rodul balansării între ceea ce e nou și structuri preexistente. Cele din urmă constau nu numai în instituții mai vechi, ci și în consecințele practicării îndelungate a acestora, între care, de bună seamă, se găsesc și stimulente pentru formarea unor trăsături caracteriale specifice ale membrilor societății.

3. Carnetele de cecuri

În 1997, sub îngrijirea lui V. Zografi, Editura Humanitas a publicat cu titlul: *Manuscrisele de la Câmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie* (Noica: 1997) mai multe texte inedite ale lui C. Noica. Ele dezvăluie o altă față, pentru cei mai mulți neștiută, a filosofului. În anii '50, în perioada în care a avut domiciliul forțat la Câmpulung Muscel (și în care, cum spune el în *Jurnalul de la Păltiniș*, a trăit cinci ani de “delir cultural”) – Noica studiasse cu atenție texte de economie și de sociologie, aplecându-se foarte atent asupra unor autori foarte cunoscuți în prima parte a secolului

⁵⁹ Este poate instructiv să îl recitim pe Montesquieu: în *Despre spiritul legilor* (cartea xix, cap. xxvii) el descrie pe larg felul în care cadre instituționale diferite – și, în primul rând, cele care caracterizează un popor liber – formează caracterele oamenilor, căci “moravurile și manierele acestui popor ar trebui de bună seamă să aibă o strânsă legătură cu legile sale” (1964, p. 391).

⁶⁰ Cred ca urmare că e posibil să completăm abordarea instituțională cu un apel la virtuți, deci cu o abordare în tradiția aristotelică. Într-o societate structurată instituțional într-un anumit mod e mai probabil să întâlnim persoane cu anumite caractere, care deci să instanțieze anumite virtuți sau anumite vicii.

al XX-lea, precum Dilthey, Simmel, Croce, Sombart sau Weber, dar și asupra unor autori români (Gherea, Zeletin, Madgearu sau Manoilescu). În mai multe caiete Noica a notat cu multă conștiințiozitate observațiile sale de lectură. Chestiunea centrală de care era interesat privea natura burgheziei și rolul pe care aceasta l-a jucat în lumea modernă. Dar nu la modul general, ci având mereu în minte cazul românesc, încercând să fixeze trăsătura caracteristică a societății românești – natura ei agrară și poziția centrală pe care a avut-o țărănimea în aceasta⁶¹.

La mijlocul secolului al XX-lea istoria burgheziei, zice Noica, era deja devoalată. Ea parcursese, consideră el, un ciclu dialectic, hegelian de tipul subiectiv – obiectiv –

⁶¹ Între puținele analize referitoare la Noica și care iau în discuție *Manuscrisele de la Câmpulung* trebuie menționat studiul “Filosofie și politică la Constantin Noica”, în Flonta (2017, pp. 271 - 315). Flonta analizează critic încercările, unele de-a dreptul penibile, de a-l privi pe Noica prin grila relațiilor lui cu regimul socialist din România. Flonta consideră că delimitarea lui Noica de valorile economiei de piață au o întemeiere în primul rând speculativă. Mai mult, dacă privim cu atenție modelul social-politic pe care în propunea Noica – acela al “unei colectivități de mici proprietari independenți într-un stat care le garantează securitatea, respectarea drepturilor și libertăților prin asigurarea domniei legii” (Flonta: 2017, p. 292) – atunci lucrurile devin chiar mai complicate, căci Noica nu mai apare în clară opoziție cu ideile democratice de tip liberal. Iar dacă avem în vedere și “naivitatea” modului în care Noica formulează unele dintre opțiunile sale social-politice – precum, într-un fel, e și cazul “carnetelor de cecuri” – atunci cu atât mai mult nu e ușor de tranșat în privința direcției pe care o avea gândirea filosofului. Sigur, am putea specula că naivitatea lui Noica era una asumată, metodologică.

Pe de altă parte însă, cum de altfel voi arăta în câteva ocazii mai jos, e greu să nu vedem un conflict adânc între ideile social-politice ale lui Noica sau, cel puțin aparentele lor consecințe (chiar dacă admitem întemeierea lor speculativă) și cele democratice.

absolut⁶²: “un început timid, în planul economicului, apoi o afirmare plină, în cel al politicului, iar astăzi o așezare extremă în fața obligației de-a organiza rațional economicul, politicul și ideologicul⁶³. Adică, trei faze” (Noica: 1997, p. 132). Cele trei faze – mercantilismul, liberalismul și imperialismul – își epuizaseră însă forțele. Ideile liberale clasice, cele naționale dar și cele socialiste au fost părți ale acestui imens proces. Ele au modelat și au dus la maturitate idealurile burgheziei.

Merită să ne oprim fie și numai o clipă asupra evaluării pe care o dă Noica socialismului. El e de acord că ideile socialiste sunt și ele rodul liberalismului, că reprezintă ducerea acestuia la consecințele lui cele mai adânci. “Ceea ce face sarea socialismului, îndreptățirea și acceptarea lui largă, în primul moment, este teza că libertatea individuală și cea națională nu sunt efective dacă nu există și libertate socială” (p. 138); sau, în terminologie marxistă, libertatea nu este efectivă dacă va continua să existe exploatarea omului de către om. Conceptul societății socialiste era al unei societăți pe deplin libere, capabilă să asigure descătușarea totală a umanității. Numai că, zice Noica, există o diferență între ceea ce socialismul spune că vrea să fie și ceea ce face (p. 70.) Sunt multe pagini în care Noica privește cu simpatie idei marxiste.

⁶² Noica pare să creadă că în spatele evenimentelor istorice (precum de pildă apariția ideilor liberale, naționale sau socialiste), s-ar afla o lege mai adâncă, anume dialectica subiectiv – obiectiv – absolut (p. 135). Mă îndoiesc însă că idee ar putea avea vreo valoare explicativă.

⁶³ Descrierea celei de-a treia faze pare să fie influențată puternic de M. Manoilescu; Noica citise atent, deși nu apreciasse mult, cartea acestuia *Rostul și destinul burgheziei române* (Manoilescu: 1942).

Dar, cum vom vedea ceva mai jos, judecata lui asupra socialismului pus în practică este foarte aspră.

Mijlocul secolului trecut (perioada în care el scria textele pe care le discutăm) avea, crede Noica, un rost istoric crucial, reprezenta un “ceas istoric”; și se putea face ipoteza că “burghezia e la capătul ei de drum, sau măcar la un capăt de drum” (p. 141). Ca urmare, susține el, ne-am putea imagina că în fața lumii se deschid posibilități noi, abia acum fezabile. Care ar fi acestea? După el, ar fi numai patru. Ele pot fi surprinse nu doar în lupta politică care se desfășura la acel moment, ci – consideră Noica – chiar de logica istorică.

Prima posibilitate cere o schimbare mică față de situația prezentă (la mijlocul secolului al XX-lea): burghezia, îndeosebi cea comercială, legată de faza imperialistă, părea să reușească să își asigure rolul dominant în societate. Iar burghezia din Statele Unite ale Americii părea să fie cea mai capabilă să realizeze acest lucru. Fiindcă ea ar fi avut capacitatea să facă față provocărilor care i se așezau în față. În primul rând avea capacitatea de a rezolva problema raporturilor ei cu proletariatul. Noica pare să aibă în vedere următorul lucru: peste Ocean zelul revoluționar al proletariatului era domolit, burghezia de acolo fiind capabilă să ofere condiții de muncă și viață acceptabile pentru muncitori (industriali și fermieri). Această posibilitate are însă o problemă mai adâncă, care, consideră Noica, ține de conceptul însuși al libertății liberale⁶⁴. Libertatea liberală este

⁶⁴ Noica descrie aici liberalismul prin formula: “a lăsa în pace”. În scrierile mai târzii el e mult mai critic față de liberalismul politic. De pildă, în Noica (1996a, p. 160) este chiar neînțelegător. I se pare inacceptabil ca ideea morală de libertate să conțină “prea adesea

“aproape primitivă”. Noica are în vedere așa-numita libertate negativă – adică acel tip de libertate a cărei realizare presupune absența obstrucțiilor și interferențelor din partea altor oameni. Consecințele ei sunt, într-un prim sens, dezirabile: fiindcă odată cu ea se deschid ființei umane oportunitățile de realizare individuală, prin propriile ei eforturi. Dar, pe de altă parte, în ea este și sâmburele crizei: căci “respectul față de ins duce, în lumea acelei burghezii, la indiferență față de el. Fiecare se realizează cum poate și cât poate”⁶⁵ (p. 144). Echilibrul poate părea stabil și deci durabil; dar crede Noica, crizele economice fac ca el să intre în criză. Iar uneori aceste crize sunt chiar produsul acțiunii burgheziei.

De aceea, o a doua opțiune poate părea mai acceptabilă. E cea în care proletariatul preia controlul – adică e vorba de socialism. Și, aparent, în starea imperialistă a societății, în care se produce o simplificare a structurii societății iar burghezia nu mai are resursele necesare pentru a-i face față, el e potrivit, prin obiectivele lui nivelatoare.

Numai că și aici există două mari probleme. Prima este că, cel puțin într-o primă etapă a lui, socialismul se impune doar prin “silnicie ori narcoză propagandistică” (p. 145); și, desigur, Noica știa acest lucru din propria experiență. El admite totuși posibilitatea ca pe viitor socialismul să

numai negații, fiind un un fel de «lăsați-mă în pace»”; mai mult, dacă e doctrină politică, ea devine “un fel de «lasă-mă să te las»”.

⁶⁵ Critica instituțiilor liberale, în principal a libertății liberale, e formulată de Noica cu referire la incapacitatea acestora de a da seamă de comunitate, de ceea ce îi pune pe oameni împreună; aceste instituții iau în considerare doar indivizii izolați, doar cantitatea; ele definesc “era conjuncției”, în care oamenii trăiesc “unul lângă altul ca și cum ar fi unul fără altul” (Noica: 1993).

reușească altfel. Dar, zice Noica, evident că e greu să admitem că merită să așteptăm întrege generații pentru a vedea dacă el va reuși. A doua problemă este că socialismul are o dificultate în raport cu țărănimea. Nu în privința clasei ca atare, a membrilor ei (deși, dacă ne gândim la România, aceasta avea la mijlocul secolului trecut mai mult de jumătate din populație ocupată în agricultură), ci mai curând în privința “țăranescului”. Simplu zis, soluția socialistă nu ține seamă de, și nu face dreptate “țăranescului”. Ce înseamnă aceasta? Noica accentuează că are în minte nu valorile tradiționale ale lumii țărănești, ci ceea ce el numește “valorile țărănescului de tip superior”. Relevant aici nu este lucrul în agricultură, ci altceva: accentul pe “valorile firescului, ale omului natural regăsit”, care înlătură hiatusul dintre societatea modernă și lumea “naturală”.

În lumea “suprafirească” a civilizației moderne se deschide astfel o a treia opțiune: una în care s-ar putea să reînvie și chiar să primeze valori de acest fel, care propune o situație “în care omul va fi om deplin, la nivelul scoborât dar sigur al omenescului firii” (p. 146). În aceasta constă, după Noica, semnificația actuală a țăranimii. Iar în acest context experiența sud-est europeană, crede el, este de luat în seamă. Căci aici “țăranescul e totul” și ca urmare nici burghezia și nici socialismul proletar nu pot oferi îndeajuns de mult⁶⁶.

⁶⁶ Aici am putea identifica ușor poziționarea conservatoare, în sens politic, a lui Noica. El a acceptat așa-numita teorie maioreșciană a formelor fără fond. El se arată împotriva acelor forme de viață venite din spațiul anglo-saxon, între care regimul partidelor și al vieții parlamentare (fundamentale însă pentru orice democrație): “Suntem

Cea de-a patra posibilitate pe care o identifică Noica constă în apariția unor lumi în care ar urma să prevaleze nu “valorile de consumare”, ci ceea ce el numește “valori de însumare” (p. 146). Acest concept este central în argumentul lui Noica. Totuși, chiar dacă textul pare într-un fel lămuritor, în multe privințe este foarte puțin clar. E lămuritor fiindcă indică exemple specifice de astfel de valori: e vorba, în primul rând, de cele culturale (pp. 48; 142). E suficient să observăm acest lucru pentru a înțelege unde vrea să ajungă Noica: la proiectul unei lumi în care cultura are un loc central.

Din nefericire, aceste exemple nu sunt deloc suficiente: fiindcă nu identifică acele condiții generale care disting valorile de însumare de cele de consum. Și, mai rău, textul lui Noica amalgamează considerații care vin din zone foarte diferite. În particular, sunt pe de o parte teme abstracte, filosofice, iar pe de altă parte sunt teme care privesc economia, cu precădere natura și rolul banilor. (Aici Noica se raportează la cartea *Filosofia banilor* a lui Simmel: 2011).

Încercând să lămurească ce sunt valorile de însumare, Noica oferă mai multe ilustrări. Iată două. Prima: să luăm două bunuri, o pâine și un gând bun (p. 147). Între ele sunt de bună seamă mari diferențe. Că unul e material și celălalt spiritual nu e relevant, zice Noica (v. p. 190). Căci bunurile materiale pot avea aparența spiritului, iar cele spirituale se materializează. Nici numai funcția pe care o au bunurile nu este relevantă pentru a le distinge (unele sunt de consum, altele nu). La fel, faptul că unul ar fi mijloc (pâinea), iar

învaluiti, în lumea modernă, de forme de viață care nu ni se potrivesc, nici nouă, nici francezilor, nici rușilor” (Noica 1997, pp. 50 – 51).

celălalt scop (gândul cel bun) nu exprimă cea mai relevantă proprietate a lor. Distincția esențială pe care o evidențiază Noica pare să fie una între intrinsec și extrinsec. Am avea valori ale bunului, adică cele puse dinafară pe lucruri, și valori ale binelui, adică cele din lucrurile înseși (p. 191). Altfel zis, un gând bun e în mod intrinsec bun; dar o pâine e bună fiindcă i se conferă calitatea de a fi un bun printr-o activitate umană. Distincția poate părea folositoare. Dar nu cred că ea e și capabilă să explice: căci cum se poate identifica faptul că ceva ține de lumea “binelui” și nu de cea a “bunurilor”, deci că acel ceva are sau nu valoare în mod intrinsec? Căci a spune că ceva intră în prima categorie fiindcă e o valoare culturală, sau fiindcă e doar un scop pentru altceva etc. produce o explicație circulară.

La un moment dat Noica aduce însă în discuție un cu totul alt tip de criterii. După mine, ele sunt în mod esențial economice; și cred că sunt cele mai pertinente pentru a înțelege în ce constă distincția dintre cele două tipuri de valori. Deja mai devreme Noica sugerase că distincția dintre o pâine și un gând bun s-ar baza pe aceea că “pentru producerea unei pâini putem cel mult colabora: dar pâinea e sau a mea sau a celuiilalt, ne hrănește sau pe unul sau pe celălalt, deci ne dezbină; un gând bun însă e și pentru mine și pentru celălalt, ne însumează” (p. 147).

Formulat mai economic, am putea zice că pâinea e un bun rival⁶⁷: când folosim ori consumăm un bun rival sau o

⁶⁷ Liiceanu (2018, p. 84) leagă această idee a lui Noica de bun care “se distribuie fără să se împartă” de pilda evanghelică a împărțirii pâinilor. Era o mulțime multă care venise să îl asculte pe Iisus; dar cei din jurul lui nu aveau decât cinci pâini de orz. “Și a zis Iisus: Faceți pe oameni să

parte a acestuia, altcineva nu mai poate să facă la fel. Apartamentul meu e cel în care eu locuiesc (cu familia mea) și nu poate fi în același timp locuit de altcineva. Însă unele bunuri (gânduri bune ale mele sau ale tale) nu sunt rivale: dacă eu mă bucur de un gând bun, el rămâne disponibil și pentru alții – și anume într-o cantitate și calitate nediminuate. După cum, la fel, dacă eu ascult un anumit post de radio când merg cu autoturismul meu, aceasta nu înseamnă că altcuiva îi rămâne mai puțin ori de o calitate mai proastă din acea transmisiune. Pe aceeași line de argumentare, Noica notează că în timp ce prin consumarea unui bun de primul tip acesta se pierde, se “devalorizează”, în cazul unui bun de al doilea tip se întâmplă ceva cu totul diferit: bunul nu se pierde, nu se evaporază, “așa cum rămâne în tine fapta bună de care nu-ți mai amintești, sau cum a rămas în lume Dumnezeuul întrupat odinioară” (p. 191). Sau, ca să iau un alt exemplu: atunci când cineva își pune la lucru (“consumă”) capitalul său social, acesta nu se diminuează, ci dimpotrivă crește. O prietenie care este exersată intens nu scade, ci, invers, se amplifică.

Pe același drum merge și cea de-a doua ilustrare oferită de Noica pentru a distinge între valorile de consum și cele de însumare. E foarte asemănătoare primeia: există zice

se așeze. Și era iarbă multă în acel loc. Deci au șezut bărbații în număr ca la cinci mii. Și Iisus a luat pâinile și, mulțumind, a dat ucenicilor, iar ucenicii celor ce ședeau; asemenea și din pești, cât au voit. Iar după ce s-au săturat, a zis ucenicilor Săi: adunați fărâmiturile ce au rămas, ca să nu se piardă ceva. Deci au adunat și au umplut douăsprezece coșuri de fărâmituri, care au rămas de la cei ce au mâncat din cele cinci pâini de orz” (Ioan 6, 10 – 13). Analogia făcută de Liiceanu este însă înșelătoare și nu duce către o înțelegere corectă a distincției lui Noica.

el, o mare deosebire între o porție de mâncare și o glumă reușită (p. 189). Nu mai e vorba de un gând bun (care ar putea induce ușor în eroare, fiindcă am fi tentați imediat să îl legăm de valorile culturale); gluma are o anume frivolitate – dar tocmai de aceea ea ne permite să notăm mai ușor prin ce diferă ea de o pâine bună. Iarăși, accentuează Noica, în cazul glumei avem ceva de genul a ceea ce economiștii numesc nerivalitate: porția de mâncare e pentru cineva sau pentru altcineva, în timp ce de o glumă bună pot râde și cineva și altcineva. Iar “însurarea” constă exact în această proprietate. Bunul de consum exclude alt bun și de aceea el nu e legat de niciun alt bun: o altă nevoie va fi satisfăcută de alt bun, ba chiar această nevoie poate să reapară încă o dată și încă o dată și alte bunuri vor fi necesare ca să o satisfacă. Altfel zis, fiecare bun de consum poate fi analizat separat de oricare altul. Dar bunul de însurare pare să ceară și altceva. Noica nu e foarte clar în această privință, însă ideea pare să fie că bunurile de însurare constituie un sistem, ele sunt necesare împreună (p. 190).

Reformulând toate acestea într-un limbaj economic, bunurile de însurare ar fi ceea ce numim bunuri colective sau publice. Sunt bunuri într-adevăr diferite de cele obișnuite, private. Sunt nerivale și, de multe ori, neexclusive – adică nu e posibil (sau nu e ușor) ca cineva să fie exclus de la consumul lor (gândurile bune, ca și glumele reușite, au mari șanse să se distribuie în societate).

Cred că e foarte important să accentuăm aici asupra unei trăsături importante a bunurilor publice. Logica celor “de consum” e dată în mod direct de funcționarea interesului individual, privat; de preferința “rațională” pentru mai mult

față de mai puțin. Dar producerea bunurilor publice are o problemă: dacă actorii sunt raționali și acționează conform interesului lor individual, se poate întâmpla – și aceasta nu de puține ori – ca rezultatul la care se ajunge să nu fie cel mai bun posibil; dimpotrivă. Dilemele sociale (care au ca paradigmă “dilema prizonierului”) își fac apariția. Voi accentua mai jos asupra acestei chestiuni care cred că este esențială pentru a înțelege experimentul mental formulat de Noica. Voi argumenta că întrucât ceea ce propune acest experiment are ca o componentă centrală analiza modului în care se comportă oamenii într-o lume a “valorilor de însumare”, e important să se poată separa comportamentul individual îndreptat către satisfacerea interesului personal de comportamentul care se naște în contextul producerii și furnizării de bunuri publice.

Societățile contemporane oferă tot mai multe astfel de bunuri: ordinea și siguranța publică, infrastructura, educația și asistența medicală, emisiuni de radio și TV, informații generale (precum de pildă buletinul meteorologic), bunuri culturale etc. Într-adevăr, lumea care a apărut e una în care astfel de bunuri sunt tot mai numeroase și în cantități tot mai mari. Iar cea de-a patra opțiune pe care o sugerează Noica constă în exact aceea că societatea se axează pe producerea și furnizarea către membrii ei a acestor bunuri; în acea societate primează valorile de însumare.

O societate ca cea indicată prin a patra opțiune definește cu claritate un obiectiv de atins⁶⁸: valorile de

⁶⁸ La un moment dat (p. 160) Noica face o aluzie kantiană: această a patra opțiune ar viza “lumea scopurilor”.

însușire. Dar cum s-ar putea realiza așa ceva? S-ar putea desigur sugera că dezvoltarea economică ar fi suficientă pentru a ne asigura că vom ajunge cândva acolo. Nu e însă deloc sigur că această soluție este corectă. Căci ea nu ține seamă de felul în care se comportă oamenii, precum și de modul în care se schimbă comportamentul acestora. Poate că ar trebui și altceva.

Iar aici Noica introduce experimentul său mintal: al „statului celor cu credit nelimitat”, mai precis al “creditării” acelor membri ai societății care merită acest lucru (p. 147). Experimentul este “moral” ⁶⁹ (p. 155), fiindcă prin el încercăm să vedem cum s-ar putea forța producerea lumii valorilor de însușire, prin “zgâlțâirea” societății⁷⁰.

Să vedem în continuare în ce constă experimentul și de ce este acesta unul mintal. Experimentul său, susține Noica, are motivații teoretice temeinice. E diferit de “fantezii” precum ideea unei societăți nediferențiate, monovalente, formulate de exemplu de diverși marxiști (p. 68). El consideră că acestea nu numai că nu sunt posibile – sunt doar utopii – ci și că sunt “de prost gust”; sunt, altfel zis, în contradicție cu valori fundamentale⁷¹.

⁶⁹ Ideea cecurilor în alb este menționată și în Liiceanu (1991, intrarea datată 23 martie 1977). Acolo însă, în afara observației că cecurile exprimă un credit moral, nimic din comentariul făcut nu spune că în ideea cecurilor în alb ar fi vorba de ceva serios, și nu doar de o “afectată naivitate” a lui Noica.

⁷⁰ Națiunile mari, admite Noica, sunt reticente să proiecteze astfel de experimente; dar o națiune mică precum cea românească poate să și le permită.

⁷¹ Probabil însă că azi experimentul mintal al lui Noica ar putea fi apropiat de ideea venitului de bază garantat – acel sistem asistențial propus prin care toți cetățenii unei țări (sau chiar toți rezidenții dintr-

Propunerea sa constă în imaginarea unei posibile treceri spre o societate a “valorilor de însumare” și e relativă doar la ea. În plus, nu e un experiment macro, la scara întregii societăți. Este local, se aplică doar unei părți a societății. Anume, fie populației care locuiește pe un anumit teritoriu în acea societate, fie unor membri individuali, special aleși, ai societății. Primul caz e tratat în fugă de Noica: să presupunem că am alege un județ și ne-am propune să îl defiscalizăm. “S-ar putea desființa acolo întreg aparatul fiscal și cere cetățenilor respectivi să aibă suficient simț al răspunderii pentru a se împune și a plăti singuri” (p. 155). Al doilea caz e cel preferat de filosof. Este experimentul carnetelor de cecuri:

propunem să se acorde, unui număr restrâns de cetățeni, carnete de cecuri, sortite să îngăduie posesorilor lor a trăi în deplină libertate materială, fără nicio restricție alta decât a răspunderii proprii. (p. 157)

Să notăm aici două lucruri. Primul: nu toți membrii societății, sau cei aleși după un criteriu exterior (cel geografic) sunt subiecți ai experimentului. Propunerea îi vizează pe tinerii de 30 – 40 de ani care au avut deja rezultate într-un domeniu de cultură teoretică sau practică; care în plus au

o țară) ar urma să primească din partea statului, fără nicio condiționare, în mod regulat, o sumă de bani care să le asigure un trai decent. Față de această propunere, cea a lui Noica diferă în cel puțin două puncte: mai întâi, la Noica nu e vorba de un nivel de bază, ci de unul mult mai ridicat, care asigură satisfacerea nevoilor chiar înalte ale persoanelor. În al doilea rând, și foarte important, sistemul propus de Noica nu are un caracter universal, ci foarte restrictiv (chiar elitist).

dovedit rectitudine morală și, de asemenea, “vor fi manifestat înțelegere pentru problemele comunității lor” (p. 158). Aceste ultime condiții sunt esențiale, fiindcă indică de fapt o disponibilitate pentru promovarea nu a interesului propriu, ci a acelor comportamente care facilitează producerea de bunuri colective. În al doilea rând, propunerea constă, mai precis, în faptul că posesorii acestor carnete sunt eliberați de grija obținerii resurselor necesare pentru a trăi: au o libertate față de nevoile materiale (de pildă, nu ar mai trebui să aibă slujbe istovitoare și nestimulative) și de asemenea li se oferă resursele pentru a se dezvolta intelectual și uman.

Noica construiește așadar o situație imaginară. Aceasta nu e imposibilă; s-ar putea chiar ca la un moment dat experimentul acesta să fie realmente făcut. Dar nu aceasta e miza autorului. Miza constă în altceva: în 1) a detecta rolul pe care îl au anumite condiții în care oamenii acționează și 2) a indica structura situațiilor care ar deveni actuale dacă am controla acele condiții.

În viața reală, ca membrii ai societății, oamenii au două capacități relevante. Prima este interesul lor propriu, care îi face să acționeze pentru a-și procura “bunurile de consum”. Dar – desigur, în acord cu o întregă tradiție⁷² – Noica mai adaugă ceva: capacitatea de a te comporta moral,

⁷² Un text celebru, pe care cu siguranță Noica îl știa foarte bine, era cel din dialogul *Protagoras* – vezi Platon (1976a, p. 436, 322d); lămuritoare este și nota introductivă la acest text în Partenie (2004, pp. 3 – 4). Acolo Zeus îi cere lui Hermes să împartă dreptatea și rușinea nu specific, precum meșteșugurile, ci la toți; toți să aibă parte de aceste capacități morale. Voi menționa în capitolul următor și asemănarea dintre experimentul lui Noica și cel al lui Glaucon din *Republica* lui Platon, al inelului lui Gyges.

cu responsabilitate, de a respecta umanitatea din celălalt. Am putea încerca să zicem: simțul moral. Deși nu cred că Noica ar agreea această formulă⁷³, el folosește totuși expresii care ne

⁷³ Nu e locul aici pentru a discuta ceva mai pe larg poziția lui Noica în această privință. Totuși cred că e nevoie de câteva notații pe marginea ei. Și în *Manuscrisele de la Câmpulung*, dar și în alte lucrări el susține că în cultura română etica nu are și nu poate avea un rol important. Judecata etică produce, după el, “o stare de ruptură, de împotrivire, imperativ și refuz” (Noica: 1991, p. 94). Ea se fundamentează pe rigiditate: “presupune pe sau-sau, disjunctivul” (Noica: 1997, p. 163). Or, desigur că dacă avem în vedere o societate în care sunt dezvoltate valorile de însumare, cele care unesc, care tind să producă armonie, atunci nu etica apare ca fiind de folos pentru a evalua starea lumii. Pe de altă parte, am văzut că Noica vede în lumea nouă, presupusă în cea de-a patra opțiune, o valorificare a ceea ce considera el că este experiența românească. Or, aici “domnește și-și, «și d-ta ai dreptate, dar am și eu». Toți conviețuim, toți practicăm, până la urmă, o anumită toleranță”. Ca urmare,

Eticismul Apusului nu e pe măsura noastră. ... Iar în filosofia cultă, absența unei problematice etice ne pare atât de inevitabilă, încât, pe linia de orientare desprinsă în analiza de mai sus, suntem siguri că niciodată nu se va scrie un mare tratat de etică în țara românească. (Noica: 1991, p. 94)

Însă, dacă așa stau lucrurile, atunci pentru lumea cea nouă pe care o indică cea de-a patra opțiune etica nu doar că nu e suficientă, ci, mai mult, denaturează.

Cred că această imagine a lui Noica asupra structurilor normative etice este greșită. În plus, cred că există și un alt motiv, nespus direct, al respingerii de către Noica a eticii (el apare totuși, vom vedea, deși mai degrabă presupus, în evaluarea pe care o dă filosoful experimentului său). Anume, etica este incompatibilă cu credințe profunde, anti-egalitare (și, de aceea, anti-democratice) ale lui Noica. Morala cere să tratăm toți oamenii ca egali, ceea ce Noica respinge: după el, cei care trăiesc în cultură nu pot avea același statut ontologic ca și ceilalți, de pildă un băcan (cum spune un pasaj celebru din *Jurnalul de la Păltiniș*). Am discutat pe scurt această chestiune și în Miroiu (2016, p. 166).

duc înspre ea: el se referă la o capacitate de asumare a responsabilității, de promovare a demnității umane. Repet, în viața reală cele două capacități nu pot fi separate decât analitic atunci când cercetăm acțiunea unei ființe umane.

Or, experimentul pe care îl propune Noica aduce exact aici ceva nou. Situațiile imaginare, construite în cadrul experimentelor mintale, sunt rezultatul unui proces de idealizare. Idealizarea presupune două lucruri: 1) o distorsionare deliberată a stării de fapt într-o anumită direcție; care 2) îi permite cercetătorului să răspundă problemei sale mai efectiv decât dacă ar fi analizat direct starea de lucruri efectivă.

În cazul carnetelor de cecuri, idealizarea constă în modificarea uneia dintre cele două capacități umane – și anume prima dintre aceasta. În situațiile efective, oamenii urmăresc în primul rând să obțină bunurile de consum pe care le doresc. Interesul lor propriu e concentrat în această direcție și ca urmare eforturile lor se aliniază acestui scop. Pentru ei comportamentul care vizează bunurile de însumare are un loc mai mult sau mai puțin marginal. Or, experimentul imaginează o situație în care efortul către obținerea bunurilor de consum nu mai este necesar: nu ceva mai puțin, ci, la limită (iar aici e idealizarea), chiar deloc. Căci carnetul de cecuri pe care îl primește un ales face irelevant un astfel de efort: bunurile de consum pe care acesta le dorește îi sunt direct accesibile.

Imaginea asupra eticii a lui Pleșu (2008) e îndatorată profund lui Noica. După Pleșu, etica nu are “demnitate speculativă” (p.7). În genere, o etică mare e greu de imaginat, singura etică scrisă fiind mai degrabă una “mică”, pe măsura omului mediocru (pp. 138; 140).

Și atunci apare întrebarea: în ce măsură se poate obține din partea membrilor societății un comportament potrivit promovării valorilor de însumare? Înainte de a vedea răspunsul formulat de Noica voi face o observație esențială⁷⁴. În condițiile în care cineva beneficiază de un carnet de cecuri, interesul său propriu este neutralizat. Nu îl mai definește ca persoană individuală, ci mai degrabă reprezintă o caracteristică a situației imaginate. Urmărirea interesului personal, în vederea obținerii de bunuri de consum, în cazul situației imaginate este detașată de persoana individuală. Idealizarea are astfel, în acest caz, o trăsătură cu totul specială: nu mai presupune că fiecare persoană individuală are o proprietate care e mai mult sau mai puțin diferită de cea pe care ea o are în situațiile reale. Dimpotrivă, acea proprietate se transformă dintr-una a persoanelor individuale într-alta, care ține de situația în care ele acționează. Accentuez asupra acestui aspect, fiindcă idealizarea, în cazurile standard, se petrece altfel. De pildă, să luăm exemplul mișcării pământului în jurul soarelui. Când se studiază interacțiunea dintre cele două corpuri, trebui să avem în vedere și mărimea lor. Dar să considerăm situația în care diametrele lor sunt mai mici, tot mai mici, până când ele pot fi considerate ca două puncte materiale. Idealizarea care se face acum păstrează mărimea celor două corpuri ca proprietate a lor, chiar dacă acum mărimea e nulă. Or, în cazul experimentului mintal al carnetelor de cecuri, interesul

⁷⁴ Ea se va dovedi foarte semnificativă în capitolul următor, în care voi discuta ideea de idealizare și în care mă voi referi pe larg la ideile susținute în Rawls (1971; 1993).

propriu nu devine tot mai mic, dar fiind mereu o proprietate a persoanelor individuale, ci el e înlocuit cu o trăsătură a situației în care acestea ajung să fie.

Un experiment mental nu este definit pur și simplu prin faptul că e imaginată o situație contrafactuală. El trebuie să aibă un rost. Noica îl formulează foarte clar:

societatea poate face un experiment la nivelul încrederii democratice și contemporane în demnitatea umană: Merită, pentru o dată, să vedem ce poate da ființa umană aleasă, atât pe planul creativității cât și pe cel al ținutei, în clipa când este scoasă din penibila cursă a acumulării de mijloace și este așezată în lumea scopurilor. Iar acest demers este în realitate cel pe care-l țintește orice doctrină politică, atunci când e silită să se gândească pe sine până la capăt. (Noica: 1997, p. 160)

Cu alte cuvinte, experimentul acesta este coerent cu, și e relevant pentru abordări politice foarte diferite⁷⁵: vizează atât “încrederea democratică în om”, cât și, spre exemplu idealul comunist al dreptății (“fiecare după nevoile lui”). Ce arată el? Mai întâi, Noica argumentează că experimentul va

⁷⁵ Noica dezvoltă pe câteva pagini ideea că acest experiment ar fi o “contribuție românească la ideea de om” (p. 163), fiindcă ar valorifica experiența istorică a societății românești. Ar arăta, mai întâi, cum se pot construi virtuți în absența sau în locul unor instituții burgheze; ar valorifica experiența provizoratului (pe care am discutat-o ceva mai pe larg mai devreme în capitolul I1a(iv), atunci când am amintit un text al lui Giurescu) prin faptul că accentuează pe deșertăciunea îmbogățirii; în sfârșit, s-ar reuși din “colțul acesta de lume, unde persoana a fost aproape întotdeauna strivită, să dăm o contribuție pe linia afirmării persoanei”. Deși desigur că pentru Noica această direcție de argumentare a fost importantă, ea nu îmi pare foarte relevantă pentru analiza pe care o încerc aici.

conduce la o schimbare a comportamentelor mult mai multor membri ai societății decât cei care beneficiază de carnetele de cecuri. Presupunând că experimentul va dura destul de mult, aceștia din urmă – în cea mai mare parte! Noica nu exclude situații în care unii nu se vor ridica la înălțimea cerințelor puse în fața lor – vor dovedi atât creativitate mai mare, cât și “ținută”, adică responsabilitate morală. Dar, crede Noica, alți membri ai societății, îndeosebi cei tineri, vor fi fascinați de statutul posesorilor de carnete de cecuri și vor dori să fie și ei cândva aleși. Mai important,

O întreagă societate poate căpăta altă orientare, către practicarea altui tip de valori, prin simplul fapt că își îngăduie luxul să aibă în mijlocul ei câteva sute ori mii de oameni „liberi”. Și astfel, în ipoteza chiar că în ea însăși experiența carnetelor nu ar reuși, este sigur că ar crea în jurul ei o atmosferă de înnobilare morală, ca și un stimulent creator de natură să reprezinte ele singure o reușită. (p. 161)

Aceste susțineri par naive, desigur. Să nu ne grăbim însă: căci situația descrisă de Noica nu privește lumea reală, ci una imaginată, în care o condiție crucială – faptul că oamenii sunt raționali și ca urmare își urmăresc propriul interes – este neutralizată. Ceea ce accentuează Noica nu este legat de această condiție, ci de cealaltă: de trăsăturile morale ale comportamentului oamenilor. El urmărește să vadă în ce fel acestea vor fi afectate⁷⁶.

⁷⁶ S-ar putea considera că Noica reface aici o situație de felul celei imaginate în nuvela *Popa Tanda* a lui Slavici; că el reia ideea capacității exemplului de a modifica felul în care oamenii se comportă. Îmi pare

Trebuie accentuat că aceste susțineri ale lui Noica au un scop conceptual: de a arăta în ce fel comportamentul oamenilor depinde de existența celor două motivații – interesul propriu și motivația morală (deci de căutarea valorilor de consum sau a celor de însumare) – și de a găsi un mecanism prin care aceste motivații să se poată separa⁷⁷.

Notă despre “modulațiile” ființei. După Noica (1996a; 1996b), în limba română modalitățile – adică susținerile cu privire la ceea ce este posibil, necesar, imposibil, contingent, ba chiar și cele care fac apel la iterarea acestora (de pildă, o posibilitate a posibilității etc.) – au o caracteristică cu totul remarcabilă. Anume, pentru a le construi nu este nevoie să

că o astfel de interpretare nu se susține, căci există o diferență de natură între lumea în care trăia părintele Trandafir și cea imaginată de Noica. În cea din urmă nu mai funcționează o trăsătură esențială a comportamentului actorilor: aceea că motivația de bază a comportamentului lor constă în urmărirea interesului personal.

⁷⁷ Noica susține că experimentul său are o semnificație nu doar economică, ci și politică (p. 164). Interpretarea lui e una cu care eu sunt însă în profund dezacord. Noica a fost un elitist. Iar aici dezvăluie că și cuvintele lui de laudă la adresa democrației aveau un temei de asemenea elitist. Căci, după el, experimentul carnetelor de cecuri ar arăta că

După cum economia de ban era depășită dinăuntrul ei, acum democrația ar putea apărea ca sortită să se depășească singură. Și într-adevăr, consecința aceasta trebuie gândită deschis: cu afirmarea demnității persoanei dincolo de orice altceva, democrația făgăduiește implicit recunoașterea elitelor în sânul ei, iar prin experimentul carnetelor tinde să instituie elitele cu-adevărat. (p. 165).

Repet, îmi pare că această interpretare e cu totul nefericită.

facem apel la alte verbe auxiliare și nu suntem constrânși să le luăm ca primitive, alături de verbul a fi. Sigur, atunci când afirmăm că ceva e posibil sau că e contingent vrem să spunem ceva diferit de faptul că acela este sau nu este. Dar, susține Noica, în limba română modalitățile pot fi produse numai prin apelul la diverse construcții în care apare verbul a fi. Modalitățile sunt derivate, sunt “modulații” ale lui a fi. Desigur, lumile posibile exprimă o “realitate sporită” (Noica: 1996b, p. 23); dar în limba română aceasta este cuprinsă în cea care “este”. Cu alte cuvinte, modalitatea este o caracteristică a lumii, care nu ne constrânge să ieșim în afara ei, ci doar să o elaborăm mai sofisticat.

în timp ce este reprezintă afirmarea de realitate, în schimb pentru contingentă, posibilitate, imposibilitate, necesitate, limbile trebuie să pună de obicei în joc câte o expresie specială: “se întâmplă”, “e posibil”, “e imposibil”, “e necesar”. Dar iată că în limba română modalitățile acestea ies tot din a fi, compus cu el însuși. “Ar fi să fie” exprimă posibilitatea (e cu puțință să fie); sau “n-a fost să fie” exprimă imposibilitatea, după cum “a fost să fie” exprimă necesitatea. (Noica: 1996b, p. 26)

Mai mult, avem, în aceeași serie, modalități iterate: “de-ar fi să fie – contingentă a posibilității, și: de-ar fi fost să fie – un fel de posibilitate a contingentei posibilității”⁷⁸

⁷⁸ De multe ori logicienii se simt dezarmați în fața unor astfel de construcții și imaginează formule de reducere a lor la scheme mai simple. Poate că cea mai extremă formă e aceea prin care toate modalitățile iterate sunt tratate ca exprimând același lucru ca și cele neiterate (în limbajul tehnic al logicienilor modali: modalitățile sunt capturate prin sistemul logic S5).

(Noica: 1996a, p. 293). Formulând în limbajul standard al logicii modale contemporane, avem: este contingent că ceva e posibil; și: e posibil să fie contingent ca ceva să fie posibil”. Iar toate aceste construcții sunt redată exclusiv cu ajutorul unor forme ale lui a fi.

Acum să observăm că în formularea acestor “modulații” ale ființei apare forma condițională a lui a fi: facem apel de fiecare dată da un “ar fi”, la o imagine condițională a realității. Condiționalii sunt esențiali pentru a reda ceea ce este contra faptelor. Și, cum apelul la acest “ar fi” nu ne duce în afara a ceea ce este, pentru Noica este într-un totu admisibil să producem – nu rigid, ci ținând cont de nuanțe, de context așa zice – imagini alternative ale realității; dar care nu sunt străine realității, ci mai degrabă sunt părți ale ei. În acest sens posibilitatea experimentului carnetelor de cecuri este încă o dată legitimată.

4. O alegere constituțională

Cel mai provocator exemplu de experiment mintal produs în limba română este și cel mai vechi. Este se găsește în poemul *Țiganiada* al lui Ion Budai-Deleanu (1760 – 1820).

Deși cea de-a doua versiune a poemului a fost încheiată acum mai bine de două sute de ani, în 1812, el nu a fost publicat decât mult mai târziu. După ce între 1875 – 1877 în revista *Buciumul român* a apărut prima versiune, abia în 1925 Gh. Cardas editează a doua versiune a lucrării⁷⁹.

⁷⁹ Pentru textul *Țiganiadei* voi utiliza ediția îngrijită de Florea Fugariu, publicată de Editura Amarcord din Timișoara în 1999. Referințele la

Autorul, despre care, în pofida multor cercetări cu totul admirabile, încă nu ştim atât cât ne-am dori, era de bună seamă un om extraordinar. Budai-Deleanu era un erudit, un cunoscător fin al vieţii culturale a vremii lui. Citindu-l e imposibil să nu te domine convingerea că în spatele frazei sale este o cunoaştere adâncă a gândirii filosofice şi politice a Renaşterii şi, îndeosebi, a modernităţii.

În vremea studiilor liceale am avut şi eu parte, ca mulţi alţii, de cazna citirii acestui text dificil; amintirea lui Baroreu şi Slobozan – a pledoariilor lor pentru o formă sau alta de guvernământ – mi-a fost mereu vie, chiar dacă respectata mea profesoară de literatură română îşi îndrepta elevii mai degrabă spre aventurile lui Parpanghel, aflat în căutarea Romicăi.

În cele ce urmează nu îmi propun, desigur, o analiză a poemului ca întreg. Voi încerca să mă rezum la posibilitatea de a-l interpreta într-o cheie derivată dinspre teoria politică⁸⁰. Cum e de aşteptat, mă voi concentra asupra cânturilor X – XII ale poemului, în care, destul de plictisitor, în sfatul ȝiganilor se discută diverse forme de guvernare, avantajele şi dezavantajele lor. Voi încerca să identific în urzeala complexă a textului două teme. Prima priveşte cadrul general construit. Acesta, voi argumenta, poate fi interpretat

poemele *Țiganiada* şi *Trei viteji* se vor face indicând atât numărul cântului cât şi strofa.

⁸⁰ Despre text, ca literatură, probabil că esenţialul a fost spus de N. Iorga: “Ceea ce este frumos, înainte de toate, la Budai-Deleanu este strămutarea formei lui Ariosto în biata românească ardeleană de pe vremea aceea, trecerea de la graiul popii din biserică la strofa zeilor” (Iorga: 1997, p. 152). Călinescu (1982) trece repede peste cânturile X – XII şi încearcă doar să indice importanţa literară a poemului.

ca un experiment mintal. Cea de-a doua constă în reconstrucția argumentelor prezentate în text, având în fundal concepte și teorii politice actuale.

Înainte de a începe analiza, să ne reamintim câteva elemente ale acțiunii epice care vor fi importante în cele ce urmează. Acțiunea se petrece cândva în secolul al XV-lea în Muntenia, în vremea lui Vlad-Vodă (Țepeș) și a conflictului acestuia cu turcii conduși de sultanul Mahomed. Plasarea acțiunii în trecutul îndepărtat (îndepărtat și pentru cititorii de azi, dar și pentru contemporanii lui Budai-Deleanu) permite să ne detașăm îndeajuns de mult de situația prezentă încât să ne putem imagina o lume diferită, cu trăsături specifice, în raport cu care să poată fi testate diverse teze. Această împrejurare este suficientă pentru a indica un cadru de tipul unui experiment mintal. Mai jos voi discuta pe larg natura acestuia. Pe scurt, el privește felul în care putem compara meritele unor forme alternative de guvernare. Cu o terminologie mai tehnică – și care sper că va fi mai clară în cele ce urmează – voi spune că e vorba de evaluarea unor aranjamente instituționale⁸¹ alternative de tip constituțional.

⁸¹ Sensul termenului “instituție” pe care îl voi asuma aici, la fel ca și în capitolele anterioare, provine din abordare economică, asociată cu autori precum D. North. Așa cum scria acesta,

Instituțiile sunt regulile jocului într-o societate sau, mai formal, sunt constrângeri elaborate de oameni care dau formă interacțiunilor umane. În consecință, ele structurează stimulentele din cadrul schimburilor omenesti, fie acestea politice, sociale sau economice. (North, 1990, p. 1)

Voi avea însă în minte și o abordare ceva mai complexă a instituțiilor, care ia în seamă o perspectivă evoluționistă.

Această situație imaginară, plasată mult înapoi în timp, are avantajul că permite să facem abstracție de o sumedenie de trăsături ale situațiilor reale. În particular, Budai-Deleanu imaginează o situație în care Vodă, sperând să își facă o oaste mai puternică, eliberează ȧiganii din țară. Or, este natural să presupunem că abia eliberați ȧiganii nu aveau deja structuri politice proprii și că, dimpotrivă, acestea abia urmau să fie adoptate. Într-un fel, gândul ne duce imediat către un loc important al teoriei politice moderne: cel în care e presupusă o situație (ipotetică) inițială. În cele mai multe cazuri, aceasta e interpretabilă ca o stare naturală, precum la Hobbes ori la Locke ori Rousseau, sau ca poziție originară, ca la modernul Rawls⁸².

Să urmărim însă mai departe firul epic. Slobozi, ȧiganii pornesc spre tabăra care le era hotărâtă. Dar domnitorul, neavând deplină încredere în ȧigani, se îmbracă turcește și se preface că îi atacă; în loc să se apere, ȧiganii înfricoșați cer milă așa-zișilor turci. Dar abia pleacă Vlad că apar adevărații turci; crezând că e vorba din nou de un truc al lui Vodă, ȧiganii conduși de Parpanghel (care între timp avusese parte de numeroase aventuri) de data aceasta se luptă cu multă dârzenie. Fără să cunoască acest lucru, ei îl ajută pe Vodă, care îi atacă pe turci pe altă parte și reușește să îi risipească.

La un moment dat, ȧiganii ajung din întâmplare în locul unde se aflau proviziile turcilor. Urmează evident un ospăț, după care are loc un lung sfat al acestora (desfășurat în

⁸² Nu aș vrea să se infere din cele zise aici că îi atribui lui Budai-Deleanu un argument explicit contractualist (deși cred că argumente de acest tip îi erau cunoscute). Ceea ce voi face e o interpretare a textului într-o perspectivă neo-instituțională.

mai multe etape și în modalități diferite) cu privire la modul în care să se organizeze ca societate liberă. Discursurile ținute de trei personaje sunt centrale: Baroreu, susținător al monarhiei, Slobozan, susținător al republicii, și Janalău. Vom vedea mai jos cum poate fi înțeleasă poziția acestuia din urmă. Din păcate însă discuția se mută apoi în gâlceava, iar gâlceava în bătaie. Țigani ajung să se omoare între ei și, cei care scapă, se risipesc în cele patru zări.

a) Despre natura umană

Dintre supozițiile care se fac atunci când cineva construiește o teorie a fenomenelor politice, cele foarte generale privind natura umană nu pot lipsi. Subliniez că – deși pot părea admise doar pe motive de completitudine sau doar “estetice” – aceste asumptii uneori sunt direct implicate în argumentele formulate. În plus, așa cum vom vedea imediat, aici apare primul prilej pentru a produce schema generală a unui experiment mintal. În textul *Țiganiadei* asumptiile privind natura umană sunt foarte precis formulate. Omul, spune autorul, este înzestrat cu două calități. Una este capacitatea de a raționa, de a cunoaște; a doua constă în aceea că el are un simț moral. Prima este mintea, a doua virtutea. Cele două sunt diferite între ele și au roluri distincte:

Ceriu-ți dede minte și vârtute:
Ceaia-întru-întuneric să-ți lumine,
Ceasta la nevoie să-ți ajute,
Ceaia să-ți arete rău și bine

Și cărarea cătră fericie,
Ceasta să-ți frângă lanț de robie!... (VII: 5)

Desigur, imediat apare problema concordanței unei asemenea susțineri cu faptele: sunt oamenii în realitate caracterizați de cele două calități? De obicei, răspunsul la o provocare de acest fel are două părți. Prima e aceea de a construi un model, mai mult sau mai puțin ideal, în care asumția ar funcționa. Budai-Deleanu invocă și el un asemenea model ideal⁸³: vremea mitică a eroilor – vremea în care ai fi putut putut întâlni eroi cu virtute rară (VII: 1), care nu acceptau înrobirea unui om de către alt om, erau liberatori și, de asemenea, făceau acest lucru în mod dezinteresat (VII: 2). Tot în aceeași ordine conceptuală cred că se plasează și alte supoziții contrafactice ale autorului. De exemplu, el presupune că între ȧigani eliberați de Vodă ȧepeș erau foarte mulți indivizi extrem de culți, cărturari care aveau o cunoaștere adâncă a gândirii politice, antice și moderne. Or, această supoziție era necesară pentru a da sens posibilității dezbaterii asupra formelor de guvernare alternative.

Cea de-a doua parte a răspunsului constă în explicarea situațiilor în care faptele nu sunt concordante cu susținerea. Dacă în realitate oamenii se comportă altfel decât rațional și virtuos, acest lucru trebuie explicat. Așa cum se plânge autorul la un moment dat, omenirea a devenit ticăloasă (XI: 2): mintea nu mai reușește să înțeleagă lumea, iar virtutea nu mai e exercitată autonom.

⁸³ Formulările mele presupun că o astfel de lume e doar ipotetică. Plasarea acțiunii *ȧiganiadei* în secolul al XV-lea apare astfel ca un mijloc literar de a închipui o situație ideală.

Mintea ta lațuri neîncetat țese
Ca să te-încurce fără scăpare,
Vărtutea-ți dai la tirani în mână,
Ca mai lesne-apoi să te supună (VII: 6)

Cum de se întâmplă așa ceva? – Cauzele stau în acțiunea umană⁸⁴. Cum spune poetul, omul “covârșește însuși a sa stricare” (VII: 6). Responsabilitatea nu trebuie căutată în afara acțiunii fiecăruia dintre oameni. A da vina pe altul e greșit; omul este responsabil de faptele sale: “noi lucrăm din voie-adinsă” (VIII: 2). Cu alte cuvinte, consecințele acțiunii oamenilor în societate pot duce la situații în care ei ajung să se comporte altfel decât le cere natura lor umană.

Să luăm ca exemplu rațiunea. În planul vieții reale, ea constă în aceea că omul, prin natura sa, își urmează propriul interes⁸⁵: omului

⁸⁴ Merită subliniat că Budai-Deleanu respinge explicit explicații alternative, care fac apel la cauze nenaturale, de felul: oamenii “când fac ceva rău, zic: dracul m-au amăgit la aceasta, iar când fac ceva bine, atuncia zic că Dumnezeu le-au dat acel gând bun!” – vezi C. Criticos, comentariu la VIII: 2. Vezi și Budai-Deleanu (1991, p. 28), unde face referire la binecunoscuta depărtare a explicațiilor propuse de Buffon în a sa *Histoire Naturelle* de cele biblice. (O remarcă în acest sens formulează de asemenea Ștefan Pascu și Ladislau Gyémánt în *Introducerea* la această lucrare – p. LXXVII).

⁸⁵ Gândul ne duce imediat spre A. Smith, a cărui carte *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* a apărut în 1776. În vremea în care Budai-Deleanu era student al Universității din Viena cursul de știința statului se baza pe manualul în trei volume al lui J. von Sonnenfels, *Grundsätze der Polizei-Handlung und Finanzwissenschaft*. În curs profesorul discuta numeroși autori, dintre care nu lipseau Rousseau (citate din acesta figurau chiar ca motto-uri ale volumelor ce alcătuiau cursul), Montesquieu, Turgot sau Mirabeau,

firea bună-i dede
Îndemnul curat de-a prii sie,
Din care, ca din izvor puercede
Cruțarea vieții și-o sâlință
Spre-a-ș' plini trupeasca trebuință. (VI: 31)

Acest capacitate de a-și prii sieși – adică de a-și urma interesul – este curată, zice Budai-Deleanu; altfel zis, ea nu trebuie blamată, este firească (naturală, am zice azi) și trebuie luată ca atare. De aici decurg două lucruri. Primul constă în ideea că fiecare își apără propria viață. Al doilea este că fiecare își urmează propriile trebuințe, altfel zis acționează urmărindu-și propriul interes. Dar urmărirea propriului interes este constrânsă de diverse seturi de stimulente pe care oamenii le întâlnesc în cursul interacțiunilor dintre ei și ajunge să fie chiar pervertită. De exemplu, ea poate fi deturnată în lăcomie (VI: 32). Lăcomia constă în aceea că omul nu mai are hotar în pofta sa. Comportamentul lacom nu este natural, ci rezultatul perversității instituționale a interesului propriu. De aici decurg multe alte vicii (VI: 33-4): “Lăcomia nesătulă toate ce-s bune le întoarce-n hulă” (VI: 36). Pentru a stimula lăcomia, stimulentele directe sunt evidente cel al câștigului material (VI: 47). Dar coruperea propriului interes se poate face și altfel. Un mecanism mai complicat,

dar nici D. Hume sau A. Smith. (Exista deja o traducere în germană a cărții lui A. Smith, iar J. von Sonnenfels făcea referire directă la aceasta, în edițiile mai târzii ale manualului său.) Așa cum notează Protopopescu (1967, p. 69), studenții precum Budai-Deleanu aveau fiecare exemplare proprii din manualele oficiale, care formau obiectul exclusiv al examenelor și deci trebuiau studiate cu perseverență.

instituțional, e cel al manipulării (VI: 48): prin “tehne-ascunse și înșelăminte”, “întrige cu sfaturi viclene” (vezi și VI: 73 – 74).

În limbajul unei abordări de tip instituțional, aş interpreta soluția pe care pare să o indice aici Budai-Deleanu în felul următor. Pornim, desigur, de la asumptia că membrii fiecărui grup de oameni sunt înzestrați cu cele două capacități, de a raționa și de a se comporta în chip moral. Dar în timp, în interacțiunile lor îndelungate în societate, apare ceva nou. Apar (se ȧes neîncetat, zice autorul) lanțuri care constrâng tot mai puternic acțiunea fiecăruia. Cred că e foarte intuitiv să înțelegem aceste lanțuri ca fiind în general regulile, normele sociale; altfel zis, funcționarea societății produce instituții într-un fel oarecum fatal, neîndurător. Iar omul va trebui apoi să își modeleze comportamentul conform acestora. Adesea aceste instituții impun comportamente rele, adică unele care nu sunt conforme cu natura umană, sau cel puțin sunt neeficiente.

b) Despre stabilitatea societății

Înainte de a merge mai departe voi face o observație esențială. În multe locuri argumentul la care face apel Budai-Deleanu (prin intermediul persoanelor sale) pentru a descrie felul în care funcționează societatea are următoarea formă. El pleacă de la presupunerea că societatea nu este haotică, ci este aranjată într-un anumit fel, adică în ea funcționează anumite instituții. Acest pas e însă doar unul preliminar. Întrebarea este ce se întâmplă în cadrul unei societăți dacă

oamenii sunt lăsați să interacționeze un timp îndelungat, în conformitate cu instituțiile existente în cadrul ei.

Susținerea lui Budai-Deleanu, pe care o întâlnim exprimată în mai multe ocazii, e aceea că, lăsată să funcționeze, în cele mai multe cazuri societatea nu rămâne stabilă: structura ei instituțională evoluează până când se transformă în altceva, adesea într-una mai rea (voi discuta pe larg mai jos ce înseamnă că o societate e rea sau bună). Or, pare intuitiv să acceptăm că – dacă vrem să alegem între societăți cu organizări instituționale diferite – niciodată nu trebuie să preferăm una instabilă instituțional⁸⁶. Care este soluția? Aici cred că aflăm o idee cu totul remarcabilă a lui Budai-Deleanu. El arată că există cazuri în care, lăsată să funcționeze, societatea se schimbă până când intră într-o stare stabilă⁸⁷. Așa cum vom vedea imediat mai jos, în

⁸⁶ Ideea că stabilitatea constituțională, ca și durabilitatea unui aranjament social pe care aceasta o implică sunt esențiale într-o societate este desigur una venerabilă. Încă Aristotel trata stabilitatea ca o condiție de bază (internă) a unei constituții drepte; ea presupune că niciuna dintre părțile statului nu dorește să schimbe constituția (Aristotle: 1885, 1294 b35).

⁸⁷ Argumentele de acest tip sunt binecunoscute în gândirea modernă. Să ne amintim doar de un celebru pasaj din *Discursul asupra metodei* al lui Descartes: să presupunem că Dumnezeu ar crea o lume nouă

și ar agita în chipuri diferite și fără rânduială diferitele părți ale acestei materii, așa încât să alcătuiască din ea un haos atât de confuz pe cât pot să și-l închipuie poeții, și apoi să nu facă decât să-i dea naturii ajutorul său obișnuit și să o lase să acționeze potrivit legilor pe care le-a statornicit. ... cea mai mare parte din materia acestui haos trebuia, pe temeiul acestor legi, să se așeze și să se rânduiască într-un anumit fel. (Descartes: 1957, V, pp. 71 – 72)

discursurile lor atât Baroreu cât și Slobozan fac apel la această schemă de argumentare.

Dar acest tip de raționament poate fi întâlnit și în alte locuri în poem. La un moment dat autorul susține că, atunci când își pun viața în mâna tiranilor (VII: 6), oamenii ajung să nu mai acționeze autonom, cu alte cuvinte ajung să renunțe la exercitarea celei de-a doua capacități a lor, cea morală. Mai mult, interacțiunile repetate produc în timp instituții tiranice și mai rele. Și, foarte grav, se poate ca tirania să instituie un echilibru care din interior nu mai poate fi rupt. Ea devine stabilă⁸⁸: “cine-apoi din asta poate, / Oame ticăloase,-a te mai scoate!” (VII: 7). Dacă așa stau lucrurile, schimbarea acelei forme de guvernare nu poate fi realizată din interior, ci doar din afară. De pildă, pentru a înfrânge tirania soluția ar trebui să fie violentă (aici Budai-Deleanu pare să exprime poziția revoluționar-franceză), punând însă la lucru ambele capacități umane – și mintea și simțul moral:

Un coif în cap, o sabie-în dreaptă,
Inimă în piept și scutul în stângă,
Cu vârtute și minte deșteaptă,
Aceste sunt care pot să frângă
Lanțul robii tale cumplite (VII: 11)

c) Alegerea constituțională

Acestea fiind zise, ne putem acum apropia de prezentarea experimentului mintal al lui Budai-Deleanu. Voi

⁸⁸ Așa cum vom vedea, în Cântul X Slobozan va respinge această concluzie. După el, tirania nu produce un echilibru stabil.

discuta chestiunea alegerii constituționale, și anume două argumente generale: 1) dacă o societate are nevoie de un aranjament instituțional cu caracter constituțional; și 2) care ar fi cadrele în care, la o adică, e legitim să fie făcută o astfel de alegere.

Când se pune pentru o societate problema existenței (sau a adoptării) unui “feliu de stăpânie” (X: 108) sau a unei “forme de stăpânie” (XI: 66), adică a unui aranjament instituțional cu caracter constituțional? O mică așezare în context cred că e aici potrivită. După L. Blaga (1995, p. 177), în ansamblu, *Țiganiada* exprimă perspectiva politicii josefiniste. Referirea este la împăratul Iosif al II-lea (1765 – 1790) al Austriei. Așa cum am notat mai devreme, una dintre persoanele care l-au influențat profund pe I. Budai-Deleanu a fost Joseph von Sonnenfels, care a fost chiar tutore al împăratului. Von Sonnenfels a fost un absolutist, încadrabil în orientarea cameralistă. Pentru cameraliști, analiza se concentrează pe funcții: pe ceea ce societatea se așteaptă de la membrii săi (Walker: 1978). În primul volum al cărții sale *Grundsätze der Polizei-Handlung und Finanzwissenschaft* von Sonnenfels argumenta că starea natură a omului nu e cea a omului izolat: condiția naturală a omului e cea a societății. Omul e inclus în diverse grupuri, mai mici sau mai mari, și există “atât de mulți pași” de la familie până la “marea societate”, adică la stat. În stat, ca cetățeni, ei se află într-un întreg, un corp moral (aici von Sonnenfels e influențat de Rousseau). Ca rezultat, apare o unitate fundamentală de scopuri (a binelui comunității, în care bunăstarea părților se bazează pe cea a întregului), o unitate de voință (care conduce la suprimarea tuturor contradicțiilor), o unitate de forțe.

După von Sonnenfels toți cetățenii au dreptul să decidă asupra binelui comun, iar decizia trebuie să fie unanimă. Căci fiecare intră în societate pentru a obține un bine pe care singur nu l-ar putea atinge; dar efortul comun duce la un bine general. Din anarhia inițială ar urma să apară o formă de democrație foarte simplă întemeiată pe apelul la unanimitate. Însă deoarece acordul universal e imposibil, deciziile din societate ajung să fie blocate. De aceea practic se întâmplă altceva: apar diverse forme de guvernare, precum democrația reprezentativă, aristocrația și monarhia, care diferă între ele doar prin modul în care se exprimă voința comună⁸⁹.

Să analizăm situația imaginată de Budai-Deleanu. Primele versuri din Cântul X descriu urmarea ospățului care fericise ȣigani după ce, așa cum am văzut, dăduseră din întâmplare peste locul unde se aflau proviziile turcilor. După Budai-Deleanu lipsurile fac ca oamenii să nu acționeze rațional (“mintea se tâmpește”), în timp ce o anumită lipsă a grijilor primare favorizează constituirea unei societăți ca o structură organizată:

când e lipsă de bucate
Nu știi cum și mintea să tâmpește
Și n-are sfaturi așa curate,
Iar limba tace ca ș-un pește;
Deci în pânțele pline stă toată
Filosofia cea lămurată (X:2)

⁸⁹ Prezentarea mea se bazează pe lucrarea clasică a lui Small (2001), capitolele XVIII- XXI; vezi și Tribe (2016).

Așa cum repetă un comentariu, “în pânțele pline e toată învățătura”. E un fel de a zice că o anumită bunăstare este o circumstanță nu doar a apariției unor structuri de guvernare, ci și a înseși punerii problemei dacă societatea să aibă astfel de instituții. Or, aceasta înseamnă două lucruri: pe de o parte, faptul că membrii societății, fiecare în parte, ajung să se gândească la modul în care societatea ar putea fi organizată, “rânduită”. Pe de altă parte, e nevoie de o anumită acțiune colectivă pentru ca, mai întâi, această preocupare a fiecăruia să devină publică și, apoi, pentru a se ajunge la o înțelegere comună a ce ar însemna să se adopte o formă de organizare, un aranjament instituțional de tip constituțional – adică instituții întemeietoare pentru o societate.

Preocuparea pentru adoptarea unei constituții devine publică atunci când fiecare ajunge să cunoască faptul că ceilalți membri ai grupului au această preocupare; și, mai mult, când chiar acest lucru ajunge să fie cunoscut de toți membrii grupului. În situația descrisă în poem, așa ceva nu era greu de realizat, fiindcă decurgea direct din actul prin care Vlad-Vodă eliberase țigănimea:

Căci Vlad-vodă locuri de moșie
Le dedusă cu ceastă-învoială
Ca de-acum și dâșii să fie
Oameni ca ș-alții cu rânduială. (I: 30)

Atingerea unei înțelegeri comune a formei de guvernare are, în cadrul poemului, o soluție la prima vedere simplă: ea ar fi un rezultat 1) al sfatului, al discutării diverselor alternative disponibile; și 2) al alegerii apoi a uneia

dintre aceste alternative. Faptul că nu se va reuși să se ajungă la o decizie este, așa cum știm, central în desfășurarea poemului. Dar până atunci să ne concentrăm asupra primului punct.

Alegerea constituțională este una bazată pe votul tuturor membrilor grupului, al tuturor celor care urmează să fie apoi sub acea constituție, și trebuie să fie una unanimă. Căci dacă cineva votează împotriva acelui aranjament constituțional, el/ea va putea să hotărască să nu devină membru al societății care se creează astfel. (Ba chiar, așa cum voi argumenta mai jos, Budai-Deleanu consideră că trebuie luați în considerație nu doar cei care ar fi să decidă efectiv, ci și membrii generațiilor ulterioare.)

Să notăm că o decizie constituțională presupune egalitatea între cei ce votează. Însă de aici nu decurge și că, după alegerea constituțională, societatea care va rezulta va fi de asemenea una în care oamenii vor fi egali. Dimpotrivă, e posibil să se argumenteze că orice organizare socială se bazează pe inegalitate și o stimulează. Ceea ce și face un personaj, într-o manieră care trezește în minte argumentele unui Thrasymachos din *Republica* (Platon: 1986): căci “Rânduiala-i bună pentru hăi mari / (Zicea) ce-în frâu țin pă hai mai mici” (X: 15).

Să ne amintim că în acest moment al *Țiganiadei* discuțiile erau purtate de toți membrii taberei: orice membru al mulțimii avea posibilitatea să își exprime punctul de vedere. De aceea nu este deloc întâmplător că Budai-Deleanu găsește necesar să includă aici o cerință cu caracter democratic: aceea că, pentru a fi acceptabil, un aranjament instituțional trebuie să aibă proprietatea de a garanta

egalitatea în societate a membrilor acesteia. Se știe că această cerință nu va fi acceptată în cele ce urmează de toți; dar includerea ei aici cred că e legată de contextul în care se desfășura dezbateră, anume de faptul că la sfat participa întreaga adunare (X: 11):

Adică să him toți de preună
Țărani sau boieri făr'osăbire;
Asta-i rânduiala ha mai bună!...
Toți avem ahălaș' trup și fire,
Toți dară-asemene vrednicie
S-avem într-a noastră țiğănie (X: 17)

Acest cadru de alegere nu era însă capabil să producă rezultate; discuțiile nu avansau. Niciun aranjament nu era acceptat (ce era lăudat azi, mâine era hulit); diferențele creșteau pe măsură ce alternativele erau formulate, ajungându-se chiar la certuri, violențe etc. (X: 20-22). În acest context Budai-Deleanu imaginează alte cadre de alegere, în care nu mai participă toți membrii grupului, ci numai unii reprezentanți ai acestora. Avem mai întâi un sfat al înțelepților (al celor “mai de vârstă fețe” – X: 12). Dar structura cea mai importantă care e constituită mai apoi este un sobor. Anume, la sfatul bătrânilor, fiecare ceată a țișanilor delegea câte o singură persoană. Aceste persoane trebuiau să aibă dezvoltate ambele capacități naturale ale oamenilor, rațiunea și simțul moral, adică să fie atât învățațe cât și virtuoașe.

Prima problemă care e pusă public este una cu caracter metaconstituțional: are nevoie o societate de un aranjament instituțional cu caracter constituțional?

Problema derivă din aceea că orice instituție induce constrângeri asupra comportamentului oamenilor; îl modifică, îl modelează. Ca urmare, acceptarea unei instituții (a oricărei instituții) intră în conflict cu libertatea individuală.

Unul zicea că nu-i trebuință
De-a face vreo rânduială-în țară
Căci, după direapta socotință,
Toată rânduiala-i o povară
Și nu s-ar cădea să se supună
Ei nimene de voie bună (X: 14)

Or, vine argumentul, nu “se cade” ca cineva să accepte de bună voie ca libertatea să fie restrânsă. A “se cădea” e un termen moral, nu juridic. Dar este unul slab, care nu privește obligații sau interdicții morale. Un exemplu privind sensul acestui termen sper să fie lămuritor. În *Pravila cea Mare*, sau *Îndreptarea legii*⁹⁰ (1652), apare următoarea formulare (glava 198): “la căsătorii cercetă, nu numai ce este îngăduit, ci și ceea ce se cade”. De pildă, nu se cade ca bărbatul să fie moșneag și femeia tânără, sau femeia babă și bărbatul tânăr. Când ceva nu se cade nu există neapărat o sancțiune morală explicită și directă, așa cum e cazul în general când regulile morale (care definesc ce e “îngăduit”) sunt încălcate. Dar ce nu se cade e însoțit de alte tipuri de neacceptare: “este de ocară și rușine și de batjocură și de răs”. Sigur, și aceste tipuri de neacceptare pot fi considerate ca fiind, până la urmă, morale. Dar sunt așa într-un sens mult mai slab. Probabil să sensul acestui “se cade” e foarte apropiat de ceea ce avem în

⁹⁰ *Îndreptarea legii* (1962, p. 794).

minte atunci când vorbim despre bunul simț. Bunul simț are aceste două caracteristici: pe de o parte, el nu privește ceea ce poate fi legiferat; pe de altă parte, el ține într-un fel sau altul de ceea ce e moral, însă nu interzice sau obligă⁹¹.

Dar, lăsând laoparte această obiecție și acceptând că orice societate trebuie să funcționeze în baza unui aranjament instituțional cu caracter constituțional, cum vom proceda mai departe? Răspunsul lui Budai-Deleanu se întemeiază pe trăsăturile structurale ale situației imaginate. El se concentrează pe trei chestiuni: prima, care sunt premisele alegerii între diversele aranjamente instituționale de acest tip? A doua: între ce alternative se va alege, altfel zis care e meniul oferit membrilor soborului? Și, în sfârșit, pe ce criterii se va putea face alegerea?

d) Structura situației de alegere

Acum avem toate premisele pentru a descrie cânturile X – XII ale *Țiganiadei* ca un experiment mental. Chiar dacă voi repeta unele lucruri, fac acest lucru pentru a evidenția structura ansamblului:

- Autorul imaginează o situație contrafactuală. Ea este pusă nu într-un spațiu posibil (nu e o utopie), ci într-un timp îndeajuns de îndepărtat – în secolul al XV-lea – încât să fie posibil ca acelei situații să îi fie atașate caracteristici ale lumii care nu sunt efective (avem a face mai curând cu o ucronie). Și anume, se presupune că, din

⁹¹ Interpretarea pe care o dau aici expresiei “se cade” este foarte diferită de cea dată acesteia în Noica (1996a, pp. 159 – 163).

motive politice și militare, Vodă Vlad Țepeș eliberează, în Walahia, robii țigani. Cred că nu e deloc hazardat să identificăm această situație cu un gen de stare naturală, de felul celor avansate de contractualiștii secolului al XVIII-lea⁹².

- Situația e imaginată cu un anumit scop: Vodă cere Țiganilor să se organizeze, pentru ca astfel să îl ajute. Și, cum starea în care se găsesc aceștia este de deplină neorganizare (este, am zice, o clasică anarhie), ceea ce urmează să se întâmple este alegerea unui tip de aranjament instituțional cu caracter constituțional (o “formă de stăpânie”).
- Demografia situației de alegere a unui astfel de aranjament instituțional este, așa cum am văzut, bine precizată. Cei care sunt în situația de alegere – membrii soborului ales – sunt reprezentanți ai tuturor cetelor țigănești. Avem astfel o reprezentativitate, care să nu lase deoparte interese de grup specifice.
- Membrii soborului au caracteristici care le permit să facă o alegere corectă.
 - În primul rând, sunt înzestrați cu cele două capacități naturale ale oamenilor: rațiunea și simțul moral. Prima dintre ele le asigură: a) formularea alternativelor între care să se aleagă; b) evaluarea felurilor în care ele pot fi aplicate; c) evaluarea felului în care fiecare alternativă aplicată ar funcționa pe termen lung, precum și d) compararea alternativelor instituționale, considerate în toate aceste aspecte. Cea de-a doua capacitate impune respingerea unor aranjamente în măsura în care acestea nu satisfac condiții normative (precum de pildă producerea sau admiterea unor nedreptăți).

⁹² Având în vedere studiile lui Budai-Deleanu, tind să cred că autorul care poate fi cel mai mult apropiat de acesta este J.-J. Rousseau. A se vedea și M. Vaida (1977, cap. III), Baár (2016).

- În al doilea rând, natura contrafactuală a situației imaginate face posibil ca membrii soborului să aibă aceste capacități nealterate, nedeturnate de instituții preexistente. Acest lucru se vede imediat atunci când ne raportăm la discursurile lui Baroreu, Slobozan și Janalău.
- În al treilea rând, se presupune că fiecare din aceste capacități este posedată de membrii soborului într-o manieră maximală:

Tot oameni cu mare-învățătură
Și cunoscuți de bună vârtute,
Din drept sfatul a tuturor
S-au trimis la deobștele sobor. (X: 29)

Aceeși idee e formulată și în alte locuri: cei care alcătuiesc adunarea sunt “mințile cele-întâi și de frunte” (X:30), “cei mai pocopsiți cărturari”, “mai vârtos fiind și de cei care cetisă și pe Platon cel mare” (XI: 67). Această cerință contrafactuală e admisă, pe de o parte, pentru a asigura că argumentele avansate sunt serios construite și, pe de altă parte, pentru a asigura că atât acceptarea cât și respingerea lor au și un fundament normativ.

- Membrii soborului au în față un meniu: adică o colecție de alternative (de tipuri de aranjamente instituționale cu caracter constituțional) între care ar urma să aleagă. În fond, e vorba doar de două alternative: un aranjament monarhic și unul republican (cărora li se poate adăuga unul corupt – tirania).
- Fiecare opțiune e definită nu doar prin principiile ei generale, ci și prin modul efectiv în care ar funcționa și ar evolua.
- Aceste alternative sunt comparate, pe baza unor criterii care țin seamă de aspecte diferite. Unul din aceste criterii, foarte general, este cel al stabilității. Extrem de relevante – iar lucrul acesta îl vom vedea atunci când vom analiza discursul lui Janalău – sunt cele care privesc

aplicarea (implementarea) unei alternative într-o societate.

- Acum apare cât se poate de clar scopul imaginării situației contrafactice: e acela de a detecta în ce condiții e posibil ca o societate să ajungă la un consens în privința formei de organizare constituțională pe care o preferă membrii ei (prin urmare, să o adopte sau să o păstreze). A te concentra asupra unor situații reale nu este de natură să ducă la un răspuns fundamentat. Dar apelul la o situație contrafactuală, în care unele trăsături ale societății pot fi manipulate, permite observații mai analitice și concluzii mai pertinente.

e) Meniul: aranjamente constituționale disponibile

În Cântul al X-lea, așa cum știm, sunt prezentate două alternative de aranjament instituțional constituțional. Două personaje ocupă scena: Baroreu, susținător al monarhiei, și Slobozan, susținător al republicii. Schema urmată, la o primă vedere, este simplă; pentru fiecare tip de aranjament instituțional constituțional: a) sunt formulate argumente care identifică avantajele lui; și de asemenea: b) sunt avansate critici ale celorlalte aranjamente disponibile. Voi încerca să arăt că lucrurile sunt ceva mai complicate: discursurile celor două personaje au o semnificație teoretică dincolo de simpla formulare a unei opțiuni de guvernare.

i) Opțiunea monarhică

Cel dintâi discurs îi aparține lui Baroreu. El susține că forma de organizare constituțională de tip monarhic este cea mai potrivită pentru o societate. Baroreu începe prin a

formula un număr de argumente pozitive: monarhia are calități care o fac preferabilă celorlalte. Mai întâi, arată el, monarhia este preferabilă pentru că ea constă într-o organizare a societății în care există un centru unic decizional: “toată chivernisirea bună vine și spânzură dintr-o mână” (X: 35). Nimic nu e mai natural decât o asemenea formă de organizare monarhică: însăși mama natură ne arată acest lucru (X: 35). În sprijinul acestei susțineri e adus chiar binecunoscutul argument al corpului politic: societatea e analogă corpului uman⁹³. Așa cum trupul omenesc are un cap, la fel și trupul cetățenesc va trebui să aibă un singur cap, “prin sânge unu să se cârmeze” (X: 37).

Baroreu formulează însă și alte două argumente, de data aceasta mai puțin abstracte. Ele au următoarea formă: monarhia este aleasă ca rezultat al unei evaluări a implicațiilor ei în societate (am zice că “empiric” s-ar dovedi că ea este preferabilă). Mai întâi, avem un argument al “eficienței”: comparată cu alte forme de organizare constituțională, monarhia, susține Baroreu, este “dintru toate mai harnică” (X: 33), adică e cel mai eficient fel de organizare constituțională. Aceasta pe cel puțin două criterii: 1) funcționează în temeiul respectării legilor; căci “unde unu trebile direge toate merg în bună rânduială” (X: 38). Apoi, 2) deciziile se aplică mai ușor și rapid: “orânduilele făcute se duc în fârșit lesne și iute” (X: 38); presupune astfel, aș spune, costuri sociale mai mici. Al doilea argument, și el tot

⁹³ Într-o formă clasică întâlnim acest argument la Rousseau: “Așa după cum natura dă fiecărui om o putere deplină asupra tuturor mădulelor lui, tot astfel și pactul social dă corpului politic o putere absolută asupra tuturor membrilor săi” (Rousseau: 2003, p. 29).

“empiric”, ne readuce la tema stabilității. Aceasta va fi, cum vom vedea, centrală în argumentele dezvoltate în acest Cânt X de cele două personaje ale lui Budai-Deleanu. Organizarea monarhică are avantajul că este stabilă: “Prin însă toată partea-i legată / Cătră totul său și cătră sine / Iar' domnia mai sigur se ține” (X: 39). În linie cu argumentul organizării centralizate, Baroreu adaugă încă o virtute a monarhiei: ea nu ar admite și nu ar genera conflict intern (X: 41).

Cu aceasta ajungem la cel de-al doilea tip de argumente ale lui Baroreu, cele negative. Ele constau în evidențierea unor defecte ale aranjamentelor constituționale alternative. E interesant că personajul nostru nu apelează la idei abstracte, ci pune în oglindă avantajele pe care le-am menționat ale monarhiei cu faptul că celelate forme de organizare constituțională sunt, după el, instabile și produc conflict intern:

Celelalte domnii sunt de steclă,
Pe care le frânge-o lovitură
Ș-izvorâsc numai pace ș-ură! (X: 40)

Critica se îndreaptă, evident, către democrație, acel aranjament instituțional care prin definiție trebuie să ia în considerare opțiunea fiecărui membru al societății. Baroreu ia ca exemplu modul în care sunt aleși în democrație oficialii (dregătorii). El respinge dintru început susținerea că opțiunile celor din norod se formează ținând seamă de virtuțile și vredniciile celor care urmează să ocupe o funcție oficială. Acestea adesea nu sunt cunoscute și nici nu ajung la cunoștința lor; în schimb cei din norod sunt ușor de

manipulat fie de cei care au resurse financiare și sunt darnici, fie de cei intriganți, care promit (îi îmbie cu diverse beneficii), îi măgulesc, folosesc intrigi etc. (X: 42-3). Cu alte cuvinte, o problemă pentru democrație este aceea că opțiunile pe care ajung să le exprime oamenii atunci când aleg nu sunt cele sincere ale acestora, ci cele manipulate de politicieni.

Dacă pentru organizarea constituțională monarhică legea are o legitimitate clară, emanând de la monarh, în democrație legitimitatea este problematică. De aceea în democrație tendința oamenilor va fi aceea de a nu accepta legea. Timp îndelungat legea nu va mai reuși să constrângă riguros. Consecințele sunt chiar mai grave: respectul față de lege se prăbușește. Oamenii care trăiesc într-o societate organizată democratic ajung de “leapădă, calcă și cele mai drepte și mai bune tocmele” (X: 45). Prea puțini respectă legea (X: 48). Cum sintetizează un comentariu, “gloata învățată la volnicie, știind că ea stăpânește, nu păzește nicio măsură și strică toate, încă și cele mai bune tocmele”.

La strofele X: 50-1 e luată în discuție o problemă de fundament. Anume, se revine la chestiunea naturii umane. Am văzut că aceasta include ideea că fiecare își urmărește interesul propriu. Dar, se argumentează aici, a-ți urma interesul nu înseamnă doar a-ți asigura bunăstarea. Urmărirea propriului interes înseamnă de asemenea un proces de construire a identităților. Fiecare vrea să fie altfel decât ceilalți, să obțină pentru sine mai mult, să fie primul în competiție:

Fieșcare el mai bun să țină
Decât pe caialalți; de acie

Tot însul trage pe-întieție. (X: 50)

Or, astfel ideea de egalitate presupusă de aranjamentele constituționale democratice este subminată din interior. De aceea conflictele (“vrajba cu răsccoală” – X: 51) sunt încrustate în chiar ideea de democrație. Or, conflictele, crede Baroreu, sunt izvorul relelor din cetate. Aceasta pentru că pentru el o societate stabilă, eficientă este una în care se manifestă armonia, iar nu conflictele – vrajba și gâlceava.

Al doilea tip de organizare constituțională pe care îl critică Baroreu e cel aristocratic. Personajul nostru trece repede peste el, considerându-l oarecum absurd, o versiune irațională a celui monarhic:

Acel pe care-ursita neblândă
L-au predeștinat ca să slujască,
Au n-are el mai multă dobândă
Când unui a șerbi să voiască
Decât la mai mulți? Pentru ce dară
Să voim noi mai mulți domni în țară? (X: 54)

În plus, cred că aici este implicit următorul argument: pentru un om a fi supus unui singur stăpân este de preferat supunerii față de mai mulți stăpâni. Ideea, sugerată în strofa următoare (X: 55) pare să fie că, la fel ca și în cazul democrației, când sunt mai mulți aristocrați nu se ajunge la soluții acceptabile: deciziile democratice nu sunt cele mai bune (“n-au fost niciodinioară mulțimea bună sfătuitoare”); la fel vor sta lucrurile cu deciziile luate într-o modalitate aristocratică.

Există însă și un alt argument care respinge atât aranjamentul instituțional aristocratic, cât și cel democratic. Strofele X: 56 – 76, în care e formulat acesta, sunt poate cele mai interesante din acest Cânt. Ele, voi sublinia, bat foarte departe. Aceasta pentru că ele prezintă un argument pe care l-aș numi evoluționist: acesta constă în a arăta că, dacă societatea este lăsată să funcționeze, fiecare om urmându-și propriile interese, atunci evoluția în timp a modurilor ei de guvernare are ca punct final aranjamentul instituțional monarhic⁹⁴. Nu este descrisă, desigur, o istorie a unei sau unor societăți reale; dimpotrivă, aici e formulat un argument foarte general și abstract cu privire la modul în care funcționează practic cooperarea dintre oameni⁹⁵.

Pe scurt, argumentul este că dacă plecăm de la un grup mic de oameni, legați prin relații de sânge, și observăm cum interacționează aceștia în timp, aranjamentele instituționale de nivel constituțional se modifică, până când se ajunge la o stabilitate. Aceasta, susține Baroreu, este cea a constituției

⁹⁴ Care e deci (evoluționist) stabilă. La un moment dat sunt menționate două condiții necesare pentru a avea un aranjament instituțional stabil. Prima constă în ceea ce aș caracteriza ca inexistența unei suprareglementări a activităților (mai simplu zis, situația în care nu sunt multe “porunci”). A doua e aceea ca majoritatea membrilor societății să fie dispuși să respecte regulile.

Nu e lege statornică, -așezată;
Nici poate fi, căci porunci-s multe
și puțini cei care vor să le-asculte. (X: 48)

⁹⁵ Acest argumentul este, ca să folosesc un limbaj economic, de tip mână invizibilă: căci autorul arată cum forțe sociale, declanșate de acțiunile individuale ale oamenilor, produc anumite efecte sociale (nu neapărat intenționate de actorii individuali).

monarhice, care este atât eficientă cât și stabilă, exprimând un echilibru social. De aceea, ea nu e susceptibilă de schimbare – oamenii “o așezară pe veci să fie” (comentariu la X: 76):

Și vrajba fu detot izgonită.
Oamenii văzură că din toate
Acest feliu de domnire-e mai bună
Și vecinică-i dederă cunună (X: 76)

Argumentul pe care îl prezintă Baroreu are nu mai puțin de șapte pași. Îi voi formula pe larg și, de asemenea, voi face diverse observații cu privire la semnificația fiecăruia dintre pași.

Primul pas era acela în care se fixează o stare inițială. Aceasta constă în existența unor familii mici, formate din părinți și copii (se poate imagina chiar situația perechii originare – Adam și Eva). În această situație cadrul instituțional care funcționează e unul care se impune natural⁹⁶; e unul în care autoritatea părintească este firească, nu este impusă de niciun sobor, în care autoritatea celui mai bătrân e acceptată fără împotrivire (X: 56 – 7).

Voi face aici o remarcă: autorul distinge între situația în care autoritatea este impusă prin sobor și cea în care ea se manifestă în absența acestuia. Soborul e mecanismul prin care un grup de oameni ia o decizie, prin apel la proceduri proprii. Atunci când se manifestă în afara soborului, autoritatea e admisă fără împotrivire și exprimă un fel de

⁹⁶ Un argument de acest fel se află încă în prima carte a *Politicii* lui Aristotel.

“frățietate” (X: 58). Această din urmă condiție exprimă ideea de egalitate în acceptarea deciziei, iar admiterea fără împotrivire înseamnă că decizia privind acceptarea autorității unei anumite persoane era una în care fiecare are un drept de “veto”: căci dacă cineva se împotrivesc, acea autoritate nu mai e legitimă. Puse împreună, aceste condiții exprimă un lucru foarte simplu: anume că acceptarea autorității într-o situație ipotetică în care obiectivul e alegerea unui aranjament instituțional constituțional este expresia unei decizii unanime.

Al doilea pas descrie evoluția unei asemenea societăți. Pe măsura dezvoltării ei legitimitatea autorității de tip parental se erodează. Familiile cresc în număr, “legături de sânge se răciră, frățietăți fură răzlețite” (X: 59). Ceea ce a apărut e ceva de genul stării naturale a contractualiștilor: o lume în care fiecare își urmează propriul interes, în care “nici unul d-altul nu vra să asculte”; o lume care e reglementată numai de dreptul celui mai tare – pe scurt una a “anarhiei” (X: 60). Să notăm că în argumentarea lui Baroreu această lume nu e postulată ca inițială, ci e mai curând rezultatul unei evoluții firești a societății în care deja existase un aranjament constituțional. Autoritatea paternală, legitimă și naturală, colapsează în societățile mari, mai dezvoltate.

E important să notăm aici că în discuție nu este situația ipotetică construită de Budai-Deleanu, ci – în interiorul acesteia – o situație ipotetică prin care este construită evaluarea unui aranjament instituțional propus (opțiunea monarhică).

Pasul al treilea e unul contractualist: oamenii s-au sfătuit și și-au făcut legi pe care le-au acceptat cu toții de

organizare socială. A apărut un nou aranjament instituțional (a cărui temelie este ideea de drepturi naturale, “firești” – X: 62). Generat de o situație de anarhie, de continuă vrajbă, el este de tip democratic.

Prin ușoare legi democratice,
Cu drept asemenea de persoane,
Ei de sine, după pragmatice
Depreună-așezate canoane,
Să chivernisea când rău, când bine
Și s-apăra de neamuri străine (X: 63)

Reglementările instituționale apărute acum erau menite să elimine problemele anterioare. Ele nu erau neapărat cele mai bune, optime; dimpotrivă, erau doar suficiente pentru a asigura o cooperare socială: oamenii “se chivernisea când rău, când bine” și reușeau să se apere de amenințările dinafara societății. Trebuie subliniat următorul lucru: aici nu se susține că trecerea la organizarea democratică este un pas necesar în evoluția socială. Cum am menționat deja, starea de anarhie este de echilibru: altfel zis, nu e nicio forță internă pentru a presa să fie depășită. Acest lucru e spus în mod explicit în textul poemului: chiar dacă oamenii erau obosiți de conflicte, trecerea la noul aranjament instituțional e doar rezultatul unui accident: al unei “tâmplări norocoase” (X: 61). E o tranziție posibilă, chiar dacă puțin probabilă⁹⁷.

⁹⁷ Într-o cu totul altă istorie a evoluției aranjamentelor instituționale constituționale, construită de M. Olson, tranziția de la autocrație către democrație este de asemenea improbabilă (Olson: 1993); și la fel susțin, iarăși într-o altă istorie conceptuală, Acemoglu și Robinson (2012).

Al patrulea pas – presupunând că tranziția a avut loc – descrie evoluția unei societăți democratice: ideea este aceea că și o astfel de societate este instabilă. Regulile au consistența pânzei de paianjen (X: 65): fiecare caută să obțină un loc privilegiat, iar “cei tari frâng legile fără nice-o frică” (X: 66). Mai mult, organizarea democratică nu asigură legitimitatea autorității: nu există niciun fel de opreliște ca cei tari sau îndrăzneți să încerce să le calce; în plus, fiind dedicate înlăturării conflictelor existente, regulile au doar un caracter “pragmatic” (X: 63), altfel zis ele nu derivă din principii clare. Ca urmare, societatea democratică devine în scurt timp măcinată de conflictele între diferitele facțiuni sau părți.

Pasul al cincilea descrie un al doilea contract. De data aceasta el e făcut nu de toți, ci de căpeteniile acestor părți. Această nouă legătură consfințește o organizare aristocrată, adică “stăpânirea fruntașilor sau celor mai puternici dintru neam” (comentariu la X: 68). Desigur, astfel cei care pierd sunt oamenii din popor, care rămân de “măscară”, chiar dacă ei au ajutat aceste căpetenii (X: 68).

Al șaselea pas al argumentului privește funcționarea unei societăți aristocratice. Nici aceasta nu e stabilă. Lupta dintre membrii cetății e înlocuită de cea dintre aristocrați. În acest proces fiecare aristocrat încearcă să măgulească mulțimea. Așadar, conflictele dintre aristocrați sunt unele din care norodul beneficiază.

Mulțimea, de mult acu-învățată
A sluji, de samă nu bagă,
Numai s-aibă-odihnă și bucată;
Nici caută cine mânilor-i leagă (X: 72)

Rezultatul acestei evoluții este ușor de intuit: dintre aristocrați unul reușește să ia toată puterea. Acesta nu este însă diferit de ceilalți: faptul că el ajunge în poziția de a avea toată puterea nu înseamnă că el ar avea anumite calități speciale. Ca toți ceilalți, obiectivul lui este să obțină puterea, “grijind pentru lungă ținerea aceștii domnii” (X: 73). Acest aspect e foarte important: Baroreu nu susține că monarhia este superioară pentru că monarhul ar avea, să zicem, un anumit drept divin. Argumentul lui, cum am menționat deja, se bazează pe aducerea în discuție a eficienței și stabilității acestui aranjament constituțional. Ultimul pas al argumentului este elocvent în acest sens.

Al șaptelea pas descrie evoluția monarhiei. Cum conducătorul este unic, conflictele dispar (X: 76). Ca într-o imensă spirală istorică liniștea revine. Mai mult, însăși autoritatea redevine una de tip patern. Căci monarhul se comportă față de membrii societății precum părintele față de copiii săi:

ca unul de obște părinte
Pre supuși apără, mângăiește,
Legi drepte-întemeiază și sfinte,
Averea tuturor ocrotește
Socotind tată-a sa fericire
Întru-a supușilor săi iubire (X: 74)

E foarte interesantă explicația care e oferită aici pentru comportamentul monarhului. Cum se poate ca acesta, ajuns la putere nu altfel decât precum s-au comportat adversarii săi, adică prin intrigi, vicleșuguri, prin măgulirea

mulțimii, să devină atât de altruist încât să se considere fericit în măsura în care supușii săi sunt astfel? Răspunsul este dezarmant de simplu: el vrea fericirea supușilor fiindcă astfel își asigură propria fericire: “grijind pentru lungă ținerea / Acestei domnii, în toate zile / Să ferește-a face rău și sâlă” (X: 73).

Ca să reiau aici formulări obișnuite în teoria politică, monarhul nu promovează bunuri precum ocrotirea averii sau legi drepte fiindcă are în vedere interesele supușilor, ci pentru că acest lucru este în propriul lui folos⁹⁸.

Este tentant, plecând de aici, să interpretăm această istorisire a lui Baroreu ca descriind altceva decât faptele unor anumiți indivizi. Monarhul, așa cum e descris de el, e mai degrabă dinastia. Nu e vorba că un individ anume se comportă precum am văzut, ci că în genere orice membru al dinastiei întemeiate se va comporta astfel. Textul *Țiganiadei* cred că spune acest lucru destul de clar când descrie procesul de trecere la monarhie ca implicând spiță și spiță:

Așa, purure să părândară
Stăpâniile una după-altă
Mergând din spiță-în spiță pe scară,
Pân'ajunsără la spița naltă
Pe care chemăm noi monarhie,
Adică-a unui sângur domnie (X: 75)

Această observație va fi foarte importantă când vom analiza discursul ce urmează, al lui Slobozan, susținătorul republicii ca formă de organizare constituțională.

⁹⁸ Acest argument, să notăm, era central în gândirea cameraliștilor.

ii) Opțiunea republicană

Slobozan începe cu o critică a monarhiei. Iar aceasta vizează, din nou, problema stabilității. Cum putem avea garanția că monarhii se vor comporta la fel pe timp îndelungat? Aici sunt două posibilități. Prima e ca monarhul care întemeiază dinastia să fie nemuritor. Atunci, crede Slobozan, el va fi ca un părinte nu numai pentru sine, ci și pentru “a miei târzii nepoți” (X: 82). Un aranjament instituțional constituțional trebuie să țină seamă de generațiile care vor urma, nu numai de cea care, să zicem, are privilegiul de a participa la un anumit contract constituțional. Or, această primă posibilitate e iluzorie: monarhul nu e nemuritor. Însă atunci, observă cu îndreptățire Slobozan, nu putem avea niciun fel de certitudine că urmașii lui vor fi de asemenea înțelepți și virtuoși (X: 86). Ca urmare, aranjamentul constituțional monarhic nu e acceptabil.

Însă, dacă reconstrucția pe care am propus-o mai devreme argumentului lui Baroreu e corectă, atunci Slobozan își direcționează atacul într-o direcție greșită: el atacă un om de paie, un punct de vedere pe care Baroreu nu îl susține. Ca și cum ar recunoaște această slăbiciune a atacului său, Slobozan revine la prima posibilitate, aceea că monarhul ar fi nemuritor. El o redescrive astfel:

Dar să punem că toți ar fi buni
Urmașii tronului monarhicesc,
Căci a fi răi n-au dreptă pricină (X: 92)

Formal, nu e nicio deosebire între a spune a) că un monarh bun e nemuritor și a spune b) că toți urmașii săi sunt buni. Mai mult, Slobozan pare să accepte argumentul lui Baroreu că orice individ care e monarh nu are motive să nu fie bun: “a fi răi n-au dreptă pricini”. Dar, susține el, chiar și în acest caz argumentul în favoarea monarhiei nu e valabil. Slobozan în fapt propune un al optulea pas al argumentului lui Baroreu. Chiar dacă primii șapte ar fi corecți, să vedem ce se întâmplă dacă o societate monarhică e lăsată să funcționeze. Adică, trebuie să ne întrebăm, este ea stabilă?

Monarhia, crede Slobozan, are un defect fundamental: e ca un vierme care roade rădăcina unui copac (X: 102 – 103). Altfel formulat, într-un regim monarhic regulile ajung în timp să nu mai fie respectate – și nu existe niciun mecanism constituțional de a obliga monarhul să le schimbe (X: 105) sau să le respecte (X: 106); ordinea devine despotică (X: 112).

Cum se explică acest lucru? În ce constă noul pas al argumentului? Cred că el se extinde în două direcții: pe una aș numi-o epistemologică, pe alta birocratică. Prima direcție – epistemologică – privește ideea că, în principiu, e imposibil ca: 1) o persoană să aibă o cunoaștere a tuturor problemelor din societate; și de asemenea ca ea: 2) să aibă capacitatea de a lua întotdeauna decizii corecte (X: 93). Cunoașterea societății, așadar, nu poate fi individuală. Cunoașterea societății și luarea deciziilor publice nu pot fi concentrate într-un singur punct. A vrea să realizezi decizii eficiente

presupune apelul la cunoașterea mai multor oameni⁹⁹ (X: 94).

Cea de-a doua direcție în care Slobozan își formulează argumentul am numit-o “birocratică”¹⁰⁰. Pe scurt, ideea este aceea că argumentul în favoarea unei forme de guvernare precum cea monarhică este greșit în măsura în care ea se concentrează asupra unei anumite persoane individuale. Fiindcă atunci când discutăm despre un aranjament constituțional trebuie să avem în vedere un întreg complex instituțional: contează nu numai calitățile sau acțiunile monarhului, ci și structura și funcționarea unei întregi instituții – a monarhiei. Or, acesta poate să funcționeze numai prin aceea că face apel la mai mulți actori: persoane individuale sau chiar organizații. Monarhul, să admitem, dorește să atingă anumite obiective, precum adoptarea unor legi și aplicarea acestora într-un anumit fel. Am admis că obiectivele monarhului sunt în favoarea populației, că el are intenții bune. Dar elaborarea legilor și mai ales aplicarea lor presupun apelul la un corp birocratic: miniștri, viziri, lorzi, curteni¹⁰¹ etc. Or, nu avem nicio garanție că aceștia vor avea

⁹⁹ Un hayekian ar fi foarte fericit să citească aceste texte; vezi de pildă argumentele lui Hayek (1973) privitoare la cunoașterea care în societate este dispersată între membrii acesteia.

¹⁰⁰ Dacă termenul “birocratic” pare prea tare și puțin aplicabil unei societăți precum cea pe care o avea în minte Slobozan, atunci am putea să-l înlocuim cu cel de “grup de interese”.

¹⁰¹ Autorul admite că pentru monarh a delega o parte a puterii sale acestor birocrați este o acțiune convenabilă: în general pentru el e mai convenabil (îi e “așa cu-îndemână”) să le dea acestora în mână cârma împărăției. În afara condiției obiective, pe care am menționat-o deja – imposibilitatea unei cunoașteri complete – pot fi și alte motive pentru

aceleași intenții și obiective – bune – ca cele ale monarhului. Ei, admite Budai-Deleanu, pot avea “direpte sau doară șchioape socoteli” (X: 97). Ei își vor urma propriile interese – “toate lucrurile atârnă în voia acestor oameni” (comentariu la X: 95). Oricare ar fi motivele pentru care monarhul ajunge să delege o mare parte a puterii sale acestora, ceea ce se întâmplă este că birocrații ajung să pervertească¹⁰² obiectivele lui: birocrații – “ciocoi curteni” (X: 99) – corup guvernarea, care încetul cu încetul devine despotică: “De-ar fi monarhia cât de bună, / cu vreme se mută-în despoție” (X: 112). Monarhul însuși este făcut prizonier al acestor alte interese: “se trezește de lanțuri prins” (X: 97) și nu poate împiedica birocrații să deturneze deciziile sale conform intereselor lor. Răspunsul monarhului nu este nici acesta acceptabil: încercând să se opună acestor tendințe, în mod cât se poate de normal tendința este ca el însuși să devină despot:

Totuș', după practeca știută,
Din monarhia cea mai deplină
Despoția-în urmă fu născută,
Cum naște din grâul bun neghină;
Nici să poate-împedecare pune
Aceștii firești stricăciune. (X: 101)

care el poate să procedeze astfel: e neajuns la minte, trândav sau nebăgătoriu de samă (X: 95).

¹⁰² Cititorul care cunoaște abordările economice ale comportamentului politic va recunoaște aici cu ușurință structura situațiilor în care avem a face cu raporturile de tip “principal”/”agent”. Am lăsat aici netraduși cei doi termeni din engleză pentru a trimite mai ușor la problematica pe care ei o vizează.

Baroreu susținea, cum am văzut, că organizări instituționale precum cea democratică și cea aristocratică nu sunt stabile. Slobozan folosește aceeași strategie pentru a ataca monarhia: nici aceasta nu e stabilă, ci degenerază în organizări rele, în anarhie ori în despoție. Puse să lucreze, niciuna din aceste organizări sau aranjamente instituționale nu reușește să își păstreze virtuțile. Autorul este cât se poate de explicit cu privire la această caracteristă a argumentelor sale: ele se aplică nu static, ci “în practică (în aiava pusă la lucrare)” (comentariu la X: 101).

Să mai adăugăm că Slobozan se îndoieste chiar și de plauzibilitatea ipotezei că monarhul este bine intenționat. Am văzut că, după el, chiar și admitând această ipoteză lucrurile nu sunt tocmai favorabile aranjamentului constituțional monarhist. Or, ele sunt mult mai grave dacă ipoteza este eliminată și se presupune – așa cum se întâmplă de obicei – că monarhul are propriile interese, diferite de ale poporului. El crește taxele (“biruri”, “dabile”), obligațiile de muncă (“angării”), amenzile (“împlinele”); or, “nice-una merge s-ispitească / Ce-ar avea țara să poftască” (X: 118). Mai mult, în monarhie nu există mecanisme constituționale prin care poporul să constrângă acțiunile monarhului: “cum dar a sili voi veți putea pe monarhul, când el să nu vrea?” (X: 105)

Dacă în cea mai mare parte a discursului său Slobozan încearcă să justifice opțiunea pentru republică prin critica monarhiei, argumentele sale în favoarea republicii sunt mult mai puțin puternice. Mai întâi, ele nu oferă niciun mecanism prin care să arate cum se poate instaura un aranjament instituțional republican. Nici nu dă un răspuns provocării lui Baroreu, că republica nu este stabilă.

Singura contribuție este aceea de a indica în ce ar consta eficiența acesteia. În acest sens apologia pe care o face Slobozan republicii este interesantă, el accentuând pe beneficiile acesteia. Într-un aranjament instituțional democrat avem egalitatea între membrii societății: “legea pre toți asemenea-i pune” (X: 113). Mai departe, fiecare se poate realiza în societate, se poate “rădica la vrednicia sa cea mai deplină” (X: 110). Decidenții – cei care dregătoreasc – acționează într-un mod pe care l-am putea defini ca domnie a legii: “fieștecare dregătoriu e numai de legi-împlinătoriu” (X: 114). În republică oamenii sunt liberi (“slobozi”). Mai mult, beneficiază de anumită asistență din partea statului: căci patria îi “mângăie-în vreme de necaz” (X: 111).

f) Evaluarea aranjamentelor constituționale

În Cântul al XI-lea ne mutăm într-un alt moment al analizei. Perspectiva este radical schimbată¹⁰³. Intervine un personaj nou: Janalău. În timp ce Baroreu și Slobozan formulau evaluări ale formelor de guvernământ pe baza unor criterii specifice (de exemplu, stabilitatea sau eficiența acestora), Janalău mută discuția pe un plan mult mai general. El se raportează la condiții și mecanisme abstracte de

¹⁰³ În interpretarea pe care o dă începutului acestui Cânt, Pecican (2010) consideră că Budai-Deleanu are o anumită concepție pesimistă despre natura umană, care ar fi ticăloasă și irațională. Or, cred că această apreciere trebuie nuanțată. Atunci când vorbește de omenirea ticăloșită Budai-Deleanu se raportează la situația existentă, rezultat al istoriei (adică al funcționării îndelungate a unor aranjamente instituționale), iar nu la starea “inițială” a omenirii, la trăsăturile naturii umane.

evaluare a formelor de guvernământ. Abordarea sa e mai curând una cu caracter metateoretic¹⁰⁴. În acest sens voi discuta mai jos două aspecte ale acesteia.

Primul privește distincția făcută de Janalău între aranjamentele instituționale constituționale și alte constrângeri asupra comportamentului oamenilor (sigur, ele pot fi alte tipuri de instituții). Acestea din urmă sunt de două feluri. Unele se referă la circumstanțele specifice de mediu în care acționează oamenii și care le modelează modul de a acționa. Putem recunoaște cu ușurință formulări care amintesc de Montesquieu: împrejurările, locul și clima¹⁰⁵ (XI: 43). Un aranjment instituțional de tip constituțional va trebui de aceea să se aplice în mod diferit în funcție de aceste circumstanțe specifice: dătorul de lege trebuie să își dea silința și paza ținând seamă de ele (XI: 42). Constrângerile de al doilea fel se referă la obiceiurile unui popor, la firea poporului, la năravurile lui. În prima parte a Cântului, Budai-Deleanu face o caracterizare a acestora. Mai întâi, diversitatea

¹⁰⁴ Interpretarea pe care o dau aici poziției lui Janalău este total diferită de cele asumate de alți cercetători. Ei consideră că această poziție stă în rând cu cea a lui Baroreu (susținerea unor aranjamente constituționale monarhice) și cu cea a lui Slobozan (susținerea unor aranjamente constituționale republicane): Janalău ar diferi de cei doi doar prin aceea că ar susține un aranjament constituțional ceva mai complex (de pildă, se admite uneori, unul “demo-aristo-monarhicesc” – Bochmann, Stiehler: 2018, p. 207). Mai jos voi argumenta că o astfel de interpretare este greșită.

¹⁰⁵ Budai-Deleanu sugerează că astfel de împrejurări pot explica uneori fenomene istorice. De pildă, scrie el, faptul că goții s-au hotărât să își caute așezări noi poate să aibă drept cauză lipsa “de rodnicie a pământului, ca pământ stăpânit mult timp de neamuri care nu îl cultivau” (Budai-Deleanu: 1991, p. 98.)

lor este foarte mare. Mai mult, uneori ele sunt incompatibile între ele, încât cei care le adoptă pe unele le resping pe celălalte. Or, dacă așa stau lucrurile, aceste obiceiuri nu au cum să aibă o temelie în “firea omenească” (XI: 16): cu alte cuvinte, ele nu izvorâsc din capacitățile care definesc omul¹⁰⁶.

O anumită relație de cauzalitate cred că este presupusă atât în discursul lui Baroreu cât și în cel al lui Slobozan: aceea că aranjamentele constituționale modifică, schimbă comporta-mentele oamenilor. Constrângerile (și stimulentele) care sunt derivate din aceste aranjamente explică modul în care acționează oamenii. Bunăoară, când descrie viciile monarhiei, Slobozan nu doar constată existența acestora, ci susține că ele sunt produse de un astfel de aranjament instituțional, mai cu seamă când regimul devine corupt: tiranii

duc pe norod la șerbie,
Apasă-în țărână ș-ovilesc
De-a-purure neamul omenesc. (X: 112)

Însă la Janalău explicația curge într-o direcție cauzală inversă. Căci, susține el, constrângerile instituționale de un nivel mai jos, care nu privesc instituirea unei forme de guvernare – năravurile, obiceiurile (la fel ca și circumstanțele ce țin de mediu) – trebuie să fie luate ca date, anterior impunerii unui anumit aranjament constituțional. Norodul

¹⁰⁶ Fiecare din aceste obiceiuri este însoțit de elemente instituționale specifice: de mecanisme prin care e întărită acceptarea și e împiedicată respingerea lui. “Tu-înveți pe om ca el să nu vază/ Când vede, să nu știe când știe, / Iar' cându-i de-a crede, să nu crează, / Zăcându-i că mintea-i nebunie” (XI: 17).

avea anumite obiceiuri înainte de a se pune problema adoptării unei constituții. Monarhia sau republica sunt bune sau rele după cum sunt firea norodului și împrejurările:

Sunt noroadele bune și blânde, cu năravuri îmbunătățite, atunci la noroadă ca aceste, poți da formă de stăpânie oricât de slobodă, adică măcar să fie și democrația cu toată voinicia de norod, căci norodul totdeună va rămânea întru hotarele cuviinții, având năravuri bune. Iar norodul spre rău învățat, neodihnit și stricat, la un norod ca acela, de ai face măcar ce legi sfinte și măcar ce chip de stăpânie strânsă să le dai, nu-i vei putea drege numai cu legile și pedepse. Zice adică în urmă: la un norod bun, va fi bună și monarhia și democrația, dar la cel rău, și una ș-alta va fi rea. (Comentariul lui Miron Perea la XI: 41)

Vreau să accentuez aici asupra faptului că preeminența obiceiurilor, a năravurilor etc. unui popor este asumată de Janalău numai referitor la un anumit tip de aranjamente instituționale: cele constituționale. Dar nimic nu ne indică faptul că pentru Janalău așa ar sta lucrurile dacă luăm orice alte instituții, deci că în general comportamentele oamenilor au alți determinanți decât constrângerile (și stimulentele) instituționale.

O altă diferență de natură între pozițiile lui Baroreu și Slobozan, pe de o parte, și a lui Janalău, pe de altă parte, cred că e următoare. Baroreu și Slobozan își produc argumentele având în minte o stare asemănătoare celei a naturii (și asemănătoare celei în care ei înșiși se găseau, potrivit poemului). În aceasta nu era nevoie să se asume prerechizite, precum instituții anterioare, dar și obiceiuri ale grupurilor de

oameni. Contau doar cerințele care decurgeau din asumarea celor două două capacități (nepervertite) ale oamenilor: rațiunea și simțul moral. Dimpotrivă, Janalău are în minte nu o stare abstractă, ci posibilitatea de a aplica un aranjament instituțional; iar în acest caz – fiindcă discuția privește mai curând o situație reală, efectivă, decât una imaginară, contrafactuală – prerechizitele chiar contează și trebuie luate în considerare¹⁰⁷.

Să trecem acum la al doilea aspect al abordării lui Janalău. Voi arăta că aceasta are o altă structură teoretică decât cea a lui Baroreu și al lui Slobozan. În timp ce aceștia argumentau în favoarea unei anumite forme de organizare constituțională, Janalău pune problema la nivel metodologic: refuzul său de a susține o sau altă formă de organizare constituțională constă nu în faptul că nu e decis în ceea ce privește avantajele sau dezavantajele fiecăreia, ci în obiectivul diferit pe care îl asumă. El vrea să ofere nu perspectiva unei alternative de preferat, ci un ghid metodologic privind modul în care se poate acționa pentru a realiza o alegere constituțională:

Deci eu nu voi lăuda nici una,
Nici voi defăima pe oarecare,
Ci mă voi sili s-arăt buna
Și reaua parte sau lipsa ce-are
Fieșcare stăpânie-în sine,
Ca să puteți alege mai bine. (XI: 44)

¹⁰⁷ În cartea mea Miroiu (2016) am argumentat pe larg că înseși aceste prerechizite trebuie înțelese ca determinate de funcționarea anterioară a unor instituții.

Rezumând, Janalău construiește în discursul său următoarea structură a unei alegeri constituționale. Aceasta ar trebui să aibă trei pași:

1. Se stabilesc condițiile în care se face decizia constituțională:
 - a) circumstanțele de mediu;
 - b) instituțiile existente deja în comunitatea respectivă¹⁰⁸ (năravuri, obiceiuri etc.).
2. Se adoptă un aranjament constituțional care să fie adaptat celor două tipuri de condiții.
3. Se adoptă constrângeri care definesc stimulente pentru cei care vor ocupa funcții în societate. (De pildă, el propune ca aceste funcții să nu fie plătite și să fie exercitate pe rând de toți cetățenii – XI: 64.)

Confuzia între cele două planuri – cel al argumentării în favoarea sau împotriva unei stăpânii (unui aranjament constituțional) și cel al modelului de alegere între diferite stăpânii (sau aranjamente constituționale) – deși este esențială și e formulată explicit de Janalău, e ușor de făcut. Și are un rol important în desfășurarea poemului.

Într-adevăr, acest lucru se întâmplă cu acea comisie aleasă apoi de țigani, alcătuită din persoane învățate (cei mai procopsiți cărturari), care urma să ia o hotărâre. Deși vor să fie consistenți cu propunerile lui Janalău, ei procedează cu

¹⁰⁸ Acestea pot fi însă și modificate: cum comentează din nou Mitru Perea (la strofa XI: 44), “unul care va să așeze vreo stăpânie în norod , trebuie mai întâi de toate să aducă întru norodul acela obiceiuri bune, adică ... să înceapă de la creșterea tinerilor, să rânduiască școale și învățători de norod care să îndrepteze spre fapte îmbunătățite pe oameni din pruncie”.

totul altfel decât sugera acesta. Pentru ei, alegerea nu era între aranjamente constituționale diferite, considerate ca întreguri coerente. Ei au crezut că pot alege componente ale acestor aranjamente care să conducă la beneficiile dorite. De aceea, au crezut că pot pune împreună ce e bun cu fiecare aranjament constituțional și să ofere o eclectică propunere constituțională “demo-aristo-monarhicească”¹⁰⁹ (XI: 70).

g) Despre legitimitate

Budai-Deleanu nu comentează direct fezabilitatea acestei propuneri. El mută imediat – dar cred că semnificativ – accentul pe altceva: pe faptul că ȝiganii nu acceptă această procedură de a stabili modul lor viitor de viață. Urmează relatarea vrăjbei care se naște între ei, a luptelor ulterioare, care duc la dizolvarea adunării ȝiganilor. În toată desfășurarea epică cred că putem discerne o temă foarte importantă: aceea a legitimității unei adunări constituționale de felul acesteia.

Adunarea ȝiganilor a fost rezultatul unei acțiuni exterioare grupului lor, nu al unei acțiuni colective a acestora. Cel care a strâns toată suflarea ȝigănească a fost Vlad Vodă, care le-a condiționat eliberarea de alegerea unui tip de autoguvernare: “ei mult să sfătuiea-între sine / Cum ș-ar tocmi trebile mai bine” (I: 30). Dar în lipsa unei continue

¹⁰⁹ Protopopescu (1967, p. 37 ; v. și p. 30) argumentează că e posibil ca această referire la opțiunea demo-aristo-monarhicească să reprezinte și o trimitere satirică la eclectica și confuza propunere de reunire *Reconciliatio cleri* (1798) a românilor: “creștini ai Bisericii răsăritene, de rit grecesc, ortodox, adică catolic”.

constrângeri externe țigănimea se disipeaza: “toți țiganii de-aci prin țară pribegind, iar să-împrăștiară” XII: 92).

Morala istoriei acestei risipiri nu se reduce însă doar la cea a greutății, dacă nu chiar a imposibilității de a realiza în unele situații o acțiune colectivă. Într-adevăr, există o tensiune pe care nu am evidențiat-o până acum în situația imaginată a *Țiganiadei*: pe de o parte, ea este o situație ipotetică. Ea nu trebuie asimilată unei situații care s-ar fi petrecut aievea. În acest sens am putut încerca să apropiem această situație de ideea unui experiment mintal. Tocmai pentru că are acest statut putem deriva din analiza ei concluzii cu privire la natura și la aspectele normative ale unei opțiuni de guvernare. Dar, pe de altă parte, această situație este descrisă – până la urmă, *Țiganiada* este un poem epic! – ca o instanță istorică în care ar fi urmat să se facă o alegere constituțională. Interpretarea pe care o dau acestei istorii a risipirii taberei țigănești este aceea că legitimitatea unui aranjament instituțional constituțional nu poate fi construită și/sau acceptată ca rezultat al unei împrejurări istorice.

Există în scrierile lui Budai-Deleanu și un alt loc în care el pune în mod explicit sub semnul întrebării posibilitatea de a deriva legitimitate în temeiul unui eveniment istoric. E vorba de Cântul al II-lea din poemul *Trei viteji*¹¹⁰. În acel Cânt e relatată o discuție între două personaje, Beșcherec Istoc și sluga sa Crăciun. Beșcherec încearcă să arate că iobagii sunt în mod legitim supuși nemeșilor. Motivul este că la un moment dat în trecut această

¹¹⁰ Acest poem fusese gândit inițial ca parte a *Țiganiadei*; în a doua versiune a acesteia au fost însă eliminate episoadele respective.

situație a fost stabilită într-un mod oarecum contractual:
strămoșii iobagilor

după ce biruiți fură
Toți care au scăpat – cum la carte scrie –
De moarte atunci s-au pus în iobăgie (II: 53).

Crăciun contestă însă legitimitatea unui astfel de contract: care ar fi forța acestuia de a se extinde asupra celor care nu au participat la încheierea lui? În particular, contractul nu ar avea forță asupra generațiilor viitoare.

Însă copiii lor ce-au fost de vină,
De și pe dânșii pedepsire ajunsă.
Eu nu văd nice o direaptă pricină.
Că cine au văzut și auzit odată
Ca să spânzure pe fiul după tată? (II: 54)

De aceea, legitimitatea unui aranjament instituțional de tip constituțional va trebui căutată în alt loc. Căci eșecul nu cred că vizează decât chestiunea empirică, puțința de a localiza în timp (sau, potrivit multor alte abordări, în spațiu) o astfel de alegere constituțională.

Cred că o concluzie mai tare, precum cea a Luciei Protopopescu – după care am avea o probă a imposibilității “realizării «contractului social» într-o societate primitivă, încă neorganizată”, așadar ca o respingere a validității contractualismului susținut, de exemplu, de Rousseau (*op. cit.*, p. 69) – nu este corectă. Mai degrabă e vorba de altceva. Mai întâi, dacă tratăm situația descrisă în poem doar ca una ipotetică, nu se ajunge la eșec. Dimpotrivă, se ajunge la

formularea unor instrumente de evaluare a aranjamentelor instituționale constituționale alternative care să permită, în cazuri diferite – al unor popoare cu obiceiuri, tradiții diferite – aplicarea cu succes a unui astfel de aranjament. În al doilea rând, cred că “eșecul” sugerează mai degrabă faptul că impunerea într-un singur pas a unui aranjament constituțional e chestionabilă. Dacă încercăm să apelăm din nou, așa cum ne sfătuiește Budai-Deleanu, la o abordare practică, ar decurge că dintr-o astfel de stare de neorganizare este posibil ca în timp să apară totuși o anumită ordine constituțională. Nu într-un singur pas, ci în mai mulți, așa cum argumentau, fiecare în direcția dorită, atât Baroreu cât și Slobozan¹¹¹.

“Jucăreaua” – acesta e cuvântul cu care, referindu-se la *Țiganiada*, își dezmierda Budai-Deleanu poemul¹¹². Când

¹¹¹ Revenind la von Sonnenfels, să ne amintim că acesta considera că există “atât de mulți pași” care ar trebui parcurși până la formarea statului; pornind de aici se poate induce suspiciunea că el nu accepta o înțelegere contractualistă – adică o rezolvare dintr-un singur foc a problemei apariției aranjamentelor constituționale. Un argument în acest sens e formulat de Small (2001, p. 536).

¹¹² Aici am argumentat că totuși “jucăreaua” poate fi tratată în mod serios. Dar sunt autori care resping de plano o asemenea interpretare. Unul dintre ei este N. Manolescu (2008). Pentru el, în *Țiganiada* “nimic nu trebuie luat în serios. Un enorm spirit de farsă prezidează istoria” (Manolescu: 2008, p. 128). Discuția din cânturile al zecelea și al unsprezecelea e doar aparent serioasă. Însă Budai-Deleanu nu vrea nicidecum să ne păcălească; de aceea, “ca să nu existe dubiu în privința tonului real al epopeii lui Budai și a valorii subiectului, totul se încheie cu o uriașă încăierare a protagoniștilor” (p. 132). Și conchide Manolescu: “Evident, a examina pornind de aici convingerile politice ale poetului (și încă în modul în care acest lucru s-a făcut în comentariile la *Țiganiada* din anii 50-60 ai secolului XX) este la fel de

am recitit *Țiganiada* am avut la început senzația că voi face acest lucru tot într-o joacă plăcută. Dar, încetul cu încetul, am simțit că nu e o lectură ușoară; m-am întors de mai multe ori la pasaje peste care din nebăgare se seamă, ori din nepregătire pentru tipul de lectură pe care am ajuns să îl fac, trecusem mai superficial.

În acest paragraf obiectivul meu a fost modest: a constat în încercarea de a reconstrui fragmente din această lucrare ca un complex experiment mintal. Și am făcut acest lucru punând la lucru o abordare particulară din știința politică de azi, cea a neo-instituționalismului de tip alegere rațională.

M-am limitat aici la tratarea *Țiganiadei* doar ca la un exercițiu intelectual. Este însă ea doar atât? Nu cred. Pentru Budai-Deleanu – dar și pentru cei care citim azi poemul – acesta reprezintă și o reflecție despre cum e cu puțință ca, plecând de la robie, să ia naștere cetățenia liberă.

comic cum este a atribui însușiri cavalierești lui Parpanghel. Suntem în burlesc și în absurd” (p. 132). Manolescu are dreptate: în anii 50-60 ai secolului trecut au existat nu puține interpretări ideologizante ale *Țiganiadei* (pe care nu am considerat că merită să le menționez). Dar de aici nu decurge deloc că o lectură care încearcă să detecteze în lucrarea lui Budai-Deleanu și altceva decât o joacă neserioasă este “evident” și a priori delegitimată.

PARTEA a II-a. Conceptualizări

Capitolul III. **DOUĂ FELURI DE IDEALIZĂRI**

1. Idealizare, adevăr și falsitate

Conceptul pe care îl voi analiza în acest capitol este cel de idealizare. Mă voi concentra asupra felului în care el intervine în filosofia morală, iar teoriile dreptății vor fi exemplul meu preferat. În această primă secțiune, foarte pe scurt, voi introduce acest concept și voi sugera câteva dintre dificultățile pe care le întâlnim atunci când îl utilizăm. Voi avea în vedere doar două aspecte. Primul privește distincția dintre idealizare și abstractizare. Cel de-al doilea pune în discuție relația dintre idealizare și conceptele de adevăr și falsitate.

a) Idealizare și abstractizare

O teorie științifică este un mod de a face inteligibilă acea porțiune a lumii căreia vrea să i se aplice. Pentru aceasta, e necesar să selecteze, dintre entitățile și variabilele potențial infinite din lume, numai unele. Teoria face abstracție de unele entități și variabile, care sunt tratate ca irelevante – în sensul că influența lor asupra celor selectate ca relevante este neglijabilă – pentru a produce o înțelegere corespunzătoare a lumii.

Să ne reamintim de studiul căderii corpurilor. După Aristotel, doar două aspecte sunt relevante pentru a le înțelege căderea: greutatea lor și mediul în care ele cad. Dar nu sunt relevante alte lucruri: culoarea corpurilor, de pildă.

Prin experimentul său mintal, Galileo a arătat că putem de asemenea să facem abstracție și de greutatea corpurilor: ea este irelevantă pentru a stabili legile căderii corpurilor¹¹³.

Idealizarea presupune însă altceva: pornim de la un obiect real, concret și rearanjăm mental unele dintre trăsăturile sau proprietățile lui care nu convin, până când obținem un obiect care poate fi manipulat mult mai riguros. Paradigma idealizării este podeaua lipsită de frecare (Cartwright: 1989, p. 187). În acest caz nu dăm deoparte unele trăsături ale situației cercetate; nu facem abstracție de frecarea dintre minge și podeaua pe care ea alunecă. Dimpotrivă, înlocuim o frecare mică cu una tot mai mică, la limită cu frecarea zero.

Unele dintre cele mai importante contribuții la înțelegerea conceptului de idealizare au fost făcute de filosofii din școala poloneză, îndeosebi de L. Nowak (1980; 1992). Nowak este un filosof marxist, iar o mare parte a eforturilor sale legate de conceptul de idealizare s-au concentrat pe rolul acestuia în reconstrucția logică a *Capitalului* lui Marx.

Nowak (1992) consideră că există mai multe perspective sau paradigme de cercetare a idealizării. Prima este neo-duhemiană¹¹⁴: potrivit ei, idealizarea este o metodă de a prelucra datele brute, de exemplu de a corecta erorile date în mod sistematic de instrumentele de măsurare și apoi

¹¹³ Un concept folosit uneori este cel de clauze *caeteris paribus*: ele privesc însă numai entitățile și variabile considerate ca relevante și deci nu reprezintă un tip de abstractizare. Când de exemplu studiem într-un model comportamentul unor variabile, putem presupune că alte variabile (relevante) sunt constante.

¹¹⁴ Evident, aici se face referire la filosoful francez P. Duhem.

de a testa, explica etc. Această abordare e implicită în abordarea semantică a teoriilor științifice. A doua este neo-weberiană¹¹⁵: potrivit ei, idealizarea e o metodă de a construi conceptele științifice. Având în minte o anumită tipologie, se identifică un punct extrem; dacă acesta e vid, e numit tip ideal, iar conceptul care i se atașează e numit idealizare. A treia paradigmă este neo-leibniziană¹¹⁶ și, după Nowak, este cea dezvoltată îndeosebi de Lewis (1973). Idealizarea apare acum ca o falsificare deliberată care nu dorește să fie mai mult decât asemănătoare adevărului. Idealizarea este exprimată prin contrafactuali. După Lewis, contrafactualii ne conduc către lumi posibile care sunt cele mai apropiate de cea actuală sau reală (cea în care este enunțat contrafactualul). Cea de-a patra paradigmă este neo-milliană¹¹⁷. Ea pornește de la împrejurarea că întotdeauna există o discrepanță între o structură matematică și lumea reală. Idealizarea, în această perspectivă, e un mijoc de a umple acest spațiu, de a crea o punte între formalismul matematic și lumea în care trăim. În sfârșit, a cincea paradigmă este neo-hegeliană: ea se referă la strategia lui Hegel de a se concentra pe ceea ce e esențial în fenomen și a separa esența acestuia de ceea ce e aparent. Conceptul lui Hegel de universal concret¹¹⁸ e fundamental în acest context. În Nowak (1980) această paradigmă e folosită pentru a analiza metoda lui Marx de cercetare.

Nowak definește cu claritate conceptele de abstractizare și de idealizare: abstractizarea constă în a trece

¹¹⁵ Referirea este la sociologul M. Weber.

¹¹⁶ E avut în vedere filosoful german G.W. von Leibniz.

¹¹⁷ E avut în vedere filosoful englez J. St. Mill.

¹¹⁸ Am discutat pe larg acest concept în Miroiu (2017a, pp. 296 – 302).

de la AB la A – adică de a construi un model în care, chiar dacă obiectul cercetat are atât proprietatea A cât și proprietate B, va fi luată în considerare doar proprietatea A. Idealizarea constă într-o altă mișcare: de la AB la A–B. Acum proprietatea B nu este neglijată, ci e înlocuită cu altceva. Cu exemplul dat mai devreme, frecarea dintre minge și podea nu este tratată ca irelevantă, ci luată ca fiind zero.

În acest paragraf am definit numai preliminar conceptul de idealizare. Capitolul ca întreg va dezvolta unele dintre provocările pe care, în opinia mea, le ridică acesta.

b) Adevăr și falsitate

Există, în literatura recentă, tentația de a considera că procedurilor de idealizare trebuie legate de ideea de falsitate; chiar mai mult, că falsitatea este constitutivă idealizării¹¹⁹. De pildă, Jones susține că “trebuie să considerăm că idealizarea solicită aserțiunea unei falsități și să considerăm că abstractizarea implică omisiunea unui adevăr” (Jones: 2005, p. 175). Pe aceeași direcție se așează și O’Neill (1996). Conceptul de idealizare este introdus de ea astfel: idealizarea “poate duce ușor la falsitate. O supoziție, și în mod derivat o teorie, idealizează atunci când atribuie predicate – adesea văzute ca predicate îmbunătățite, «ideale» – care sunt false pentru cazul respectiv, și astfel neagă predicatele care sunt adevărate în acel caz” (1996, p. 41). Multe articole care discută

¹¹⁹ Problema falsității nu apare însă în cazul abstractizării: căci, neluând în considerare anumite entități sau variabile, nu se fac susțineri despre ele, care deci ar putea fi adevărate sau false.

“teoria ideală” în studiul dreptății (de exemplu, Simmons: 2010; Hamlin, Stemplowska: 2012; Valentini: 2009) acceptă poziția lui O’Neill, că idealizarea constă în a face supoziții false cu privire la un aspect important al problemei analizate.

Cred însă că există cel puțin două motive pentru care accentul pe faptul că, prin idealizare, ideea de falsitate devine centrală este înșelător și ne duce pe drumuri închise¹²⁰. Primul derivă dintr-o înțelegere greșită a teoriei științifice. Teoria științifică nu vrea să dea seamă numai de lumea reală așa cum este, ci și de lumea reală așa cum ar putea fi. Cu alte cuvinte, teoria vrea să fie aplicabilă unei familii vaste de situații posibile; iar în cele mai multe dintre acestea multe dintre propozițiile care sunt adevărate despre lumea așa cum este ea aici și acum sunt de bună seamă false. Teoria mecanică trebuie să se aplice și unui sistem solar în care alături de Pământ există și alte planete, dar și acelor sisteme solare în care există o singură planetă care se rotește în jurul stelei respective. O teorie a dreptății care s-ar potrivi doar unei anumite societăți, la un moment precis al istoriei ei, nu ar facea decât să ne lase perplecși. O teorie care s-ar aplica cu succes numai unei anumite situații ar fi desigur adevărată,

¹²⁰ Un al treilea motiv care ar putea fi adăugat este ceva mai filosofic. Accentul pe faptul că, deși idealizarea se leagă de falsitatea susținerilor unei teorii, ea este totuși folositoare deschide calea unei interpretări instrumentaliste a teoriei respective. Eu cred însă că în multe contexte o interpretare realistă a teoriilor este de preferat. Mai mult, aceasta nu este incompatibilă cu apelul la metoda idealizării. Cum arată Cartwright (1989, p. 74), apelul la idealizare arată doar că suntem capabili să manevrăm variabilele și entitățile considerate. Am susținut un punct de vedere realist în Miroiu (2017a); exemplul pe care îl voi da ceva mai jos privind înțeleptul practic al lui Aristotel este inspirat de realismul reflexiv susținut în acea lucrare.

dar și total neinteresantă. Formulând oarecum diferit, o teorie bună trebuie să facă loc mai multor modele posibile, în care evident că multe propoziții adevărate în lumea reală (sau în modelul standard) sunt false.

Dar susținerea că falsitatea este esențială în idealizare indică totuși ceva mai mult. De ce e nevoie, pentru a spune ceva despre lumea reală, să apelăm la o alta nu doar neefectivă, ci uneori chiar imposibil să devină efectivă? Din punctul meu de vedere întrebarea aceasta are sens doar dacă admitem că acea stare imaginată are un statut special. Dacă nu presupunem așa ceva – și, cum voi argumenta în acest capitol, există rațiuni importante pentru a face acest lucru – atunci procedura implicată în idealizare constă doar în a spune că răspunsul pe care îl vom da întrebării puse trebuie să fie general, să se aplice mai multor cazuri. (Această idee este implicită în cerința comună ca știința să ajungă la adevăruri – sau “legi” – universale și necesare.)

Întrebarea de mai sus e de obicei legată de o alta: în ce fel e relevant pentru lumea reală ceea ce se întâmplă în starea ideală imaginată? Întrebarea a fost formulată încă de Galilei (vezi de exemplu McMullin: 1978). În *Dialogurile asupra științelor noi* Simplicio – purtătorul de cuvânt al tradiției aristotelice – obiectează puternic folosirii metodei idealizării¹²¹. Fiindcă, după el, nu decurge deloc că

¹²¹ Noica face o paralelă extrem de interesantă între aceeașă problemă a științei moderne și una a teologilor medievali. Cred că ea merită fie și numai amintită aici:

cultura contemporană, precumpănitor științifică, pare să fi ajuns astăzi în impasul la care sfârșise cultura teologică a

demonstrațiile matematice, făcute asupra unor obiecte abstracte, au relevanță și în cazurile concrete, cele în care vrem să analizăm materia sensibilă: nu avem de ce să credem că fenomenelor reale li se aplică aceleași reguli (Galileo: 1961, p. 149). În lumea idealizată, zice Simplicio, “înțeleg foarte bine că lucrurile trebuie să se petreacă astfel, admitând definiția mișcării uniform accelerate. Dar mă îndoiesc încă dacă accelerația de care se servește natura în mișcarea corpurilor grele în cădere este aceasta” (p. 275). Sau, în filosofia politică, aceeași temă revine de pildă în forma următoare: de ce judecățile privind un contract ipotetic ar fi relevante pentru societățile reale? Voi discuta unele dintre răspunsurile formulate în următoarele secțiuni. Voi argumenta că și această temă se ridică pentru că presupunem că există o astfel de stare ideală care trebuie să funcționeze ca un standard în înțelegerea celor reale sau apropiate de cele reale.

Această premisă epistemologică reprezintă după mine cel de-al doilea motiv pentru care ideea de falsitate apare ca centrală pentru înțelegerea idealizării. Or, premisa nu e întemeiată. Cred că există argumente puternice pentru a susține că procedurile prin care idealizăm nu au ca rezultat definirea și admiterea unei astfel de stări ideale. Mai degrabă,

Evului Mediu: trebuie să explice cu mijloace perfecte o lume imperfectă. Teologia se bloca în problema Theodiceii, anume cum poate face un Creator, desăvârșit și bun, o lume totuși plină de rele, iar tentativele de a răspunde la o asemenea problemă duseseră la gnosticism și “erezii”, în Antichitate, spre a zgudui apoi din temelii lumea creștină. Ceea ce s-a întâmplat cu logosul divin începe să se întâmple cu logosul matematic în lumea contemporană. (Noica: 1998, p. 386)

voi argumenta, ele pot fi tratate ca reguli metodologice de construire a mai multor stări, diferite de cea reală (de pildă, reguli de construire a unor modele acceptabile ale teoriei); sunt mai degrabă un ghid de comportament pe care îl acceptă cercetătorii. În secțiunea IV4 voi dezvolta pe larg această perspectivă.

O mică notă: când vorbim despre adevăr și fals presupunem că există anumiți purtători ai acestora. De obicei, e vorba de propoziții, enunțuri științifice. Or, astfel suntem tentați să aderăm la un mod de a înțelege natura unei teorii științifice, anume ca o colecție de propoziții. Această înțelegere e desigur cea mai cunoscută și este cea tradițional admisă: o teorie științifică este o entitate lingvistică. Ea este construită sintactic făcând apel la un set de termeni (teoretici și observaționali) cu ajutorul cărora în limbajul teoriei sunt formulate propoziții. Unele dintre acestea sunt luate ca axiome, altele sunt demonstrate în teorie (sunt teoreme ale acesteia). Desigur, axiomele și teoremele teoriei trebuie asumate ca fiind adevărate.

Aici apare însă o problemă dificilă pentru abordarea sintactică a teoriei științifice: e greu să se dea seamă de acele aplicații ale teoriei care fac apel la idealizări și care deci explicit asumă că propozițiile teoriei sunt false. Dimpotrivă, abordările așa-numite semantice ale teoriilor științifice, care le definesc ca familii de modele, nu întâmpină însă această dificultate (Rosenberg: 2005, p. 100). Plecând de aici, sunt tentat să suspectez că autorii care acordă o atenție atât de mare chestiunii falsității implicate în idealizare au în minte o înțelegere sintactică a teoriilor științifice, mai degrabă decât una semantică. Or, după mine abordările semantice – de

altfel, cele mai cunoscute și mai folosite azi – dau mult mai bine seamă de știința de azi.

*

Acestea fiind zise, să presupunem că membrii unui grup de oameni (voi spune, cu același sens: membrii unei societăți) vor să stabilească un aranjament instituțional constituțional în care să trăiască. Să admitem că fiecare dintre ei are două capacități sau puteri (morale): sunt raționali (își urmăresc interesul propriu) și au, de asemenea, un simț moral. Am întâlnit până acum în mai multe contexte această idee: am discutat-o, de exemplu, în analiza experimentului mintal al carnetelor de cecuri al lui Noica, în analiza *Țiganiadei* lui Budai-Deleanu, precum și atunci când am prezentat concepția asupra dreptății ca echitate a lui Rawls.

Acum să o reformulăm într-un mod mai general. Voi face apel la descrierea pe care o oferă J. Rawls (2001, pp. 18 – 19). Vom admite că membrii societății sunt persoane libere și egale. Ele sunt capabile să coopereze social – și anume de-a lungul întregii lor vieți. Aceasta pentru că ele sunt înzestrate cu două “puteri morale”: 1) capacitatea de a avea o concepție despre bine. E capacitatea de a avea, de a revizui și de a urma rațional o concepție despre bine, deci despre ceea ce este valoros în viață; 2) capacitatea de a avea un simț al dreptății. E capacitatea de a înțelege, a aplica și a acționa din (și nu

numai în conformitate cu) principiile dreptății politice, care specifică termenii echitabili ai cooperării sociale¹²².

Prima dintre cele două puteri morale reprezintă proprietatea persoanelor de a fi raționale. O persoană rațională se apleacă asupra felului în care sunt adoptate și afirmate scopurile și interesele sale, asupra felului în care acestea sunt prioritizate. În același timp, o persoană este rațională în sensul obișnuit al ideii de raționalitate instrumentală: ea se aplică mecanismului de alegere între mijloace și e ghidată de principii familiare, de regulă exprimate prin susținerea că o persoană este rațională atunci când alege cel mai bun mijloc pentru a atinge un scop dat. Ca ființe raționale, persoanele sunt libere.

¹²² Cred că e greșit să susținem că cele două puteri morale sunt clar și fundamental despărțite. Aceasta nu doar în sensul în care unii autori, Gauthier (1986) de exemplu, au încercat să argumenteze. Când spunem că oamenii au un “simț al dreptății” nu presupunem că ei procedează în acțiunea lor într-un mod irational, sau că au un anume acces privilegiat la adevăruri morale, care li se arată într-un mod miraculous. În particular, nu presupunem că unii oameni (înțeleptul practic al lui Aristotel) sunt ca niște șamani care au privilegiul de a accede mai rapid, mai profund sau mai clar la ceea ce e drept, prin mijloace pe care nu le știm. Când spunem așa ceva, noi presupunem altceva: că există totuși mecanisme rationale prin care oamenii ajung să facă anumite evaluări și apoi să decidă ce e drept și ce nu e, dar pe care nu le știm nici noi și nici ei. Trebuie să respingem părerea atât de comună și de adâncă după care dacă ceva este rezultatul acțiunii omenesti, atunci ne este și cunoscut felul în care a fost produs, ba chiar mai mult că el trebuie să fie produs al unui design conștient. Când cineva zice că ceva e drept și se bazează pe simțul său al dreptății, e adevărat că face apel la niște standarde și e capabil să le aplice – dar nu trebuie să presupunem și că acel apel este explicit și că aplicarea acelor standarde este realizată conștient și nu e doar implicită în acțiunea sa. (Înțeleptul practic e mai versat în aplicarea lor, fiindcă a exersat mai mult – la fel cum conduci mai bine un autoturism dacă ai mai multă experiență).

Cea de-a doua putere morală e definită de proprietatea persoanelor de a fi rezonabile. Ca persoane rezonabile, ele sunt gata să propună principii și standarde de cooperare echitabilă și să le respecte din proprie voință. Ceea ce nu înseamnă că o persoană, întrucât e rezonabilă, va avea ca temei al acțiunii sale ceva de tipul unui bun general; ea va fi în continuare o ființă care își urmărește propriile scopuri, dar se poate pune în locul oricărei alte persoane și poate compara alternativele și poate alege între ele din perspectiva aceleia. Ca ființe rezonabile, persoanele sunt egale între ele.

Cum vor alege membrii grupului un anumit aranjament instituțional constituțional? Să acceptăm provizoriu ideea că o astfel de alegere este legitimă dacă e făcută în anumite condiții ideale. Atunci devine centrală cerința de a defini cât se poate de clar în ce constau aceste condiții ideale.

Voi argumenta mai jos că există cel puțin două strategii de a realiza acest lucru¹²³. Prima dintre ele este cea

¹²³ Alți autori au propus alte distincții. Weisberg (2007) deosebește între: 1) idealizarea galileeană – anume practica de a introduce distorsiuni în teorie cu scopul de a le simplifica și astfel de a putea manevra (mental sau matematic) situațiile respective; 2) idealizarea minimalistă – practica de a construi și studia modele teoretice care include doar factorii cauzali centrali care dau naștere fenomenelor (acest tip de idealizare e mai curând o formă de abstractizare); 3) idealizări cu modele multiple – practica de a construi modele multiple dar incompatibile, care fac susțineri distincte despre natura și structura cauzală a fenomenelor discutate. După Morrison (2005), “idealizarea computațională” constă în aproximări directe, precum de pildă în cazul podelei tot mai lucioase; în aceste cazuri știm cum să analizăm perturbațiile apărute și cum să calculăm gradul de îndepărtare a situațiilor ideale la care ajungem de cele reale. Dar idealizarea poate fi și “predictivă”. Aceasta admite o varietate de direcții de idealizare a

pe care o voi numi *liniară*: idealizarea constă în a duce la limită o anumită caracteristică a fenomenelor studiate. Exemplul bilei care e lăsată să se deplaseze pe o podea din ce în ce mai lucioasă (aşadar, când ne imaginăm că forţa de frecare e tot mai mică) e poate cel mai simplu şi mai cunoscut. În cazul grupului de oameni care doresc să aleagă instituţiile fundamentale ale societăţii, ea constă în a deforma într-un anumit sens (repet, uneori mergând către limită) unele caracteristici ale persoanelor aflate în situaţia de a alege.

Voi spune că cea de-a doua strategie de a defini condiţiile ideale în care are loc alegerea este *structurală*: condiţiile ideale sunt concepute ca exprimând caracteristici ale situaţiei de alegere, nu ale fenomenelor studiate. În cazul nostru, strategia de idealizare vizează şi ea caracteristici ale membrilor grupului, aflaţi în situaţia de a alege, dar aceste caracteristici sunt rupte de aceştia şi sunt modelate drept trăsături ale înseşi situaţiei de alegere.

Voi descrie în cele ce urmează fiecare din cele două strategii.

2. Strategia liniară

fenomenului cercetat. Idealizările obţinute sunt folosite în scopuri diferite şi ca urmare nu avem cum să determinăm gradul de aproximare a situaţiei ideale faţă de cea reală. E important să subliniez că pentru Morrison aceste situaţii ideale sunt exact modelele teoriei. Idealizarea cu modele multiple a lui Weisberg, precum şi cea predictivă a lui Morrison pot fi apropiate cu uşurinţă de abordarea comparativistă a lui A. Sen, pe care o voi discuta pe larg mai jos.

Pentru a cerceta cum vor proceda membrii acestei societăți pornim de la o situație cât se poate de apropiată de cea în care ele s-ar afla realmente. Să numim această situație punctul I_0 – cel în care nu avem încă nicio supoziție contrafactuală, idealizantă. Admitem că fiecare persoană posedă cele două puteri morale; desigur însă că ele pot fi mai mult sau mai puțin dezvoltate. O persoană poate avea o capacitate mai mare decât alta de a judeca rațional; și, la fel, o persoană poate avea o capacitate mai mare de a judeca imparțial, echitabil o anumită distribuție a bunurilor.

Acum putem începe un proces de idealizare. Scopul lui este acela de a detecta condiții mai pure în care o alegere a aranjamentului instituțional constituțional ar urma să aibă loc. Așadar, am putea să imaginăm diverse alte situații. În fiecare din acestea punem constrângeri asupra lor două puteri morale ale membrilor grupului. Mai mult, e bine să separăm clar variațiile pe care le obținem prin constrângeri puse asupra fiecăreia dintre ele.

a) Serialități alternative

Voi discuta doar una din seriile posibile de astfel de situații imaginate. Ea pornește prin a varia mai întâi capacitatea membrilor societății de a fi raționali; apoi va fi variată capacitatea acestora de a fi rezonabili. Dar am putea proceda și invers, începând cu această a doua capacitate și abia apoi întorcându-ne la cea a raționalității.

Așadar, să pornim. Nu e greu să ne închipuim că fiecare dintre membrii societății – în diverse stări le societății pe care le imaginăm – e tot mai rațional, tot mai capabil să

judece corect alternativele pe care le are și să aleagă între ele. Nu e nevoie să definim în amănunt în ce constă ideea că membrii grupului sunt raționali într-un sens maximal, deoarece concluziile la care vom ajunge sunt neutre în raport cu felul în care e definită raționalitatea comportamentului individual. (De bună seamă că imediat ne vine în minte exemplul standard – cineva e perfect rațional atunci când este *homo oeconomicus*: date fiind scopurile sale, acesta e capabil să își formuleze preferințele între alternativele care îi stau la dispoziție; e capabil să le compare, să le ierarhizeze și să selecteze alternativa cea mai bună (sau alternativele cele mai bune); și, la modul ideal, face toate acestea fără erori.)

Să presupunem deci că am ajuns într-un punct I_1 în care membrii societății au pe deplin dezvoltată capacitatea de a alege rațional. De aici încolo vom continua să ne imaginăm alte noi situații, idealizând pe componenta capacității de a fi rezonabili a membrilor grupului, până vom ajunge la un punct final I_2 .

Cum vom proceda? Intuitiv, admitem că o situație în care membrii societății se comportă mai rezonabil (în sensul menționat aici) e aceea în care ei consideră – și se comportă corespunzător acestei credințe – că instituțiile sociale vor trebui astfel construite încât să nu îi favorizeze pe aceia care aparțin unei anumite facțiuni; de pildă, să nu îl favorizeze pe cineva pentru că face parte din “aristocrație” sau dintr-o clasă privilegiată sau pentru că are un anumit statut social. Procedăm astfel fiindcă noi considerăm că este intuitiv moral ca aceste caracteristici privind locul în societate al cuiva să nu conteze în alegerea instituțiilor fundamentale ale societății.

Iar acest proces de idealizare poate continua, impunând alte restricții. Astfel, într-un nou pas oamenii vor putea considera că instituțiile care vor fi alese vor trebui astfel construite încât să nu îl favorizeze sau dezavantajeze pe cineva pentru că are sau nu are anumite caracteristici individuale precum: inteligența, forța fizică, anumite caracteristici temperamentale sau de caracter, diverse talente și bunuri naturale. Altfel zis, din punct de vedere moral aceste caracteristici sunt irelevante, iar membrii societății – în pasul prezent al idealizării – admitem că acceptă pe deplin și se comportă conform acestor constrângeri morale.

Și, la fel, în pași ulteriori vor putea fi tratate ca irelevante moral – iar oamenii se vor comporta potrivit acestor constrângeri – lucruri precum: 1) concepțiile individuale despre ceea ce e bine sau nu; credințele filosofice, religioase, ideologice; 2) planul de viață pe care și-l construiește o persoană; 3) situația politică și economică a societății respective sau nivelul de civilizație și de cultură pe care ea l-a putut atinge; 4) generația căreia îi aparține o persoană (dacă face parte din cea care participă la alegerea aranjamentelor instituționale sau uneia ulterioare etc.) – până când vom considera că procesul de idealizare a atins punctul I_2 .

Rezumând, prin trecerea de la momentul inițial I_0 , care am asumat că aproximează situația reală în care s-ar afla societatea considerată, către punctul I_1 idealizarea produsă constă în admiterea că membrii societății pot fi raționali într-un sens foarte puternic. Să accentuez: la punctul ideal I_1 fiecare membru al societății posedă capacitatea de a se comporta rațional, și anume la modul maximal. Apoi, prin

mai mulți pași, idealizarea permite să accedem către punctul I_2 . În această situație imaginară membrii societății posedă la un nivel maximal capacitatea de a fi rezonabili și se comportă într-un mod pe deplin moral.

La I_2 atât capacitatea de a fi rațional cât și cea de a fi rezonabil sunt caracteristici ale persoanelor individuale, pe care acestea le posedă – însă nu ca în situațiile reale (în care și le exercită mai mult sau mai puțin), ci într-un sens ideal, în cel mai înalt sau deplin sens.

Membrii societății considerate vor alege un aranjament instituțional constituțional nu în I_0 , nici măcar în I_1 , ci în I_2 .

O ultimă notă aici (ea va fi foarte importantă mai încolo). Am arătat cum se poate construi o serie (sau un șir) de stări ideale, plecând de la o stare efectivă¹²⁴. Dar trebuie subliniat că aceste construcții nu sunt unice: există serialități alternative, iar ele ne conduc către stări finale care pot fi diferite. Nu avem niciun motiv pentru a presupune că starea finală va fi întotdeauna o anumită I_2 .

O ilustrare pertinentă a acestei idei e oferită de Sen (2009, p. 12). Să ne gândim la trei copii – Ann, Bob și Carla – care își doresc o anumită jucărie, un flaut. Fiecare vrea ca flautul să fie al său; dar cei trei își bazează pretenția pe motive

¹²⁴ În cele ce urmează voi vorbi fie despre societăți, fie despre stări posibile, mai mult sau mai puțin ideale. Voi folosi cei doi termeni ca echivalenți: aceasta în sensul că stările posibile pot fi puse în corespondență cu societăți reale, efective, sau societăți doar posibile. Nu voi spune că stările ideale “reprezintă” societăți, fiindcă acest termen va fi folosit mai jos într-un sens tehnic precis, relativ la concepția asupra stării ideale a lui Rawls.

diferite. Ann crede că flautul i se cuvine ei fiindcă ea e singura care știe să cânte la flaut; Bob crede că flautul i se cuvine lui fiindcă în timp ce ceilalți doi copii au și alte jucării, el nu are nicuna cu care să se joace; iar Carla are aceeași pretenție fiindcă flautul a fost construit de ea. Or, dacă așa stau lucrurile, există rațiuni plauzibile care să susțină fiecare din cele trei cereri ale copiilor: unii vor putea să susțină că flautul i se cuvine lui Ann¹²⁵; alții că i se cuvine lui Bob¹²⁶; și alții că i se cuvin numai Carlei¹²⁷. Sen trage de aici concluzia că nu există o singură soluție “corectă” pentru problema distribuirii unui bun: nu putem să susținem că există un singur fel de societate dreaptă¹²⁸. Sau, în termenii folosiți aici, nu există un singur șir de stări ideale, o singură stare finală la care putem parveni.

În idealizarea de tip liniar două aspecte sunt așadar esențiale. Prima: întrucât se bazează pe raporturi binare între stările posibile, ea nu are o țintă (= o stare finală) stabilită dintru început. Această consecință a existenței unor serialități multiple reprezintă o înțelegere “incrementală” a idealizării. A doua: starea finală (starea ideală) nu este dată de la început și de aceea nu se poate considera că, prin trăsăturile ei, starea finală ghidează procesul de idealizare. Ea este doar una dintre stările posibile. Mai mult, cum nu e stabilită dintru început,

¹²⁵ De pildă utilitariștii, dar și aristelicienii.

¹²⁶ De pildă, egalitariștii.

¹²⁷ Libetarienii, de exemplu.

¹²⁸ Sen își îndreaptă critica împotriva lui Rawls, potrivit căruia în situația ideală se poate alege în mod rațional un set bine definit de principii ale dreptății.

procesul de idealizare poate oricând să se oprească și să definescă starea la care am ajuns ca ideală¹²⁹.

b) Un exemplu: înțeleptul practic¹³⁰

Deși pare intuitiv de urmat, e greu să găsim – cel puțin în mainstreamul gândirii politice de astăzi – cazuri elocvente în care metoda idealizării liniare este folosită. Dar astfel de exemple nu au lipsit cu totul. Un exemplu clasic se află în textele lui Aristotel.

Pentru Aristotel nu regulile generale abstracte definesc comportamentul moral. Mai degrabă, în diverse situații concrete facem apel la un fel de reguli empirice pentru a acționa. Să ne gândim la un caz de acțiune generoasă: cineva oferă un ajutor unei alte persoane – îi dă, să zicem, o sumă de bani. Ce ne face să considerăm ca această acțiune este morală? După Aristotel, ea e morală fiindcă persoana respectivă a acționat virtuos¹³¹. Conceptul eticii aristotelice care intervine în mod esențial în contextul de față este cel al omului de caracter, al înțeleptului practic (*phronimos*). Aceste persoane se caracterizează prin aceea că posedă

¹²⁹ În acest sens, admit susținerea lui Sen (pe care o voi discuta ceva mai pe larg mai jos) după care starea finală nu e neapărat și cea mai bună conform unei relații de forma “mai drept decât”.

¹³⁰ În paginile care urmează reiau în parte textul aflat în Miroiu (2017a, pp. 289 – 291).

¹³¹ “Virtutea este ... o dispoziție habituală dobândită în mod voluntar, constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice. Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficiență” (Aristotel: 1988, 1106b – 1107a, p. 55).

virtuțile etice și intelectuale la modul ideal dezvoltate. După Aristotel, simplul fapt că vedem că cineva se comportă într-un anumit fel – sa zicem generos, precum în exemplul de mai devreme – nu e încă suficient pentru a susține că acțiunea acelei persoane este virtuoasă (și deci morală). Mai trebuie ceva. Anume, susține el, o acțiune este dreaptă sau cumpătată dacă este îndeplinită așa cum ar îndeplini-o un om drept sau cumpătat (1105b) – *phronimos*, acel posesor al înțelepciunii practice¹³².

O acțiune nu e morală datorită unor caracteristici inerente ei, ci pentru că ea manifestă o anumite virtute. Etica lui Aristotel nu este una a acțiunii, ci a virtuții și a caracterului. E o etică centrată pe agent. Aristotel nu pune accentul pe acțiunea particulară a unei persoane. Ceea ce are el în atenție este moralitatea acelei persoane și numai indirect cea a acțiunilor ei. Această pentru că atunci când facem apel la contrafactuali comparăm nu acțiunile unei persoane cu cele ale unui înțelept practic (*phronimos*), ci mai degrabă acea persoană cu înțeleptul practic (Mureșan: 2007, p. 114).

Omul înțelept are de aceea un rol central în etica aristotelică. El îndeplinește rolul pe care în eticile acțiunii îl au regulile (fie cele generale, fie și cele empirice, care ne ghidează în cazuri particulare). Este standardul moral prin care putem să evaluăm comportamentele oamenilor. Doar *phronimos*¹³³ poate fi standardul ideal de evaluare a unor cazuri concrete: “Cine altul decât omul înțelept ar putea să ne fie dătător de măsură și cine altul să stabilească [pentru noi]

¹³² Să obsevăm aici intervenția hotărâtoare a unui contrafactual.

¹³³ Vezi Mureșan (2007, p. 345).

ceea ce e bun? Căci cele pe care acesta le-ar alege, potrivit cunoașterii sale, sunt bune, pe când cele opuse acestora sunt rele” (Aristotel: 2005, B39, p. 79).

Conceptul de om înțelept cere să producem idealizări. De aceea, o astfel de persoană pare să fie mai curând un ideal, decât ceva care ar putea fi văzut aievea. Cred însă că multe instanțe ale textului aristotelic indică faptul că *phronimos* poate totuși să fie nu doar un simplu ideal, ci chiar o persoană reală. Dar nu acest statut contează în contextul de față: aici e relevant altceva, anume că în joc este strategia liniară, prin folosirea căreia ajungem să admitem că cineva – înțeleptul practic – posedă trăsăturile morale la modul ideal.

c) *Idealizări post-constituționale*

Vreau să atrag atenția asupra unei posibile confuzii. Aici am în vedere situația de alegere a aranjamentelor instituționale constituționale de către membrii unui grup de oameni, iar nu comportamentul lor într-o situație în care un astfel de aranjament a fost deja ales. În situații de al doilea tip e încă posibil să presupunem că membrii societății se comportă ca persoane atât cu totul raționale, cât și deplin morale. Iată două exemple.

Pe primul îl găsim în dialogul *Republica* de Platon (1986). Acolo, cum știm, Socrate descrie o societate ideală în care rolul conducător îl au paznicii. Un rol esențial în designul cetății îl are educația acestora: “odraslele noastre trebuie să aibă parte de o educație în spiritul legilor fiindcă, dacă ea le ocolește și copiii fac la fel, ar fi cu neputință ca din acești copii să iasă bărbați cu respectul legilor și vrednici” (424e). Aici

apare o idee care se cuvine să fie atent examinată: e vorba de ideea de lege¹³⁴. Să distingem între două feluri de legi. Primele sunt cele care privesc modul în care e realizată educația celor care vor deveni paznici, și care vor “primi buna legiuire prin mijlocirea artei Muzelor” (425a; vezi și 376d-)). Cel de-al doilea tip de legi vizează chestiuni “ce par neînsemnate” – cu alte cuvinte sunt la nivel mai jos decât cel constituțional. Socrate dă în acest sens numeroase exemple: sunt legile care guvernează “problemele pieței”, “relațiile meseriașilor”, “așezarea judecătorilor”, statutul “taxelor”, “ocările și plăngerile” etc. (425d). Or, susține Socrate, cele două tipuri de legi au origini (și legitimitate) diferite. Primele sunt, aș zice, constituționale”. Principiile după care se realizează educația paznicilor fac superfluu un cod de legi. Căci, prin educația primită – care este realizată la modul ideal: “să-i educăm cu închipuirea pe acești bărbați, așa ca într-o poveste!” (476d) – paznicii devin la rândul lor persoane la modul ideal înțelepte. Ca urmare, legile de al doilea tip nu trebuie să fie înțelese ca fiind produse de o instanță diferită, care apoi sunt impuse paznicilor. Dimpotrivă: “Nu se cade să prescriem așa ceva unor bărbați de ispravă. Ei singuri vor găsi cu ușurință majoritatea acestor legiuiri” (425d). Aceasta pentru că, dată fiind educația primită, paznicii sunt înzestrați la modul ideal atât cu cunoaștere, cât și cu virtute, lucru care îi determină ca în comportamentul lor să urmărească nu interesul propriu, ci cel comun: “ceea ce li se pare a fi cel mai bine pentru cetate”¹³⁵

¹³⁴ Prezentarea care urmează datorează mult lui Mureșan (2006, p. 200).

¹³⁵ Acest argument, notează Aristotel (2001, 1264a, p. 91), îi privește doar pe paznici, nu pe toți locuitorii cetății.

(413c). Așadar, cel de al doilea tip de legi sunt stabilite de către paznicii înșiși¹³⁶.

Cel de-al doilea exemplu vine din utopia *Cetatea soarelui* a lui Campanella (2007). Solarienii, arată autorul, sunt persoane raționale, care au o cunoaștere înaltă a artelor, științelor și meșteșugurilor. Căci sunt instruiți împreună bărbați și femei, în toate artele și în toate științele. Iar aprecierea cea mai mare este acordată acelor membri ai cetății care nu numai că au învățat mai multe meserii, ci sunt și capabili să le exercite cu cea mai multă pricepere. Într-un sens, experții sunt cei care conduc cetatea (Campanella: 2007, p. 126). În al doilea rând, comportamentul lor îndeplinește în cel mai înalt grad cerințele morale. Căci ei se comportă moral nu deoarece sunt siliți¹³⁷, ci deoarece consideră că aceste cerințe sunt drepte și bune; ei ascultă de regele lor (care e, de fapt, cel mai fruntaș în muncă) pentru că

¹³⁶ De aici decurge că, dacă e necesar, legile de acest al doilea tip pot fi din când în când modificate (Adam: 2009, p. 219n).

¹³⁷ Referitor chiar la acest pasaj, Cioran (1992, p. 99) are o opinie foarte aspră: personajele utopiilor sunt atât de mult idealizate încât niciunul

nu are realitate, niciunul nu-și depășește condiția de fantoșă, de idee pierdută într-un univers lipsit de repere. Până și copiii devin acolo de nerecunoscut. În “statul societal” al lui Fourier, ei sunt atât de neprihăniți, că nu cunosc nici măcar ispita furțișagului, nu ar lua “un măr dintr-un copac”. Dar un copil care nu fură nu e copil. La ce bun să făurești o societate de marionete? Recomand descrierea Falansterului ca pe cel mai eficient vomitiv. (p. 102)

(Cioran se referă la Falansterul lui Fourier; cum știm, chiar și la noi a existat o încercare – a lui Th. Diamant – de a construi așa ceva la Scăieni-Prahova.)

îl consideră ca pe un părinte al lor, adică drept un garant al dreptății legilor (p. 144).

3. Strategia structurală

Strategia structurală de a construi condițiile ideale în care are loc alegerea are o logică cu totul diferită de cea liniară. În cadrul ei, condițiile ideale sunt concepute nu prin raportarea la caracteristicile fenomenelor studiate – în particular, la capacităților persoanelor care se află în situația de a alege – ci la caracteristicile situației de alegere. Îi voi da o descriere generală prin invocarea a trei exemple în care se face apel la ea.

a) Două inele

Vom porni cu un exemplu de experiment mintal pe care l-am discutat în capitolul II: cel al mitului lui Gyges, pe care îl prezintă în *Republica* personajul Glaucon (359d – 360d). Gyges, păstorul lydian, este un om obișnuit. El știe că unii oameni sunt drepti și alții nu – ceea ce presupune, desigur, că el cunoaște ideea de dreptate și știe ce înseamnă să te comporți în mod drept. În dialog e o întreagă discuție despre distincția dintre a fi cu adevărat drept și doar a părea că ești drept. Toate acestea spun că Gyges are și el, ca toți oamenii, un simț moral, al dreptății. Nu trebuie să presupunem că este un om drept, care deci întotdeauna se va comporta așa cum cere dreptatea; dar nici nu presupunem că el e un om nedrept, care nu ia în seamă cerințele dreptății. Pe de altă parte, Gyges este rațional: ca toți ceilalți oameni, e

interesat de consecințele acțiunilor sale, de foloasele pe care le obține de pe urma lor. Cum am văzut, problema pe care vrea să o tranșeze experimentul mintal al inelului lui Gyges este aceea de a detecta motivația pe care o au oamenii care se comportă drept: fac acest lucru fiindcă pentru ei dreptatea este bună în sine; sau pentru că ei consideră că au foloase mai mari dacă se comportă astfel; sau din ambele motive.

Glaucon construiește o situație în care capacitatea oamenilor de a fi raționali este idealizată. Și anume în felul următor. Inelul oferă posesorului lui posibilitatea de a obține orice foloase dorește. Raționalitatea este neutralizată: fiindcă a obține un anumit rezultat nu mai depinde de acțiunea individuală, ci doar de trăsăturile situației în care se găsește persoana respectivă. Idealizarea cu care avem a face privește capacitatea oamenilor de a fi raționali. Dar idealizarea nu constă în a presupune că oamenii sunt din ce în ce mai mult în stare să obțină foloasele pe care le doresc (sunt deci tot mai raționali în sens instrumental), ci în altceva: ei sunt plasați într-o situație de un tip nou, în care sunt lăsați să acționeze. Și, zice Glaucon, dacă Gyges ar fi drept s-ar comporta în exact același fel în care el s-ar comporta dacă nu ar fi drept. (Iar de aici concluzia experimentului e imediată: dreptatea nu e căutată pentru ea însăși, ci pentru foloasele pe care le avem dacă ne comportăm așa cum ne cere.)

Rezumând, în mitul lui Gyges, pe de o parte, nu se procedează la vreo idealizare în ce privește capacitățile morale ale oamenilor; pe de altă parte însă, idealizarea este deplină în privința capacității lor de a fi raționali. Dar lucrul acesta se face nu într-un sens liniar, ci într-un sens structural, prin mutarea ei în definirea situației de alegere: Gyges, sau

orice altcineva, întrucât posedă un inel fermecat, e pus într-o situație în care trăsăturile sale individuale nu mai contează (de exemplu, cât de mult pune preț pe foloasele pe care le poate obține), comportamentul lui fiind determinat în mod crucial de tipul situației în care se află.

b) Când se evaporează interesul personal

Experimentul carnetelor de cecuri al lui Noica pe care l-am discutat în capitolul anterior are o structură similară și vizează la fel idealizarea capacității oamenilor de a-și urmări interesul propriu (ca expresie a raționalității lor). Diferă doar prin aceea că și în cazul capacității morale a oamenilor este asumată o anumită idealizare: să ne amintim că o persoană care ar beneficia de un astfel de carnet de cecuri se caracterizează prin faptul că a dovedit deja o anumită excelență intelectuală precum și rectitudine morală și, de asemenea, va fi “manifestat înțelegere pentru problemele comunității” din care face parte (p. 158). Noica imaginează o situație în care, întrucât primește un carnet de cecuri, o persoană va putea accesa direct și fără vreun efort diverse “bunuri de consum” și în consecință nu mai are vreo motivație pentru a depune eforturi spre a obține. Or, așa cum am văzut, astfel interesul propriu al persoanei este neutralizat; se evaporă: este detașat de ea și devine o trăsătură structurală a situației imaginate.

c) *Vălul de ignoranță*

Cel de-al treilea exemplu pe care îl voi discuta conține o idealizare de tip structural nu a capacității oamenilor de a fi raționali, ci a celei de a fi rezonabili. Este idealizarea cea mai cunoscută azi și – foarte important – explicită în acest sens. Cum cititorul poate că a bănuț, mă voi referi la “poziția originară” a lui J. Rawls și, îndeosebi, la “vălul de ignoranță” sub care se găsesc în acea poziție cei care urmează să aleagă principiile dreptății. În capitolul anterior am prezentat pe scurt, pentru cititorul care nu e foarte familiar cu filosofia lui Rawls, în ce constă teoria sa a dreptății. Aici voi relua câteva din temele abordate, reconstruindu-le ca expresie a unei strategii structurale de idealizare.

În *O teorie a dreptății* Rawls accentuase asupra faptului că persoanele sunt atât raționale, cât și rezonabile, caracterizate printr-un simț al dreptății. Există însă o susținere oarecum stranie acolo, care ridică problema raportului dintre cele două puteri morale. Rawls afirmă că teoria dreptății este “o parte, poate cea mai semnificativă parte, a teoriei alegerii raționale” (Rawls: 1971, p. 16; 47). Și, continuă el, dacă e așa, atunci poziția originară va fi definită ca o situație în care se aplică principiul maximin (p. 154).

Plecându-se de aici abordarea lui Rawls a putut fi interpretată în sensul că ceea ce este rezonabil poate fi derivat din ceea ce este rațional. Sau, altfel zis, că nu avem nevoie de înțelegerea persoanelor care se află în poziția originară ca raționale și rezonabile: e suficient să admitem că singura lor putere morală este aceea de a fi raționale. Într-un sens, abordarea lui Rawls putea fi atunci legată de așa-numita

înțelegere a dreptății ca avantaj reciproc¹³⁸. Dar așa ceva părea inconsistent cu alte susțineri centrale ale filosofului. Cea mai importantă era insistența sa că rezonabilul are prioritate față de rațional (în terminologia lui, ceea ce este corect are prioritate față de ceea ce este bun – p. 451).

Pentru a tranșa clar problema, în ultima sa carte (Rawls: 2001), el notează¹³⁹, referindu-se la remarca citată, după care teoria dreptății este o parte a teoriei alegerii raționale: “aceasta e pur și simplu o greșeală, lucru care ar fi dus la concluzia că dreptatea ca echitate este în fond hobbesiană (în interpretarea obișnuită a lui Hobbes), mai degrabă decât kantiană¹⁴⁰. ... Nu e nicio intenție ca acele

¹³⁸ Desigur, cel mai important autor care se încadrează în această perspectivă este Th. Hobbes. Astăzi unul dintre cei mai cunoscuți susținători ai acesteia este D. Gauthier (1986); Rawls (1993, p. 51) îl indică pe Gauthier ca un autor care a încercat să arate că ceea ce este rezonabil poate fi derivat din ceea ce este rațional. Succint, teoria dreptății ca avantaj reciproc a lui Gauthier constă în următoarele:

Dreptatea este pur și simplu prudența rațională urmărită în acele contexte în care cooperarea (sau cel puțin acceptarea) altora este o condiție a faptului că suntem în stare să obținem ceea ce vrem. Dreptatea este numele pe care îl dăm constrângerilor asupra propriului lor comportament pe care persoane raționale, care își urmăresc propriul interes, le vor accepta ca preț minim ce trebuie plătit pentru a obține cooperarea celorlalți. (Barry 1989, pp. 6 – 7)

¹³⁹ Vezi și Rawls (1993, p. 53).

¹⁴⁰ Rawls accentuează că în poziția originală asupra părților sunt impuse condiții rezonabile, care le constrâng atunci când ele încearcă să atingă un acord asupra principiilor dreptății: “rezonabilul are prioritate asupra raționalului și îl subordonează în mod absolut”. În acest sens, susține el, teoria sa seamănă cu cea a lui Kant (2001, p. 82).

principii să fie derivate din conceptul de raționalitate ca singur concept normativ” (p. 82n).

Și totuși, cum de a putut face Rawls o asemenea greșală? El trebuie să fi avut anumite rațiuni în evaluarea pe care a făcut-o. Cred că acestea vin din modul în care sunt concepute ideile de poziție originară și de vâl al ignoranței. Mai precis, voi argumenta că ele vin din apelul la procedura de idealizare structurală a capacității persoanelor de a fi rezonabile.

Am menționat deja că Rawls este un contractualist ipotetic. Poziția originară, scrie el, “corespunde stării naturale din teoria tradițională a contractului social. Desigur, această poziție originară nu trebuie gândită ca o stare de lucruri istorică efectivă, și cu atât mai puțin ca o condiție primitivă a culturii. Ea este înțeleasă ca o situație pur ipotetică, astfel caracterizată încât să conducă la o concepție asupra dreptății” (Rawls: 1971, p. 12). Să privim mai în detaliu. Mai întâi, Rawls ne îndeamnă să distingem ferm între stările reale ale unei societăți și poziția originară. Aceasta are “existență” doar în sens ipotetic; nu are, și nici cu trebuie să îi căutăm, o instanțiere istorică.

În al doilea rând, poziția originară este un construct teoretic. Ea e realizată cu un scop precis: acela de putea identifica o concepție preferată a dreptății. În lucrările sale ulterioare *Teoriei dreptății* Rawls dezvoltă foarte minuțios înțelegerea poziției originare în acest sens. Unul dintre cele mai importante texte, asupra căruia mă voi apleca mai pe larg aici, este următorul:

Semnificația poziției originare constă în faptul că ea este un instrument de reprezentare, sau, alternativ zis, un experiment mental care are ca scop clarificarea publică sau personală. Noi vom considera că ea modelează două lucruri:

Mai întâi, ea modelează ceea ce noi tratăm – aici și acum – ca fiind condiții echitabile în care reprezentanții cetățenilor, văzuți doar ca persoane libere și egale, vor cădea de acord asupra unor termeni echitabili de cooperare prin care structura de bază¹⁴¹ urmează să fie reglementată.

În al doilea rând, ea modelează ceea ce noi tratăm – aici și acum – ca fiind restricții acceptabile asupra rațiunilor pe baza cărora părțile, situate în condiții echitabile, vor putea propune în mod corespunzător anumite principii ale dreptății politice și respinge altele. (Rawls: 2001, p. 17)

În mod explicit, Rawls consideră că ideea de poziție originară poate fi înțeleasă ca un experiment mental. Adică, cu ajutorul ei producem o situație conceptuală prin care modelăm anumite condiții. Idealizarea face apel la procedura modelării: plecând de la stări reale și de la evaluarea pe care le-o dăm “aici și acum” construim o altă stare, idealizată, în care admitem că are loc alegerea unor principii ale organizării unei societăți drepte.

În acest moment ne-am apropiat de un punct esențial: în ce constă idealizarea folosită. Rawls dă o indicație precisă: poziția originară, zice el, este un “instrument de reprezentare”. Ce înseamnă asta? Să pornim de la o societate reală (bine-ordonată, cere în plus Rawls). Ea este compusă

¹⁴¹ E vorba de structura de bază a societății.

dintr-un număr de cetățeni. Aceștia sunt persoane care sunt atât raționale cât și rezonabile. Construim însă într-un experiment mental poziția originară, care este o societate ideală – și anume atât în sensul că nu presupunem că ea se găsește pe undeva prin lume, cât și în acela că în ea sunt idealizate diverse lucruri (de tipul celor două pe care le-a menționat Rawls în citatul dat mai devreme). Poziția originară nu este pustie: ea are locuitori. Aceștia nu trebuie însă înțeleși pur și simplu ca persoane reale transpuse acolo (de exemplu, printr-un fel de teleportare ca în filmele de science fiction). Locuitorii poziției originare sunt persoane artificiale (1993, p. 104). Ei nu sunt cetățeni reali, care au anumite trăsături specifice; ei doar reprezintă cetățenii reali în poziția originară. Ca și cum, de exemplu, pentru a spune din cine e alcătuită familia mea, fac un album cu poze ale tuturor membrilor ei. Or, pozele reprezintă persoanele reale, nu sunt însă ele însele.

Așadar, pentru a construi poziția originară se face apel la un fel de funcție prin care fiecărui cetățean real, al unei societăți bine-ordonate, i se atașează (are ca reprezentare) un locuitor (o “parte”) al poziției originare¹⁴². Poziția originară este un instrument analitic de reprezentare (Rawls: 1993, p. 381).

Deși reprezentante ale cetățenilor, părțile din poziția originară diferă de aceștia într-un sens fundamental. Cetățenii sunt raționali, dar și rezonabili. Părțile sunt doar raționale (1993, p. 104; 28). Ca persoane raționale, scopul lor

¹⁴² Părțile pot fi înțelese, scrie Rawls (1993, p. 381), ca mandatar ai cetățenilor (engl. “trustees”).

este acela de a face tot ceea ce pot pentru cetățenii ale căror interese de bază¹⁴³ ele le reprezintă (1999b, p. 31). O concluzie parțială pe care o putem de pe acum formula este că idealizarea capacității oamenilor de fi raționali este de tip standard, sau liniară: ea e modelată în poziția originară ca o capacitate cât mai extinsă a fiecărei părți de a produce o decizie corectă.

Ce se întâmplă însă cu capacitatea oamenilor de a fi rezonabili? Răspunsul lui Rawls este că rezonabilitatea este în poziția originară ceva exterior indivizilor considerați, “părților” (1999a, p. 319). Capacitatea persoanelor de a fi rezonabile este reprezentată în poziția originară nu pur și simplu ca o caracteristică atribuită direct părților (așa cum se face cu proprietatea lor de a fi raționale), ci prin chiar felul în care este concepută această poziție, ca fiind echitabilă. Aici rezonabilitatea este indicată de faptul că părțile urmează să delibereze asupra principiilor dreptății într-o situație definită astfel încât ele să se afle într-o poziție egală, de simetrie. Rezonabilul este exprimat prin condițiile care sunt puse asupra poziției originare (1993, p. 52) și care fac ca părțile să decidă într-un mod echitabil.

Situația este expusă pe scurt de Rawls (1999b, pp. 30 – 31) astfel: (1) poziția originară modelează părțile ca reprezentând în mod echitabil cetățenii; (2) le modelează ca fiind raționale; și (3) le modelează în sensul că ele selectează dintre principiile dreptății care sunt disponibile pe acelea care

¹⁴³ Potrivit dreptății ca echitate, aceste interese de bază sunt specificate de “bunurile primare”, care dau seamă de nevoile de bază ale cetățenilor.

se aplică subiectului potrivit, în acest caz structura de bază a societății. Aceste prime trei trăsături ale poziției originare arată în ce fel funcționează în cadrul ei capacitatea părților de a fi raționale. Este cred clar că modelarea implicată aici a raționalității se bazează pe o idealizare liniară.

Rawls mai adaugă însă încă două trăsături: în esență ele arată că părțile selectează acele principii din motive legate de interesele cetățenilor ca persoane rezonabile și raționale. Se întâmplă așa fiindcă părțile sunt plasate în condiții speciale (iar vâlul de ignoranță le împiedică să invoce alte rațiuni). Vâlul de ignoranță funcționează așadar ca un mijloc prin care sunt impuse condiții asupra situației în care se găsesc părțile și care asigură astfel rezonabilitatea alegerilor. Aceste condiții exprimă capacitatea lor de a fi rezonabile, dar într-un mod structural: ca trăsături ale situației de alegere și nu ale actorilor care aleg¹⁴⁴.

Un alt argumente pentru a considera că în situația ideală rezonabilitatea apare nu ca o proprietate a indivizilor, ci a contextului în care ei acționează cred că este următorul. Simțul nostru al dreptății se exprimă prin tendința de a accepta echitatea, de a răspunde în același fel

¹⁴⁴ Situația pe care o descriu aici este asemănătoare cu cea pe care o observă la un moment dat Anderson (2010, p. 5): în lumile non-ideale există fenomene, trăsături sau caracteristici ale actorilor pentru care nu există corespondent în lumea ideală. De aceea trecerea între cele două feluri de lumi este dificil de gestionat. De exemplu: “atunci când evaluăm dacă o societate deviază de la dreptatea ideală, noi facem acest lucru din punctul de vedere al pozițiilor reprezentative în societatea ideal dreaptă. Or, fiindcă în societatea ideală nu există poziții întemeiate rasial, ele nu definesc o perspectivă din care să evaluăm societățile care sunt rasial nedrepte”.

comportamentului, îndeosebi cel dorit de noi, al celorlalți și de de a ne simți vinovați când nu ne comportăm astfel, dar și când ceilalți nu manifestă reciprocitate și suntem dispuși să îi pedepsim pentru aceasta. Dacă însă astfel stau lucrurile, pare să existe o diferență importantă între comportamentul nostru rațional și cel rezonabil. În primul caz, când zicem că cineva se comportă rațional, avem în vedere felul în care acea persoană se comportă în anumite situații (de pildă, ia în considerare toate alternativele disponibile, le compară, o alege pe cea mai bună etc.). Or, atunci când zicem că o persoană e rezonabilă sau se comportă potrivit simțului său al dreptății avem în vedere atitudinile și comportamentul ei despre acea situație, privind felul în care ea se conformă normelor existente, dacă are comportamente de reciprocitate sau e dispusă să îi pedepsească pe cei care încalcă normele etc. Dacă un comportament rațional poate fi descris ca unul de ordinul întâi, cel rezonabil (ca expresie a unui simț al dreptății) apare ca fiind de al doilea ordin.

Privind astfel lucrurile, rezonabilitatea nu e interioară contextului, ci îl tratează dinafară, în întregime. De aceea, pare intuitiv ca atunci când se modelează o situație de alegere normativă rezonabilitatea să nu apară ca o proprietate a indivizilor, ci a contextului. Am avea astfel o explicație a apelului la strategia structurală de idealizare.

Ca să conchid: dacă în cazul capacității cetățenilor unei societăți (bine-ordonate) de a fi persoane raționale metoda lui Rawls constă în a face apel la o idealizare liniară, în cazul capacității lor de a fi persoane rezonabile apelul este la o idealizare structurală. Rawls și, am impresia, foarte mulți dintre autorii care au analizat diverse concepții asupra

dreptății, consideră că o astfel de procedură de a defini experimentul mental prin care se urmărește legitimarea alegerii unui set de principii ale dreptății este foarte potrivită.

În capitolul următor voi arăta care sunt motivele pentru care eu sunt extrem de sceptic față de această idee și de ce prefer – în contexte ca acestea – apelul doar la o strategie liniară de idealizare.

Capitolul IV. ÎN CONTRA STĂRILOR IDEALE

Mai jos voi argumenta că în toată discuția de până acum – și îndeosebi în distincția pe care am făcut-o între două tipuri de idealizare: liniară și structurală – sunt implicate mai multe teme epistemologice¹⁴⁵. Două dintre acestea îmi par extrem de importante. Prima constă în faptul că cele două tipuri de idealizări, atunci când sunt folosite pentru a produce un experiment mintal, construiesc seturi de situații ideale de naturi diferite. Anume, idealizarea liniară dă naștere unei sau unor serii de situații la început mai puțin, apoi mai ideale, dar care toate pot fi puse în rând cu cea de la care am pornit: sunt diferite, dar cu același statut. Nu sunt neapărat reale, efective (ba chiar din contra), dar fiecare dintre ele poate să fie sau să devină reală (chiar dacă uneori e foarte puțin probabil să se actualizeze). Toate au, într-un fel, un același statut ontic.

Limita acestor serii poate fi tratată în două moduri: într-unul procedural și într-altul substanțial¹⁴⁶. Primul constă în a admite că ajungem în stări care au tot mai mult trăsăturile uneia ideale. Ne imaginăm o podea din ce în ce mai alunecoasă, aproape fără frecare. Dar șirul acestor stări nu e

¹⁴⁵ Cartea lui Gaus *The Tyranny of the Ideal* (2016) este apropiată în multe privințe de abordarea din acest volum. Chiar titlul pe care l-am ales poate fi înțeles ca inspirat de ea. Tocmai pentru că eu cred că acea carte merită o mult mai mare atenție am ales să las referirea mai consistentă la ea pentru o ocazie viitoare.

¹⁴⁶ Distincția aceasta are o istorie foarte veche, vine din Evul Mediu, de la Petru Hispanus; vezi Miroiu (1999, p. 62).

sfârșit, ci doar mai aproape de una în care frecarea nu există. Când spunem că numerele naturale sunt infinite, susținem că dacă luăm un număr natural n oricât de mare, putem construi unul și mai mare decât acesta: $n + 1$ – și tot așa la nesfârșit. Al doilea constă în a admite că există un capăt al șirului. Starea finală nu e doar o limită, ci e ceva substanțial. O podea în care frecarea este chiar zero; sau admitem un număr infinit¹⁴⁷ ∞ .

Idealizarea liniară nu ne constrânge să alegem între înțelegerea procedurală și cea substanțială a stării ideale. Căci, întrucât aceasta este de același fel cu celelalte stări, problema înțelegerii ei nu este crucială în rolul care îi este atribuit.

Lucrurile stau însă altfel când ne îndreptăm spre idealizarea structurală. Ea nu se concentrează în chip procedural asupra unei serii de situații ideale, ci, în mod substanțial, pe situația ideală (de exemplu, în cazul teoriei dreptății ca echitate a lui Rawls, pe poziția originară ca reprezentare a celei reale). Spre deosebire de idealizarea liniară, în cea structurală situația ideală are o altă natură (și un alt statut) decât situația reală (sau situațiile reale). Într-o parte este starea ideală, în cealaltă toate celelalte stări. Starea ideală nu e mai mult sau mai puțin altfel, ci e de altă natură. Cum am văzut, părțile din ea nu sunt persoane reale (rezonabile și raționale), ci persoane artificiale (raționale și plasate în condiții rezonabile).

¹⁴⁷ Nu e aici locul să dezvolt mai pe larg acest tip de abordare. Numerele naturale non-standard sunt folosite în construcții skolemiene ale unor modele ale aritmeticii; la fel ne putem gândi la analiza non-standard a lui A. Robinson etc.

Întrebarea este: de ce e nevoie să postulăm, alături de stări de lucruri cvasi-reale (sau posibil să fie sau să devină reale) o alta de o natură. Cea de-a doua temă ține de ceea ce e presupus privind felul în care cunoaștem ceva. Idealizarea are ca scop să ne facă inteligibil un anumit fenomen. Dar, voi argumenta, cele două tipuri de idealizare presupun înțelegeri diferite ale procesului prin care ajungem să cunoaștem acel fenomen. Voi detalia acest argument în secțiunea următoare.

Până atunci însă aș vrea să fac o observație mai generală. Există și o altă sursă a atracției noastre intelectuale pentru ideal și stări ideale. Hayek (2010) a numit-o scientism: presupunerea că putem avea un control asupra lumii noastre, de pildă, asupra lumii sociale în care trăim. (Această idee, susține de asemenea Hayek, vine din aceea că nu admitem că desi lumea e creația noastră, aceasta nu e creația noastră intenționată și conștientă). Omul, se admite, este o ființă înzestrată cu rațiune, deci face totul cu un scop de care este conștient. Acel scop e un ideal, iar lumea pe care o creează este comparată cu acel ideal. Cum zice Marx:

Păianjenul efectuează operații asemănătoare celor ale țesătorului, iar alina face de rușine, prin construcția celulelor ei de ceară, pe mulți arhitecți. Ceea ce deosebește însă de la început pe arhitectul cel mai prost de alina cea mai perfectă este faptul că el construiește celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfârșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic

modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa. (Marx 1966, p. 191)

Acest mod de a vedea lucrurile se leagă de vraja pe care o exercită inginerul – sau în general meșteșugarul¹⁴⁸. Acesta are în minte un prototip a ce vrea să facă și procedează în consecință. Problema meșteșugarului este aceea de a face ca rezultatul muncii sale să fie cât mai apropiat de ideal. Meșteșugarul nu poate să acționeze dacă nu presupune existența și rolul acestui ideal. Aș zice că e vorba aici de vraja tehnicii. Hayek (2010, p. 158) zice că meșteșugarul (el vorbește despre inginer) se caracterizează prin aceea că are deplin control asupra lumii sale. El poate să facă abstracție de trăsături ale lumii care nu sunt relevante pentru el și reușește astfel să își facă munca. El poate presupune că există condiții similare celei în care se află acum și că de fiecare dată va putea să procedeze în același fel. În sfârșit, el poate crede că poate ușor trece de la mica lui lume la cea largă, de pildă la societatea ca întreg sau chiar și numai la grupul din care face parte – și că și acolo se aplică aceleași standard. El poate de aceea formula propoziții generale – în fond, legi.

Dar acest model al meșteșugarului nu ține. Nu suntem justificați să judecăm comportamentul nostru social în acest mod. De ce? – fiindcă la modul general în ceea ce facem nu

¹⁴⁸ Metafora meșteșugarului vine tocmai de la Platon (1986, p. 413, 597a-d): Când discută diferența dintre Idee și lucrurile care participă la ea Platon ia ca exemplu dulgherul. Platon distinge între patul ideal, care este produs de zeu, și cel pe care îl vedem, care e făcut de dulgher. Cum îl face dulgherul? – imitând Patul ideal; pe care însă nu îl poate însă imita niciodată perfect. Modelul lui Platon de acțiune omenească în raport cu Ideile este acela al dulgherului.

avem aceeași cunoaștere a lumii pe care meșteșugarul o are asupra obiectului lui de activitate. Nu mai avem în minte propoziții generale, nomice: cunoașterea de acest tip nu este “științifică”. Ea nu privește caracteristicile modelului ideal, ci doar circumstanțe particulare, la un loc și la un timp anume (precum și, adesea, abilități de a acționa în ele). În plus, ne conducem nu doar după criterii și standarde explicite, ci în principal și îndeosebi după unele pe care le luăm ca date, după reguli și norme pe care le acceptăm și care creează contextul specific în care noi acționăm. Și, foarte important – iar lucrul acesta a fost accentuat puternic de Hayek – cunoașterea nu poate fi concentrată într-un singur loc (în grupul mic al unor experți, să zicem), ci este dispersată: nu există un centru unic în care ea ajunge să fie concentrată.

1. Nevoia de o stare ideală

Este intuitiv, zice Rawls (1971, p. 245) să distingem între două părți ale teoriei dreptății: o parte ideală și una non-ideală. Prima “presupune conformare strictă¹⁴⁹ și formulează principiile care, în circumstanțe favorabile, caracterizează o societate bine-ordonată. Ea include o concepție cu privire la o structură de bază perfect dreaptă și datoriile și obligațiile care

¹⁴⁹ E vorba de conformarea persoanelor față de principiile acceptate ale dreptății. În starea ideală pot exista, desigur, cazuri de neconformare, însă acestea sunt tratate ca excepții (1971, §25).

Am menționat mai devreme că în *Cetatea soarelui* Campanella formula în mod explicit ideea de conformare deplină a solarienilor la regulile sociale: “fiecare vrea să fie primul la treabă, pentru că sunt ascultători”.

le au persoanele sub anumite constrângeri fixe ale vieții lor”. Cum am văzut, în poziția originară se asumă conformarea strictă. Principiile dreptății care sunt alese acolo definesc o societate perfect dreaptă, care există în condiții favorabile. Problema este că în situațiile cu care ne întâlnim în viața de zi de zi lucrurile nu stau la modul ideal: în lumea reală, non-ideală, oamenii se conformează doar parțial cerințelor dreptății (și, de regulă, condițiile existente nu sunt deloc cele mai favorabile). Atunci: la ce folosește teoria ideală, sau altfel zis de ce este nevoie să fie postulată o situație ideală în care principiile dreptății sunt în general respectate? Cu atât mai mult are sens aceasă întrebare cu cât lucrările lui Rawls se concentrează în cea mai mare măsură pe teoria ideală.

Răspunsul lui Rawls are mai multe componente. Trebuie, zice el, să pornim cu teoria ideală fiindcă ea furnizează “singura bază pentru înțelegerea sistematică a acestor probleme mai presante. ... voi presupune cel puțin că o înțelegere mai profundă nu poate fi obținută în niciun alt mod și că natura și scopurile unei societăți perfect drepte este o parte fundamentală a teoriei dreptății” (1971, p. 9). Doar după ce am ales o concepție ideală asupra dreptății putem spera să detectăm ce principii ar putea fi alese în condiții mai puțin fericite (p. 245). Concepția ideală formulează un standard în raport cu care pot fi judecate toate deciziile efective.

Așadar, teoria ideală are întâietate cronologică asupra celei non-ideale. Dar ea este mai mult de atât: e fundamentală pentru teoria non-ideală. Rawls dă mai multe formulări acestei susțineri.

- O susținere foarte slabă – puțin angajantă – e următoarea: postularea unei stări ideale (a unei societăți bine-ordonate) trebuie să “furnizeze un ghid al modului în care vom gândi despre teoria non-ideală și astfel despre cazurile dificile în care să dăm seamă de nedreptăți existente¹⁵⁰. De asemenea, ea va trebui să ne ajute să clarificăm scopul reformei și să identificăm acele lucruri rele care sunt mai dureroase și ca urmare e mai urgent ca ele să fie corectate” (2001, p. 13).
- O formulare ceva mai puternică e argumentată în felul următor: o cerință pe care o punem asupra unei teorii a dreptății este ca ea să specifice principiile structurale ale dreptății și, de asemenea, să indice direcția generală a acțiunii politice. Or, în absența unui astfel de ideal care caracterizează instituțiile subiacente ale unei societăți, “nu mai avem nicio bază rațională nici pentru a ajusta procesul social astfel încât dreptatea existentă să fie păstrată, nici pentru a elimina nedreptatea existentă”. O consecință va fi că teoria ideală furnizează un scop al acțiunii politice (1993, p. 285).
- Mai precis, asumarea stării ideale arată cum se poate construi schema non-ideală în anumite situații. Acesta este un sens important în care, zice Rawls, teoria ideală este fundamentală¹⁵¹ (1971, p. 241).
- O formulare tare a rolului pe care îl joacă postularea stării ideale (în cadrul teoriei ideale) e aceasta: în teoria ideală ne întrebăm cum poate fi atins scopul de a trăi într-o societate dreaptă. Acest scop de obicei nu poate fi atins dintr-o dată, ci în mai mulți pași. Pentru aceasta, sunt căutate acele politici și intervenții care sunt moral permise și politic posibile, precum și fezabile. Dacă e însă

¹⁵⁰ Cum vom vedea, poziția pe care o voi susține e într-un fel o reinterpretare a acestei susțineri foarte slabe a lui Rawls.

¹⁵¹ Foarte clar se exprimă Cohen în sensul că dreptatea ca ideal este necesară. După el, “dreptatea este un ideal care nu poate fi atins (deși, cu toate acestea, el ne conduce)” (Cohen: 2008, p. 254).

astfel concepută, “teoria non-ideală presupune că teoria ideală e deja dată. Căci câtă vreme idealul, cel puțin în mare, nu este identificat – iar noi nu trebuie să ne așteptăm la mai mult decât atât – teoriei non-ideale îi lipsește un obiectiv, un scop în raport cu care vom putea răspunde provocărilor cu care ea se întâlnește” (1999b, pp. 89 – 90). Aici nu e important doar că teoria ideală furnizează un scop, ci, mai mult, că acesta devine temeiul elaborării teoriei non-ideale.

Acestea sunt motive puternice pentru a considera că postularea unei stări ideale (la care, am argumentat, ajungem printr-o idealizare structurală) are avantaje importante¹⁵².

Punctul meu de vedere este că aceste avantaje sunt însă înșelătoare. Ele sunt valabile numai dacă admitem, odată cu Rawls, un anumit concept de cunoaștere, care însă – cum voi argumenta în paragraful următor – cred că este greșit. Până atunci voi ridica o observație critică. Cercetările din ultimul deceniu asupra teoriei ideale, în sensul lui Rawls, au arătat că există multe dificultăți în a înțelege trecerea spre

¹⁵² Totuși, sunt și texte în care Rawls admite că teoria non-ideală are un anumit tip de independență sau chiar prioritate față de teoria ideală. Iată unul dintre ele: “În practică de obicei noi trebuie să alegem între diverse aranjamente nedrepte, nu cele mai bune posibile, iar apoi cerem teoriei non-ideale să găsească schema cea mai puțin nedreaptă. Uneori această schemă va include măsuri și politici pe care un sistem perfect drept le-ar respinge” (Rawls: 1971, p. 279). Hinton (2015, p. 177) interpretează astfel de susțineri în sensul că singurul motiv pentru care Rawls prioritizează teoria ideală este acela de a asigura că avem o anumită ghidare în cazurile reale, non-ideale. Ceea ce înseamnă că teoria ideală are o prioritate metodologică, dar nu și “morală”: căci singura acțiune politică efectivă e doar în lumea reală. Mai jos voi susține o perspectivă generală care se aseamănă cu interpretarea lui Hinton prin aceea că accentuează asupra rolului metodologic al stării ideale.

teoria non-ideală. Nu există, după mine, motive întemeiate pentru a susține că astfel de dificultăți nu apar și atunci când facem apel la stări ideale construite prin apelul la idealizări liniare. Însă în cazul idealizării structurale întâlnim ceva special. Anume, e necesar să se coreleze o lume ideală, care se bazează pe ideea de reprezentare și care diferă structural de lumile reale, cu acestea.

Într-un fel, ceea ce am spus aici este că idealizare structurală întâmpină o obiecție de genul briciului lui Occam: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Sunt de acord cu ea. Însă nu cred că în contextul de față această obiecție este foarte relevantă; nu e suficientă pentru a respinge procedura idealizării structurale și, în particular, ideea de stare ideală definită de poziția originară a lui Rawls. În secțiunea următoare voi aduce argumente în această direcție pe care le consider mai puternice.

2. Rolul cognitiv al stărilor ideale

Ne întrebăm: ce înseamnă că un om se comportă drept? Primul răspuns care vine în minte este următorul. Voi spune că acesta definește o abordare structurală:

(*Abordarea structurală*): Omul x se comportă drept = df. $(\exists P)(P$ este conceptul de dreptate acceptat și x se comportă potrivit lui $P)$

Un filosof precum Aristotel nu e de acord cu o asemenea înțelegere. Pentru el evaluarea unei acțiuni ca fiind

sau nu dreptă nu se reazemă pe un concept abstract de dreptate, ci trebuie realizată contextual, cu referire la calitățile celui care face acea acțiune. În plus, pentru Aristotel, e nevoie de compararea acelu comportament cu cel al omului înțelept:

(*Abordarea aristotelică*): Omul x se comportă drept = df. $(\exists y)(y$ este înțeleptul practic (phronimos) și x se comportă așa cum s-ar comporta y într-o situație asemănătoare)

Pe scurt, ceea ce desparte cele două abordări este întemeierea, în primul caz, pe ceea ce e universal și, dimpotrivă, întemeierea pe înțelegerea comportamentului omului virtuos.

Dar să mergem mai departe. Acum să încercăm să evaluăm nu un comportament drept, ci caracteristica unei societăți de a fi dreaptă. Să admitem că vom avea în vedere instituțiile ei de bază; altfel zis, când zicem că o societate e dreaptă, zicem că instituțiile ei de bază sunt drepte. Or, observația crucială pe care vreau să o fac este că apelul la cele două strategii de idealizare – liniară și structurală – produce răspunsuri diferite. Dacă ne bazăm pe idealizarea structurală, răspunsul are următoarea formă:

(*Abordarea structurală*): Societatea S este dreaptă = df. $(\exists U)(U$ este societatea ideal dreaptă¹⁵³ și S este asemănătoare lui U)

¹⁵³ Aici termenul U trimite, desigur, la “utopie”.

Neîndoielnic, e nevoie să avem o clarificare satisfăcătoare a conceptului de asemănare între două societăți¹⁵⁴. Dar nu acesta e aspectul pe care îl voi avea în principal în vedere aici. Fiindcă ceea ce contează cel mai mult e faptul că potrivit acestei abordări pentru a spune că o anumită societate e dreaptă e asumată o societate ideală la care se face o raportare¹⁵⁵. A spune că *S* e dreaptă presupune că știm ce este o societate în mod ideal dreaptă. Adică, a cunoaște că societatea în care trăim e sau nu dreaptă presupune să avem un concept al unei societăți ideal drepte și că, apoi, comparăm cele două societăți; societatea în care trăim e dreaptă în măsura în care ea se aseamănă celei ideal drepte. Repet aici una dintre formulările lui Rawls: “câtă vreme idealul, cel puțin în mare, nu este identificat – iar noi nu trebuie să ne așteptăm la mai mult decât atât – teoriei non-ideale îi lipsește un obiectiv, un scop în raport cu care vom putea răspunde provocărilor cu care ea se întâlnește” (1999b, p. 90).

Or, dacă pentru a defini ce înseamnă o societate dreaptă facem apel la o anumită idealizare liniară, limita la care ajungem (punctul pe care l-am numit I_2 la un moment dat) nu are neapărat un statut special: această limită este în rând cu celelalte stări posibile – doar că avem în vedere idealizarea cea mai mare pe care o construim. De aceea –

¹⁵⁴ Probabil că o definiție analogică ar fi cea mai potrivită (v. secțiunea IV5 pentru acest concept).

¹⁵⁵ Asumarea se face prin folosirea unui cuantificator (“există”) care leagă o variabilă *U* și care ia ca valori societăți. Vezi mai jos, cu referire la Quine, rolul unor astfel de cuantificatori pentru determinarea angajamentului ontologic al unei teorii.

chiar dacă idealizarea liniară e compatibilă cu definiția de mai sus – ea este consistentă și cu una în care nu raportăm faptul că S e dreaptă la punctul limită. Mai degrabă, ceea ce e relevant dacă ne bazăm o astfel de înțelege procedurală a idealizării liniare e relația dintre diferitele societăți care ar fi să corespundă diferitelor stări pe scara care pleacă de la societatea reală și se întinde spre punctul limită. Într-un fel, în acest caz ce obținem e mai întâi o relație¹⁵⁶:

(Abordarea liniară procedurală) Societatea S_1 e mai dreaptă decât societatea S_2 = df. S_1 corespunde în seria de idealizări admisă unei stări mai ideale decât cea căreia îi corespunde S_2 .

În acest cadru putem să reconstruim ideea de societate ideal dreaptă apelând la relația tocmai definită dintre două societăți, în felul următor:

U e societatea ideal dreaptă = df. Oricare ar fi S , U e mai dreaptă decât S .

Diferența față de abordarea care se baza pe idealizarea structurală substanțială e aceea că acum societatea ideală U nu mai este luată ca dată, ci e construită¹⁵⁷; nu plecăm de la

¹⁵⁶ În limbaj mai tehnic, ea este o relație binară. Voi presupune că ea este nestrictă: adică S_1 e mai dreaptă decât S_2 are sensul că S_1 e mai dreaptă sau cel puțin la fel de dreaptă ca S_2 .

¹⁵⁷ Definiția spune doar ce trăsături are societatea ideală, dacă există: căci definiția nu garantează nici că o astfel de societate există, nici că – dacă există – ea este unică. Existența și unicitatea unei societăți care este “cea mai bună” (și, în sensul definiției de mai sus, ideală) se pot demonstra doar în cazuri foarte precise; de exemplu, atunci când relația

ea, ci ne îndreptăm spre ea. În timp ce societatea ideală în sens structural substanțial este ideală într-un mod absolut, cea procedurală definită acum este doar “cea mai bună”, deci într-un mod relativ.

Cu siguranță, în acest moment putem să limităm toată discuția la *U* și la relația fiecăreia dintre celelalte societăți cu aceasta, așa cum procedăm în cazul în care ne bazăm pe o idealizare structurală substanțială. Dar pierdem ceva, anume întreaga constelație de raporturi dintre toate celelalte societăți¹⁵⁸ (sau stări mai mult sau mai puțin ideale cărora ele le corespund). Să accentuăm, din nou, că abordarea bazată pe idealizarea liniară nu respinge societatea ideală, deci o interpretare substanțială: ea poate fi asumată ca existentă. Dar chiar în acel caz ei nu i se atribuie un statut special, derivat din natura ei, ca în abordarea structurală¹⁵⁹.

de ordonare între societăți este definită pe o mulțime finită și este completă și tranzitivă (Sen: 2009, p. 103). Sen susține că teoriile standard ale dreptății, precum cea a lui Rawls (aici prin “teorii standard” voi înțelege teoriile bazate pe o abordare structurală substanțială) sunt “totaliste”, adică asumă că relația de comparare între societăți este completă și deci că produce o societate care este “cea mai bună”.

¹⁵⁸ În paragraful următor voi reveni la această chestiune și voi arăta în ce sens avem o astfel de pierdere.

¹⁵⁹ Propunând o perspectivă comparativistă, Aligică și Evans (2009) accentuează asupra faptului că aceasta implică respingerea unui statut special acordat unei stări imaginare ideale. “Dintr-o perspectivă formală, a aplicație centrată pe un contrast implicit între un caz imaginar ideal și exemple din viața reală are aceeași structură cu o comparație și un contrast între două sau mai multe cazuri din viața reală. Ca atare, ele au în comun în mod fundamental o logică comună, pe care am putea-o numi «logica analizei comparative»” (Aligică, Evans: 2009, p. 229).

Potrivit abordării liniare procedurale, a cunoaște ce e o societate dreaptă ne cere nu raportarea la U , ci luarea în considerare, comparativă, a societăților (respectiv a stărilor) pe care le construim. Temelia evaluării ca dreaptă sau nu a unei anumite societăți nu este un ipotetic universal (= societatea ideală), care definește conceptul de dreptate. Atunci când comparăm două stări (și, respectiv, două societăți) pentru a vedea care e mai dreaptă nu avem nevoie ca dat de un concept al dreptății (ideale). Dimpotrivă, cunoașterea a ce înseamnă că o societate este dreaptă se constituie prin procesul însuși de construcție a acelui concept universal. Voi dezvolta această susținere mai pe larg în cele ce urmează.

Notă. O observație care va fi importantă mai jos este următoarea: dacă potrivit abordării structurale există o societate care are un statut special – anume cea ideală U – potrivit abordării liniare nu neapărat U , ci o altă societate ar putea deține un statut special: ar putea fi vorba, desigur, de societatea reală, cea de la care plecăm în construcția idealizărilor. Să numim S_o această societate. Sau ar putea fi vorba de o societate extrem de nedreaptă, de care dorim să să ne îndepărtăm cât mai mult. În paragraful următor voi analiza pe larg această idee.

3. Starea de referință

Pesemne că cititorul avizat a intuit deja direcția de argumentare către care mă îndrept. Căci opoziția dintre o abordare structurală, care face din indicarea unei societăți ideale un obiectiv de neocolit, și cea comparativă, care se

concentrează pe raporturile (binare) între societăți diferite, mai drepte sau mai puțin drepte, pare să fie ușor corelabilă cu discuțiile din filosofia politică de azi din jurul provocării pe care A. Sen (2009) a ridicat-o teoriilor “standard” ale dreptății, îndeosebi celor de tip rawlsian.

a) Două tradiții

Sen (2009; 2011) pleacă de la distincția dintre două tradiții de a gândi despre dreptate în gândirea modernă europeană. Prima dintre acestea a fost inițiată de Hobbes, în secolul al XVII-lea, a fost continuată în cel următor de Locke, Rousseau și Kant, și este exemplificată azi în lucrărilor unor autori ca Rawls – în primul rând – și de asemenea Dworkin, Gauthier sau Nozick. Sen numește această tradiție “instituționalism transcendențial”¹⁶⁰. El consideră că înțelegerea pe care această tradiție o oferă dreptății are două trăsături distinctive. Prima este că își concentrează atenția asupra dreptății perfecte (a celei “ideale”). Scopul e acela de a identifica care e natura a ceea ce este drept. A doua trăsătură este că, în căutarea perfecțiunii, autorii care lucrează în această tradiție se concentrează asupra instituțiilor drepte, nu asupra felului în care vor lua naștere societățile reale (proces în care intervin și alte variabile neinstituționale, precum comportamentul efectiv al oamenilor și interacțiunile lor sociale). Abordarea aceasta are un caracter contractualist: ca

¹⁶⁰ Termenul “transcendențial” folosit de Sen nu pare foarte potrivit, mai ales dacă vrem să fie legat de concepția lui Kant. Dar, cum această chestiune nu e relevantă aici, o voi lăsa deoparte.

alternativă la haosul care altminteri ar caracteriza societatea, contractul privește în primul rând alegerea instituțiilor ideale.

A doua tradiție de a gândi asupra dreptății este comparativă: ea se originează de asemenea în luminismul secolului al XVIII-lea și are ca reprezentanți autori precum A. Smith, marchizul de Condorcet, J. Bentham, M. Wollstonecraft, K. Marx și J. St. Mill. Ce îi unește pe toți aceștia nu e o anumită concepție asupra dreptății, ci faptul că au în mod direct în vedere comparații între diferite societăți reale sau care pot să se nască, ori între stări diferite ale unei anumite societăți, că adesea ei încercă să afle căile prin care nedreptățile din lumea reală pot fi înlăturate sau ce puțin reduse. Pentru abordările din această tradiție conceptul central nu e cel al societății ideale, ci o relație de forma “mai drept decât” sau “mai puțin drept decât”.

Provocarea radicală pe care o aduce Sen în peisajul actual al teoriilor dreptății este critica abordării transcendente. El are două argumente principale în acest sens: pe de o parte, abordarea transcendentală nu este necesară pentru a înțelege nici nedreptățile din lumea actuală, nici căile prin care ele pot fi atacate; pe de altă parte, ea nu e nici suficientă în acest scop.

Să începem cu primul argument. Problema nu constă, zice Sen, în a compara o societate reală cu cea ideală; căci informația pe care o obținem nu este de mare folos. Problema este dacă apelul la societatea ideală ne ajută să comparăm două societăți oarecare S_1 și S_2 . Dacă unui om obișnuit îi cerem să spună care munte este mai înalt – Peleaga din Retezat sau Vârful Omu din Bucegi, el va judeca simplu. Va

căuta pe internet cât de înalt e fiecare dintre ele. Va afla că primul are 2508 metri, iar al doilea 2514 – și va conchide că Vârful Omu e mai înalt¹⁶¹. Însă dacă această persoană ar fi făcut apel la abordarea transcendențială, ar fi trebuit să judece cu totul altfel. Anume, mai întâi ar fi trebuit să se informeze care este cel mai înalt vârf muntos din România. Ar fi descoperit că e vorba de Vârful Moldoveanu din Munții Făgăraș, care are 2544 metri. Mai departe, nu ar fi comparat direct înălțimile Vârfului Peleaga și Vârfului Omu, ci ar fi procedat prin raportare la înălțimea Vârfului Moldoveanu. Anume, ar fi măsurat distanța în metri dintre înălțimea acestuia și înălțimile celorlalte două vârfuri, pentru a determina care dintre ele mai aproape de înălțimea Vârfului Moldoveanu. Și avem: în cazul Vârfului Peleaga diferența e de $2544 - 2508 = 36$ metri; în cazul Vârfului Omu diferența e de $2544 - 2514 = 30$ metri. Ca urmare, fiindcă diferența e mai mică în al doilea caz, decurge că Vârful Omu e mai înalt decât Vârful Peleaga.

Procedura aceasta e cel puțin stranie. Dar analogul ei pare să fie presupus de către abordarea transcendențială, care admite că rolul pe care îl joacă societatea ideală este de neocolit. Or, arată Sen (2009, pp. 101 – 103), nu există nicio rațiune pentru a susține că atunci când comparăm două societăți e necesar să ne raportăm la o a treia, cea ideală. Nu avem nevoie de un standard pentru a spune că o societate este

¹⁶¹ Vezi

https://ro.wikipedia.org/wiki/Lista_v%C3%A2rfurilor_muntoase_din_Rom%C3%A2nia_dup%C4%83_%C3%AEn%C4%83l%C8%9Bime#V%C3%A2rfuri_de_peste_2.500_metri, accesat pe 15.05.2018.

“mai dreaptă” sau “mai puțin dreaptă” decât o alta; e destul să le comparăm între ele.

Există și o altă linie de argumentare împotriva unei relații comparative între două alternative care presupune apelul la o a treia alternativă, care deci cere să avem ceva de genul: S_1 e mai dreaptă decât S_2 în raport cu U . Sen o indică doar implicit, prin aceea că face mereu apel la unele rezultate din așa-numita teorie a alegerii sociale (în care, alături de K. Arrow, întemeietorul acesteia, Sen însuși a avut contribuții remarcabile). E vorba de faptul că dacă apelăm în compararea a două alternative la o a treia e posibil să se încalce una dintre axiomele importante ale lui Arrow, aceea a “independenței de alternativele irelevante”. Dacă aceasta e încălcată, pot apărea consecințe cel puțin ciudate. De exemplu, ordinea dintre două alternative se poate schimba fie și numai pentru că o alta își modifică unele dintre caracteristici, fără însă ca cele două să se modifice în vreun fel¹⁶².

Dacă așa stau lucrurile, atunci susținerea lui Sen nu este doar că o comparație între două alternative nu depinde de existența în fundal a unei situații ideale. Cred că Sen spune de fapt ceva mai mult: nu numai că lucrurile în fapt stau într-un anumit fel, dar și că nu putem proceda ținând seamă de un ideal de fundal. Căci dacă am face astfel, am cădea în

¹⁶² Ne putem da seama de caracterul aberant al acestor situații dacă ne gândim la licitațiile pentru diverse achiziții publice. Să presupunem că într-un anumit caz există două oferte, iar între ele una e mai bună și are toate șansele să fie aleasă. Dar să presupunem că apare o a treia ofertă. Or, dacă proprietatea independenței de alternativele irelevante nu e satisfăcută, atunci numai din acest motiv se poate întâmpla ca ordinea dintre primele două oferte să se schimbe: se poate ajunge să fie aleasă oferta inițial mai slabă.

capcanele unor agregări inacceptabile; nu avem nicio garanție că nu ar interveni paradoxurile care vin din încălcarea condiției lui Arrow a independenței de alternativele irelevante.

Pe de altă parte, abordarea transcendențială, argumentează Sen, nu e nici suficientă. Să presupunem că am identificat starea ideală. Evident, atunci știm că toate celelalte stări sunt mai proaste. În exemplul dat mai devreme, dacă știm că Vârful Moldoveanu din Făgăraș e cel mai înalt din țară, vom ști că toate celelalte vârfuri sunt mai puțin înalte. Prima problemă care apare cu această abordare e următoarea: când comparăm două societăți S_1 și S_2 ne mutăm spre o relație ternară și utilizăm o anumită măsurare a distanței față de starea ideală. Avem ceva de felul: dată fiind U , S_1 e mai dreaptă (sau mai puțin dreaptă) decât S_2 . În exemplul cu vârfurile de munți lucrurile par simple¹⁶³, fiindcă apelăm la o măsură clară – înălțimea în metri. În general însă ar trebui să definim o măsură a distanței dintre o societate oarecare și U – și apoi să conchidem că o societate e mai dreaptă decât o alta dacă e mai apropiată de U . Însă e foarte greu de construit o asemenea măsură. Mai mult, arată Sen, situația e de multe ori de forma următoare: atunci când spunem că S_1 e mai puțin dreaptă decât U și apoi că S_2 e mai

¹⁶³ Subliniez că exemplele pe care le-am avut aici în vedere sunt foarte simple. Există însă proceduri mai sofisticate care admit că în compararea a două alternative trebuie să facem apel la o a treia (care poate fi, să zicem, un *status quo* sau o stare ideală). Un exemplu este strategia regretului, pe care am menționat-o deja în capitolul I, folosită de pildă de D. Gauthier (1986) pentru a dezvolta teoria sa a dreptății ca avantaj reciproc.

puțin dreaptă decât U e posibil să facem apel la măsuri diferite și prin urmare să construim ierarhii diferite, care nu pot fi puse împreună. Dar și dacă am avea în vedere aceeași relație de ordine, nimic nu garantează ca aceasta va fi și completă (precum și tranzitivă). Or, dacă așa ceva nu se întâmplă, apelul la U nu e suficient pentru a reconstrui întreaga bogăție a raporturilor de ordine cu care ne întâlnim dacă de la început luăm ca dată o relație de felul S_1 este mai dreaptă decât S_2 .

Să ne întoarcem acum la distincția pe care am făcut-o în secțiunile anterioare între abordarea structurală și cea liniară a idealizării. Spuneam mai devreme că formularea pe care o dă Sen celor două tradiții deșteaptă cu ușurință analogia cu aceasta. Există totuși diferențe esențiale între cele două distincții. Mai întâi, în cazul distincției dintre cele două tipuri de idealizări nu am avut în vedere o abordare atât de generală ca a lui Sen care să privească două tipuri de teorii ale dreptății: m-am raportat doar la teoriile care, idealizând, transformă o trăsătură proprie indivizilor din societate într-una a situației ideale și, pe de altă parte, la teoriile care, idealizând, procedează într-un mod liniar. Ca urmare, distincția propusă e mai puțin generală decât cea a lui Sen între două tradiții. Dar, în al doilea rând, făcând apel la cele două tipuri de idealizare am indicat un temei al distincției între două tipuri de teorii ale dreptății; aceasta în timp ce Sen nu face decât să constate că, în descendență iluministă, există două tradiții care analitic se dovedesc a fi foarte diferite.

b) Ce stare de lucruri (sau societate) luăm ca standard?

Sen ne persuadează să acceptăm că apelul la lumea ideală nu e nici necesar și nici suficient. Nu avem motive întemeiate pentru a o lua ca un standard în raport cu care să judecăm lumile (sau societățile) reale. Trebuie să ne rezumăm la a compara pe S_1 cu S_2 și pe baza acestei comparații să spunem care dintre ele este mai dreaptă sau mai puțin dreaptă.

În acest loc cred că e binevenită o clarificare. În critica lui Sen sunt puse împreună două lucruri foarte diferite. Primul este acela că atunci când comparăm două societăți sau două stări ale unei societăți date (una dintre acestea poate fi uneori cea actuală) nu trebuie să ne raportăm la o stare standard. Al doilea este că acest standard trebuie să fie exact U : o lume a dreptății perfecte. Or, cele două susțineri pot fi separate. Putem să admitem că o comparație între diverse societăți sau două stări ale unei societăți face în continuare apel la un standard, dar că acesta nu e neapărat U . Desigur, critica lui Sen poate fi luată ca una foarte tare, care distruge orice încercare de a produce o relație comparativă triadică de forma: în raport cu starea standard S , S_1 e mai dreaptă decât S_2 . (Argumentul care face apel la proprietatea independenței de alternativele irelevante ne duce direct spre această concluzie.)

Totuși, să încercăm să vedem dacă nu poate fi susținută o abordare mai slabă decât cea transcendentală: aceea de a respinge susținerea că dacă luăm o stare ca standard, atunci aceasta trebuie să fie cea (pozitiv) ideală, dar

a admite că o altă stare ar putea în unele cazuri să joace rolul standardului. În acest paragraf și în următorul mă voi opri asupra acestei sugestii. Desigur, două alte stări decât cea (pozitiv) ideală ar putea să joace un rol special. E vorba, mai întâi, de o stare ideală, dar într-un sens negativ. Ea nu ne indică cum ar arăta o societate perfect dreaptă; dimpotrivă, ea constată care sunt nedreptățile din societate. În forma prevalentă, această abordare constă în imaginarea unei situații în care sunt pedepsiți toți ei care au comis nedreptăți. Nu e greu să identificăm aici această stare cu infernul sau iadul.

Cea de-a doua stare care e un candidat pentru a fi tratată ca standard e cea reală, efectivă. Chiar Sen are în mai multe locuri formulări care sugerează un rol special jucat de aceasta. De pildă, atunci când el scrie că “o teorie a dreptății care poate servi ca temelie a unui argumentări practice trebuie să includă moduri de a judeca în ce fel se poate reduce nedreptatea și promova dreptatea” (2009, p. ix), este presupusă o stare de referință. Dar aceasta nu este starea ideală, ci tocmai cea reală: de la ea trebuie să plecăm pentru acționa în scopul dorit. În situațiile reale, arată Sen, tocmai așa procedăm: plecăm de la starea reală a societății și încercăm să imaginăm și eventual să acționăm pentru a o schimba¹⁶⁴. În aceeași direcție argumentează și Appiah:

¹⁶⁴ O consecință interesantă a acestei abordări este următoarea: ideea unei societăți perfecte, ideale, ar putea fi totuși recuperată, ba chiar într-un sens foarte puternic: anume, ea este accesibilă din starea actuală. Societatea comunistă, preconizată de Marx, este de atins, prin revoluție – iar revoluția condusă de Lenin exact acest lucru a încercat să îl realizeze. Formulată altfel, societatea perfectă este realizabilă

adesea, consider eu, ar fi cel mai bine să pornim cu ceea ce suntem cel mai bine echipați pentru a porni, anume cu judecarea comparativă că o opțiune e mai bună decât o alta, iar nu cu o imagine a ceea ce ar fi bun la modul absolut. (Appiah: 2017, p. 168)

c) Între rai și iad

Probabil că una dintre cele mai profunde implicații ale luminismului este ideea că ceea ce ne ghidează în gândire și în acțiune este perspectiva unei lumi mai bune, mai drepte. Când vorbim de o lume ideală presupunem că ea este ideal bună, nu că e în mod ideal nedreaptă. Metaforic vorbind, ne uităm nu la felul în care arată iadul, ci la cel în care arată raiul. Iadul nu are consistență, substanță; doar raiul ne oferă principiile gândirii și comportamentului nostru. Condorcet – ce alt autor ar putea fi mai reprezentativ pentru această perspectivă?! – vedea chiar în Roma papală momentul în care s-a produs orientarea către rai: ea “a identificat raiul ca punctul în care să se fixeze pârghia cu care să poată fi mișcată lumea” (1795, p. 152). A judeca ceea ce este drept presupune acum să ne raportăm la standardul ideal: raiul (sau paradisul).

printr-un număr finit de pași, nu e doar o limită a unui proces de idealizare. În acest fel argumentează, de exemplu, D. Gusti: “în afară de aceia care caută societatea perfectă undeva, afară de acești romantici utopiști care o caută în afara ei, în niște plăsmuii poetice fantastice, imaginare, Karl Marx spune că această societate perfectă se găsește în realitate; societatea perfectă se găsește înlăuntrul acestei societăți” (Gusti 1932, p. 18). Vezi și secțiunea IV5 pentru această chestiune.

Dincolo de haina teologică, pentru Condorcet această perspectivă luministă a unei lumi mai bune e identificată în societate în ideea unui progres general al spiritului uman. El caracterizează întreaga istorie a umanității, în toate cele zece epoci pe care le distinge el, și cu atât mai mult viitorul acesteia, în acest spirit:

Rămâne să ne mai formăm doar un ... tablou – cel al speranțelor noastre, sau al progresului rezervat generațiilor viitoare, pe care caracterul constant al legilor naturii pare să îl asigure umanității. Iar aici e necesar să arăt prin ce pași acest progres, care în prezent poate apare himeric, va ajunge treptat posibil, ba chiar ușor; cum adevărul, în ciuda succesului temporar al prejudecăților și al sprijinului pe care acestea îl primesc dată fiind coruperea guvernărilor și a popoarelor, va ajunge obligatoriu ca în cele din urmă să aibă un triumf durabil; prin ce legături natura a unit în mod indisolubil avansul cunoașterii cu progresul libertății, virtuții și respectului pentru drepturile naturale ale omului; cum aceste binecuvântări, singurele reale, deși atât de des sunt luate separat încât sunt considerate incompatibile, trebuie în mod necesar să se combine și să devină inseparabile – în acel moment în care cunoașterea va fi ajuns la un vârf deodată într-un număr mare de națiuni, când va fi pătruns în întregime un mare popor, a cărui limbă va deveni universală și ale cărui relații comerciale vor cuprinde întreg globul. Odată ce această uniune se va fi realizat în întreaga clasă a membrilor luminați ai omenirii, aceștia se vor considera prieteni ai umanității, care împreună se ocupă cu accelerarea perfecționării și fericirii. (Condorcet: 1795, pp. 14 – 15)

Dar în alte epoci înțelegerea dominantă a fost cu totul alta. De exemplu, în Evul Mediu european. Dacă iarăși ne

gândim la forma teologică a gândului, în minte ne va apărea cu siguranță imediat portretul infernului¹⁶⁵ și paradisului din *Divina comedie* a lui Dante.

În celebra sa scrisoare către Can Grande, Dante distinge între două sensuri în care poate fi citită marea sa operă: un sens literal și unul alegoric. Potrivit primei citiri, opera tratează pur și simplu “starea sufletelor după moarte”; dar potrivit citirii alegorice, subiectul operei este omul care, prin exercițiul libertății și al alegerilor sale, ajunge să îi poată fi administrată dreptatea care recompensează sau dimpotrivă care pedepsește (*apud* Singleton: 2004, p. 14). Iadul (infernul) nu este ceva doar eteric, ci dimpotrivă este cât se poate de real, concret și, cum știm, cu o geografie bine determinată, la fel ca și raiul (paradisul). Poarta infernului spune ea însăși: “Justiția mișcă pe-al meu Părinte; / puterea cea divină m-a durat, / iubirea primă și suprema minte. / Când eu n-am fost, nimic n-a fost creat, / ci veșnic tot și-n veci voi fi durată, să lase-orice speranță cine-a-ntrat”¹⁶⁶. (Dante: 2000; *Infernul*, III, 4 – 9, p. 79). Infernul este veșnic și incoruptibil. Mai mult, pe una din porțile lui sunt scrise cuvintele: putere, iubire și minte. Or, acestea definesc Sfânta Treime: Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Ca urmare,

¹⁶⁵ Strict vorbind, într-un anumit sens iadul e o lume ideală în sens pozitiv: căci în el fiecare a primit pedeapsa care i se cuvine. Iadul nu e deci o lume nedreaptă, ci dimpotrivă una în care orice nedreptate pe care cineva a făcut-o este (corect) sancționată. Dar aici am în vedere altceva. Iadul e o lume în care nu dorim să ajungem – e cea mai repulsivă lume ai cărei locuitori s-ar întâmpla să fim. În acest sens ea este lumea ideală cu semnul minus – în contrast cu raiul, care e lumea ideală cu semnul plus.

¹⁶⁶ Traducerea lui G. Coșbuc.

infernul apare ca un atribut al lui Dumnezeu treimic. Iar aici idealul justiției (dreptății) are un rol esențial.

Nici în *Țiganiada* lui Budai-Deleanu starea ideal pozitivă nu are un statut cu totul privilegiat. În cântul IX al poemului un personaj pitoresc, Parpanghel, povestește pe larg călătoria lui pe târâmurii “cine mai știe pă unde”, de la “o văloaie foarte mare” – Gheena – până la rai, peste nouă vămi și nouă punți, acolo unde “zodiile răsar”. Călătoria aceasta nu este fără rost: el ajunge în acele locuri anume ca să vadă cu proprii ochi și apoi să spună ce a văzut la “țiganele gloate” (IX: 69). Frapează însă contrastul dintre descrierea pe care o face Parpanghel iadului și cea pe care o face raiului. Cel din urmă este descris într-un mod foarte general, plin de oferte de bunuri care în lumea reală sunt în mare lipsă. De pildă:

Râuri dă lapte dulce pă vale
Curg acolo și dă unt păraie,
Țârmuri-s dă mămligă moale,
Dă pogăci, dă pite și mălaie!...
O, ce sântă și bună tocmeală!
Mânci cât vrei și bei făr' osteneală. (IX: 112)

Locuitorii raiului sunt aproape invizibili. În descrierea raiului sunt indicate nu atât recompensele individuale, cât unele universale, abstracte: căci a fi în rai e deja cea mai mare recompensă. (Într-un loc (IX: 106) se spune totuși că raiul se împarte sufletelor moarte “după vrednicii”.) În schimb, Parpanghel descrie în detaliu pedepsele și caznele la care sunt supuși membrii fiecărui grup de locuitori ai iadului. Sunt descrise (IX: 85 – 87) nu numai pedepsele pentru fapte interzise de lege (comise de judecătorii strâmbi și corupți), ci

și cele pentru fapte interzise de morală (comise de exemplu de femeile adulterine) sau doar pentru neîndeplinirea unor obligații imperfecte (pentru cei care nu ajută nevoiașii). Mai mult, e indicată o regulă prin care aceste pedepse sunt diferențiate: ele sunt proporționale cu păcatele din această lume, altfel zis sunt “după măsură” (IX: 77). Când judecăm starea reală, apelăm la un standard, dar acesta este starea ideal rea: iadul, iar nu raiul.

Dar linia de argumentare care înceacă să vadă un statut special în starea ideal negativă e puțin ofertantă astăzi. Mult mai interesantă apare adesea explorarea celui alt candidat la un statut special: starea reală sau efectivă și, în mod corespunzător, societatea reală. Acest statut al ei se ivește odată ce observăm că, în viața reală, nu plecăm de la starea reală și, prin idealizare, ne îndreptăm spre o stare ideală în sens pozitiv; ci ne concentrăm pe starea reală și încercăm să vedem cum s-a ajuns la ea de la stări mai puțin drepte. Iar în acest șir introducem apoi căi prin care starea reală ar putea fi la rândul ei făcută mai dreaptă. Iată cum argumentează Appiah în acest sens:

Istoria învățării noastre morale colective nu pornește de la acceptarea tot mai mare a unui tablou al unei societăți ideale. Ea pornește cu respingerea unei practici sau structuri actuale, pe care ajungem să o vedem ca greșită. Înveți să fii în favoarea egalității odată ce notezi ce e greșit cu tratamentul neegal pentru negri sau pentru femei, sau pentru membrii clasei muncitoare ori ai castelor inferioare. (Appiah: 2017, p. 168)

Așadar, sensul pe care îl avem în minte e cel care nu se îndreaptă către realizarea unei dreptăți mai mari, ci către înlăturarea nedreptăților trecute sau prezente. Or, dacă așa stau lucrurile, ideea unei dreptăți perfecte nu are un loc central; mai degrabă centrală este înțelegerea comparativă a nedreptăților. Ideea aceasta a fost exemplar formulată acum aproape 150 de ani în urmă de F. Engels în cunoscuta lui carte *Anti-Dühring*¹⁶⁷. Iată cum argumentează acesta:

Ideea că egalitatea este expresia dreptății, principiul orânduirii politice și sociale perfecte, s-a născut în mod istoric. În comunitățile primitive ea nu exista, sau exista numai într-o măsură foarte redusă, pentru membrul cu drepturi depline al comunității și era însoțită de sclavie. La fel în democrația antică. Egalitatea tuturor oamenilor, greci, romani și barbari, liberi și sclavi, băștinași și străini, cetățeni și cei care se bucurau de protecția statului etc., era nu numai ceva nebunesc, ci de-a dreptul criminal pentru mintea omului din antichitate, iar primele ei mlădițe în creștinism au fost consecvent prigonite. ...

Teza despre egalitate declară însă că nu trebuie să existe privilegii, prin urmare ea este în esență negativă și

¹⁶⁷ Să ne amintim că Sen îl poziționa clar pe Marx în tradiția comparativistă. Engels formulează explicit această idee: o trăsătură esențială a socialismului marxist ("științific") este aceea că nu procedează prin formularea unui ideal absolut, în raport cu care este evaluată societatea reală. Sarcina acestui fel de socialism nu mai constă în a elabora "un sistem cât mai perfect al societății", ci de a cerceta aplicat conflictele sociale reale, felul în care ele au apărut și mijloacele prin care pot fi rezolvate (Engels 1964a, 214 – 215).

În acest sens, critica abordărilor socialiste pe care o face Hayek (1991, p. 25) și care se bazează pe ideea că gânditorii socialiști încercau să producă un plan pozitiv de a realiza idealul lor de societate pare greșit îndreptată în măsura în care se adresează și marxiștilor.

condamnă toată istoria de pînă acum. ... Egalitatea există numai în opoziție cu inegalitatea, dreptatea în opoziție cu nedreptatea; egalitatea și dreptatea mai poartă, așadar, pecetea contradicției dintre ele și istoria anterioară, adică pecetea vechii societăți însăși (Engels: 1964b, pp. 618 – 619)

Ideea că valorile care ghidează compararea diferitelor stări au caracter istoric duce la tratarea acestora ca negative: ele nu propun un ideal pozitiv, ci se concentrează pe eliminarea stărilor nedrepte sau egale, trecute sau prezente. Nu presupun și nu vizează standardul unei societăți drepte sau egale, ci compararea diverselor societăți în funcție de felul în care au reușit să înlăture nedreptăți și inegalități.

În acest cadru starea reală a societății are într-adevăr o poziție specială în felul în care cineva încearcă să teoretizeze dreptatea. O consecință cred că este aceea că astfel abordarea comparativă apare ca primară, cu o întâietate logică: ne raportăm la locul în care am ajuns ca societate în eliminarea nedreptății și inegalității, comparându-l cu istoria anterioară și, plecând de aici, încercăm să mergem mai departe¹⁶⁸.

Analizele din ultimele două paragrafe au adus în față argumente care cred că sunt proaspete în susținerea abordării comparativiste față de cea pe care Sen o numea transcendențială. În secțiunea următoare voi introduce încă un astfel de argument. El se bazează pe o înțelegere diferită de cele avute pînă acum în vedere a stării ideale. Voi

¹⁶⁸ Aici nu presupun că mersul mai departe e unul în pași mărunți; e loc și pentru o înțelegere mai “revoluționară” a acestor schimbări dorite.

argumenta că nu trebuie să ne lansăm în susțineri care ne angajează ontic (mai mult sau mai puțin tare) față de stările ideale; că atunci când dorim să elaborăm o teorie a dreptății mișcarea prin care tindem să reificăm ideea unei societăți perfect drepte este nejustificată; că o interpretare metodologică a acestei idei este acceptabilă și suficientă pentru a evalua societățile reale sau cele pe care le dorim realizate.

4. Statutul metodologic al stărilor ideale

Abordarea care presupune că fără a face apel la un standard nu putem judeca o situație concretă este extrem de adânc înrădăcinată în modul nostru de a gândi – sau cel puțin în modul în care presupunem că gândim. De aceea tindem să respingem imediat înțelegeri alternative. Or, acestea există. Aici m-am referit la cea care se bazează pe strategii liniare de idealizare și, ca exemplificare, la abordarea lui A. Sen¹⁶⁹. Și putem, desigur, să încercăm să găsim și alte încercări de același fel.

În acest paragraf voi prezenta o astfel de abordare care vine din domeniul filosofiei științei. Voi argumenta că analogia dintre starea ideală (din, de exemplu, teoriile filosofice ale dreptății) și condițiile care sunt presupuse pentru ca legile științei să funcționeze este remarcabilă. Voi discuta unele dintre criticile făcute pozițiilor comune în ce

¹⁶⁹ Nu m-am raportat explicit și la poziția filosofică – pe care am numit-o anaxagorică – pe care am dezvoltat-o pe larg în cartea mea Miroiu (2017a), care propune și ea o înțelegere alternativă, fără apel la un standard de tip “universal” al modului în care conceptualizăm lumea.

privește aceste legi; mă voi opri cu simpatie asupra celor expuse în Giere¹⁷⁰ (1999). Apoi voi sugera că – analog modului în care sunt înțelese într-o astfel de perspectivă legile științei – și starea ideală poate fi într-un sens admisă în continuare: dar nu angajându-ne ontologic în privința ei, ci mai curând folosind-o ca principiu de generare și de comparare a diferitelor stări posibile.

a) Legi și principii

În cele mai multe dintre abordările din filosofia științei se admite că, în cadrul teoriilor științifice, un rol central îl au legile. Ce sunt acestea? Foster (2004, pp. 37 – 37) distinge între trei sensuri, legate între ele, în care este de obicei utilizat termenul “lege”. Mai întâi, termenul este folosit pentru a referi la susțineri făcute de oamenii de știință atunci când caracterizează felul în care se petrec lucrurile în lume. Să reluăm exemplul primei legi a lui Newton: ea spune că, dacă asupra unui corp nu acționează nicio forță, acesta fie va rămâne în repaos, fie – dacă era în mișcare – va continua să se miște, anume rectiliniu și uniform. În acest prim sens, legile apar nu ca ceva în lume, ci ca artefacte omenești, ca părți ale felului în care noi teoretizăm lumea. Într-un al doilea sens termenul “lege” nu mai referă la susțineri științifice, ci la regularitățile pe care noi le găsim în natură; la regularitatea că, de exemplu, dacă nicio forță nu acționează asupra unui

¹⁷⁰ Deși nu voi insista asupra lor, se cuvine să notez că pozițiile filosofice dezvoltate în cărți precum Cartwright (1983; 1989), van Fraassen (1989), Mumford (2004; 2005) sau Foster (2004) includ de asemenea o respingere a imaginii comune asupra legilor științei.

corp aflat în repaos, atunci acesta va rămâne nemișcat. În acest al doilea sens, legile sunt independente de mintea noastră, sunt în lume (și ar putea, eventual, să fie descoperite la un moment dat). Există și un al treilea sens, mai tare, în care legile sunt înțelese ca aspecte ale lumii, independente de mintea umană: ele apar ca expresii ale necesității naturale, care într-un fel controlează lumea și ne asigură că în lume există regularități. Conform acestui al treilea sens în care folosim termenul “lege”, prima lege a lui Newton nu spune doar că e o regularitate ca un corp în repaos să rămână așa când asupra lui nu se exercită nicio forță, ci că acest lucru se întâmplă în mod necesar. În cele ce urmează mă voi opri asupra acestui ultim sens: legile sunt legi ale naturii și au un caracter universal și necesar. Ele, în plus, au în știință un rol explicativ: explică de ce au loc în lume regularitățile pe care le observăm.

Asumând acest al treilea sens în care folosim termenul “lege”, mulți filosofi contemporani iau ca dat – într-o manieră care, se argumentează, vine de la Kant – faptul că știința produce o cunoaștere a legilor naturii, iar problema constă în a vedea cum e posibilă o astfel de cunoaștere (Giere: 1999, p. 85). După Giere, această punere a problemei este greșită. Legile nu au în știință rolul care li se conferă.

Ideea de lege a naturii, susține Giere, se originează într-un context cultural specific: cel al apariției științei moderne în Vestul Europei în secolul al XVII-lea. Pentru autori ca Descartes și Newton legile naturii sunt prescripții date de Dumnezeu privind comportamentul naturii; de aceea, ele au un caracter obiectiv (adică: sunt independente de mintea și de acțiunea umană) și trebuie să fie adevărate și să

aibă un caracter necesar și universal. În timp, apelul la Dumnezeu a fost eliminat, dar noțiunea de lege a naturii a rămas. Dar, crede Giere, a venit deja momentul ca și aceasta să fie eliminată.

Motivul este că practica științifică pur și simplu nu presupune un rol important pentru “legile naturii”. Iar o analiză detaliată ne va arăta că aceste legi nu au niciuna dintre proprietățile pe care le asumăm în mod obișnuit: nu sunt nici universale și nici necesare, dar nici măcar adevărate¹⁷¹.

Pentru a ilustra aceste susțineri, Giere propune un experiment mintal. Să presupunem că pe la anul 1900 (deci înainte de apariția atât a teoriei relativității cât și a mecanicii cuantice) doream să analizăm modul în care funcționează legile mișcării ale lui Newton în combinație cu legea gravitației universale. Pentru aceasta trebuia să producem o situație ideală, fiindcă evident nu puteam găsi în univers două corpuri ale căror mișcări să satisfacă aceste legi¹⁷². Aici Giere

¹⁷¹ Scopul meu aici este unul restâns. Nu voi discuta istoria unor astfel de susțineri, care, după unii autori, îl au pe P. Duhem ca personaj principal.

¹⁷² O descriere remarcabilă a dificultăților pe care le întâlnește producerea unei astfel de idealizări e realizată de L. Blaga (2013). Cum se vede, el merge chiar mai departe de Giere, căci are în vedere inclusiv procesul de măsurare care este esențial unui astfel de experiment mintal. Blaga scrie „principiul perseverenței” pentru a se referi la cel al inerției:

N-avem decât să încercăm să producem pe cale experimentală o mișcare în sensul postulat de principiul perseverenței. Întru realizarea unui asemenea experiment direct probant, suntem nevoiți să imaginăm condiții care de care mai cu neputință. Experimentul ar trebui să fie de proporții cosmice și aranjat ca atare de un spirit demiurgic. O condiție prealabilă în vederea

face apel atât la o procedură liniară de idealizare, cât și la una structurală.

În ce privește prima procedură, trebuie făcute supoziții privind proprietățile celor două corpuri: ele trebuie să fie perfect sferice, căci altminteri s-ar clătina într-o parte sau alta; trebuie să nu aibă sarcină electrică, căci altminteri ar intra în joc forțele electrostatice etc. Procedura de idealizare structurală este și ea folosită: se pun anumite condiții asupra situației în care se găsesc cele două corpuri. Mai întâi, ele ar

realizării experimentului în chestiune ar fi ca Demiurg să desființeze printr-un act magic întregul univers, dar așa ca să rămână totuși în ființă spațiul și timpul, de asemenea și un *punct material* în mișcare de translație, în mișcare având o viteză determinată în momentul desființării universului. Se cere realizarea unui experiment fizical în vederea unei verificări „științifice”. Pentru atari operații, Demiurg va avea firește nevoie mai întâi de un corp absolut rigid, de o riglă infinită fixabilă în spațiu; în al doilea rand, el ar avea nevoie de un cronometru absolut și apoi, presupunand că punctul material nu emite lumină (căci numai așa acesta poate fi „punct” material), Demiurg ar mai avea nevoie și de lumină, pentru a ține sub observație punctul material în mișcare. În modul acesta, și numai astfel, se creează condițiile necesare unei observații experimentale care ar permite producerea fenomenului destinat să confirme în chip direct principiul perseverenței. Mișcarea punctului material va fi însă de acum influențată, dacă nu de materia universului anulat, atunci chiar de mijloacele materiale ale experimentului fizical, adică de riglă, de cronometru și de lumina pe care Demiurg o utilizează la observarea exactă a punctului material în mișcare. Un experiment fizical menit să verifice direct principiul perseverenței devine astfel chiar și teoretic *principal* imposibil. Un atare experiment rămâne principal imposibil chiar dacă am presupune că experimentatorul nu ar fi un om, ci un spirit demiurgic. (Blaga 2013, pp. 529 – 530)

trebui să se afle într-un “spațiu liber”: nu trebuie presupusă nicio atmosferă care să producă frecare¹⁷³. Apoi, situația trebuie să fie de asemenea natură încât fie asupra celor două corpuri nu se exercită nicio altă forță gravitațională (caz în care ar trebui ca universul să constea doar din cele două corpuri), fie ele se plasează într-un câmp gravitațional perfect uniform (spre deosebire de situațiile reale, în care avem o neomogenitate a distribuirii materiei în univers).

Dacă imaginea comună asupra legilor naturii ar fi cea corectă, atunci aceasă situație ideală ar trebui să ofere standardul în raport cu care să analizăm toate situațiile concrete. Cum pentru construcția ei se face apel la idealizări de tip structural, situația ideală nu este în rând cu situațiile concrete, reale. Dar ea reprezintă ghidul pentru a le înțelege pe acestea din urmă.

Giere e sceptic în privința posibilității de a trece de la situația ideală la cele reale. Metoda prin care s-ar putea face acest lucru ar fi următoarea (Hempel e unul dintre susținătorii ei proeminenți): cum legile naturii sunt universale, ele vor avea, de exemplu, forma: “Toate corpurile ...”. Dar cazurile concrete cuprind restricții specifice. De aceea, o astfel de lege ar urma să fie înțeleasă ca având forma:

¹⁷³ Această susținere pare să le contrazică pe cele făcute mai devreme, de exemplu la începutul acestui capitol, în care tratam situațiile în care era asumată o frecare tot mai redusă, ca expresii ale unei idealizări liniare. Or, acolo aveam în vedere un sistem format dintr-un corp și o podea pe care acesta aluneca. Frecarea tot mai mică privea o caracteristică a podelei. Aici avem ceva diferit: ceea ce studiem este un sistem format din două corpuri, în timp ce atmosfera în care ele se mișcă reprezintă o trăsătură a situației în care se găsesc cele două corpuri.

“Toate corpurile ..., sub clauza că”. Or, obiectează Giere, orice încercare de a da conținut clauzei o face trivială; ba mai mult, ea presupune că orice poate fi explicitat, lucru de care avem bune motive să ne îndoim.

De aceea, el propune să renunțăm la susținerea că în știință se face apel la susțineri universale și propune să acceptăm “generalizări restricționate”¹⁷⁴. Dar astfel ne mutăm dinspre studiul situațiilor ideale spre cel al unor cazuri specifice, descrise teoretic: anume, modelele teoriei respective.

În interpretarea mea, relația dintre ecuații și lume este *indirectă*. Nu trebuie să presupunem inițial niciun cuantificator universal și nicio semnificație empirică. ... ecuațiile pot fi folosite pentru a construi o vastă colecție de sisteme mecanice abstracte, de pildă un sistem format din două corpuri asupra căruia acționează numai atracția gravitațională. Numesc *model* un astfel de sistem abstract. (Giere: 1999, p. 92).

Aceste modele nu sunt părți ale lumii, ci constructe umane al căror scop este acela de a reprezenta anumite aspecte ale lumii. Ele presupun apelul la idealizări. Când de pildă producem un model care constă din două corpuri asupra căruia acționează numai atracția gravitațională nu plecăm de la un număr de legi abstracte și de la universul întreg din care abstragem toate celelalte corpuri, ci pur și

¹⁷⁴ De fapt, expresia propusă de Giere e indecvată, fiindcă el nu folosește cuantificatori restrânși, ci o conjuncție de enunțuri care descriu fiecare situație în parte și care e astfel pregătită conceptual pentru a fi modelată folosind resursele teoretice la pe care le avem la dispoziție.

simplicul sistemul abstract este construit. Modelele sunt legate între ele prin lanțuri de abstractizări și idealizări¹⁷⁵. Aceste lanțuri nu au o direcție precisă și unică de construire, ci creează rețele diferite.

Accentuez aici asupra unui aspect crucial: în construcția acestor modele se face apel la ecuațiile teoriei respective, la raporturile structurale pe care ea le identifică între trăsăturile entităților studiate. “Aceste ecuații par să capteze ceva fundamental în legătură cu structura lumii” (p. 94). Cum putem da seamă de acest lucru? O primă strategie e aceea de a susține că ecuațiile descriu legi ale naturii; că acestea se aplică lumii întotdeauna și în mod necesar, independent de faptul că noi le cunoaștem sau nu. Există o stare ideală a universului, în care ele sunt adevărate, iar aplicațiile concrete se fac luând această stare ca standard. Voi zice că această strategie este ontologică, fiindcă ea ne cere să fim angajați ontologic față de existența stării ideale.

A doua strategie descrisă de Giere e următoarea. El pleacă de la faptul că în secolul al XVII-lea unii autori făceau o distincție între legi și principii; în fond, titlul cărții monumentale a lui Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) se traduce ca: *Principiile matematice ale filosofiei naturale*. Giere propune să deosebim între legi

¹⁷⁵ Nu e aici locul pentru a discuta mai pe larg critica pe care o face Giere neglijării studiului structurii familiilor de modele ale unei teorii de către susținătorii abordării semantice, bazate pe modele, a teoriilor științifice (p. 117). Doar abordarea Sneed-Stegmüller-Moulines este o excepție, notează Giere, prin atenția acordată așa-numitelor “constrângeri” teoretice.

și principii în felul următor (independent de înțelesul pe care acești termeni îi aveau acum trei sute și ceva de ani):

Principiile, sugerez eu, trebuie să fie înțelese ca reguli elaborate de oameni pentru a fi folosite în construirea de modele care reprezintă aspecte specifice ale lumii naturale. Astfel, principiile lui Newton ale mecanicii vor fi înțelese ca reguli de construire a modelelor care reprezintă sisteme mecanice, de la comete la pendule. ... Ce învățăm nu sunt adevăruri generale despre relația dintre masă, forță și accelerație, ci că mișcările unei varietăți uriașe de sisteme din lumea reală pot fi reprezentate cu succes de modele construite potrivit principiilor mișcării ale lui Newton. Aici “reprezentarea de succes” nu implică o adecvare exactă, ci cel mult o adecvare în limitele a ceea ce poate fi detectat cu ajutorul tehnicilor experimentale existente. Faptul că atât de multe tipuri de sisteme fizice pot fi astfel reprezentate e de ajuns pentru a justifica înalta considerație de care s-au bucurat aceste principii vreme de trei sute de ani. Nu avem niciun fel de cerință de a le interpreta ca legi universale date de Dumnezeu. (Giere: 1999, pp. 94 – 95)

Această a doua strategie este metodologică: ea nu cere să gândim stări ideale ale lumii, în raport cu care apoi să cercetăm sistemele reale; mai degrabă, ea ne solicită să facem apel la reguli pentru a reprezenta cât putem de adecvat sistemele reale¹⁷⁶. Ceea ce ar decurge este că legile nu sunt nici

¹⁷⁶ Merită fie și să amintim pe scurt faptul că Hayek înțelege teoriile din științele sociale ca având drept componente centrale tehnici de a raționa: “Teoriile din științele sociale nu constau în «legi» în sensul unor reguli empirice asupra comportamentului unor obiecte definite în termeni fizici. Tot ceea ce teoriile din științele sociale încearcă este să furnizeze o tehnică de a raționa care să ne ajute să legăm între ele fapte

necesare și nici suficiente pentru a înțelege practica științifică.

b) Stările ideale ca reguli de evaluare

Abordarea lui Giere, care se apleacă asupra științei naturale, cred că se poate ușor translata către discuțiile pe care le-am avut în vedere mai devreme din domeniul disciplinelor social-politice și, în particular, către cele care vizează teoriile dreptății. Când încercăm să lăsăm deoparte legile ca susțineri cu caracter universal despre lume și ne concentrăm, cu aparatul conceptual al teoriei presupuse, asupra unor reprezentări speciale, particulare ale lumii – asupra unor modele¹⁷⁷ – devine centrală relația comparativă dintre aceste modele: cât de adecvate sunt ele pentru a da seamă de sistemele reale. Comparatia nu este pe o singură dimensiune; dimpotrivă, e întotdeauna posibil să avem mai multe criterii de evaluare a modelelor construite.

Giere, am văzut, respinge acele interpretări ale situației care solicită un angajament ontologic¹⁷⁸ față de modelele ideale. Practica științifică nu constă în producerea unor astfel de modele, care apoi să funcționeze ca standarde

individuale, dar care , precum logica sau matematica, nu este despre fapte” (Hayek 2014, p. 90).

¹⁷⁷ În acest cadru (al abordării semantice a teoriilor) o teorie științifică e identificabilă cu o clasă (de familii) de astfel de modele.

¹⁷⁸ Folosesc expresia “angajament ontologic” în sensul lui Quine: “O teorie este angajată față de acele și numai acele entități la care variabilele legate ale teorie trebuie să fie capabile să refere astfel încât afirmațiile făcute în cadrul teoriei să fie adevărate” (Quine 1961, pp. 13 – 14).

de evaluare a celorlalte. În interpretarea lui metodologică, locul acestor produse ideale e luat de regulile de construire a modelelor particulare¹⁷⁹.

Dacă translatăm argumentele lui Giere către exemplul pe care n-am concentrat în acest capitol, al teoriei dreptății, atunci primul lucru pe care îl constatăm este că nu avem rațiuni să postulăm o stare (și o societate) perfect dreaptă, deci să ne angajăm ontologic față de o astfel de entitate. Căci cerințele privind o societate mai dreaptă pot fi gândite ca reguli de construire a unor stări mai mult sau și mai mult drepte. Să ne amintim de felul în care am descris mecanismul idealizării liniare la începutul capitolului III. Ziceam, de pildă, că într-o societate mai dreaptă instituțiile sociale vor trebui astfel construite încât să nu îi favorizeze pe cei care aparțin unui anumit grup din societate (precum membrii “aristocrației” sau ai unei clase privilegiate). Or, această cerință poate fi înțeleasă ca o regulă de a produce idealizări admisibile. Funcționarea ei este directă, fără un neneesar ocol pe la o stare ideal dreaptă.

¹⁷⁹ O altă ilustrare a iluziei idealului e oferită de Polanyi (2002); vezi și Aligică, Tarko (2012). Reflecțiile de mai jos se aplică, după Polanyi, științei, dar și artei, religiei sau științei dreptului, care toate pot fi considerate ca activități omenești călăuzite de un ideal (în cazul științei, de exemplu, acesta este de mulți considerat ca fiind “adevărul obiectiv”). Știința este o activitate omenească cu mult succes; dar succesul ei e datorat, consideră Polanyi, faptului că un ideal abstract – “adevărul obiectiv” – e căutat de cercetători în mod liber, fiecare în felul său încercând să îl atingă, nicidecum pentru că ar exista o autoritate centrală care să încerce să reglementeze activitatea acestora. În acest fel, idealul nu este ceva stabilit de dinainte, construit în mod deliberat, ci e mai curând un instrument care ghidează activitatea cercetătorilor.

Interpretarea metodologică a stărilor ideale constă exact în respingerea înțelegerii rolului lor ca un standard abstract¹⁸⁰, care însă are pretenția să ghideze alegerile noastre particulare, în cazuri concrete. Ea susține altceva: cerința de a produce reguli tot mai aplicate, sensibile la context, care au ca obiect alegerea între diferite stări posibile (alegerea acelei stări care e mai dreaptă). Interpretarea cere să renunțăm la a postula entități noi, de o natură diferită de a celorlalte (iar adesea, aceste entități sunt imposibil de găsit în lume, precum un univers în care să fie adevărate legile lui Newton sau o societate perfect dreaptă). Mai degrabă, ni se cere să încercăm să construim o societate mai dreaptă, potrivit unor principii pe care le acceptăm.

5. Despre ceea ce e fezabil

Când susținem o abordare comparativă sunt obligatorii clarificări în două privințe: în ce constau tipurile de stări actuale sau posibile pe care le luăm în considerare, precum și relațiile dintre ele. În diverse locuri am adus în discuție prima chestiune. Dar cea de-a doua a rămas aproape

¹⁸⁰ Cu oarecare reticență, am putea interpreta într-un sens apropiat de acesta felul în care sunt prezentate de Platon în *Criton* legile (nu cele naturale, ci legile care privesc organizarea instituțională a unei societăți). Acolo legile apar nu ca reguli abstracte, ci ca persoane care intră în dialog cu oamenii (cu Socrate). Ele nu cer supunere, ci fac apel la alegerea fiecăruia: “noi [legile] nu-i impunem cu brutalitate hotărârile noastre, ci doar i le propunem, lăsându-i libertatea să aleagă între a ne îndupleca prin convingere sau a ne da ascultare” (1976a, 52a, p. 72). Relația dintre legi și persoana umană devine atunci una directă și concretă, contextuală, având trăsăturile unei înțelegeri sau ale unui acord între aceste entități.

neatinsă. Spun “aproape”, fiindcă am menționat una dintre căile prin care facem astfel de comparații: relațiile dintre starea actuală și altele – în particular cea selectată ca “ideală” – în dimensiunea idealizării. Dar am lăsat neclare foarte multe aspecte, care ar putea da naștere unor confuzii. De aceea, voi încerca în această secțiune să pun o anumită ordine.

Dacă, să zicem, presupunem că o stare a unei societăți diferă de cea actuală prin aceea că în ea persoanele sunt mai rezonabile, respectă mai mult regulile morale (pornim aici pe calea unei anumite idealizări), atunci am putea susține că ea e mai dreaptă. La limită, într-o stare în care am avea respectarea deplină a regulilor, ne-am găsi și într-o stare ideală a societății respective. Dar să privim mai cu atenție. De fapt avem aici două linii distincte de comparare: prima este relativă la o mai mare sau mai mică idealizare; a doua privește evaluarea societății relativ la cât de dreaptă este ea. Or, nu e obligatoriu ca cele două să coincidă. Pe de altă parte, am menționat și o altă dificultate: cum putem trece de la o stare actuală la una mai bună, eventual la cea mai bună. Avem așadar cel puțin trei linii de comparare a stărilor unei societăți:

- 1) a idealizării;
- 2) a performanței;
- 3) a realizabilității sau fezabilității.

Voi începe prin câteva observații privitoare la cea de-a doua linie de comparare; apoi mă voi opri mult mai pe larg asupra celei de-a treia.

a) Accesibilitate și fezabilitate¹⁸¹

Să pornim de la o societate S , care poate fi într-o stare s . Una dintre acestea e cea actuală s_a ; dintre celelalte, unele reprezintă idealizări mai mari sau mai mici ale ei (aici am putea să le includem și pe unele ideale sau utopice s_u – în funcție de aspectul pe care îl avem în vedere atunci când idealizăm). În sfârșit, unele din aceste alte stări sunt realizabile plecând de la una anume. Fiecare stare poate fi caracterizată printr-un număr de criterii. De exemplu, spunem că una este mai dreaptă decât alta, că una e mai eficientă decât alta, că într-una mediul e mai protejat decât într-alta, că politicile aplicate într-una sunt mai democratice decât cele aplicate într-alta etc.

Avem deci anumite rezultate $o(s)$ pentru fiecare stare s . Aceste rezultate pot fi tratate fie într-un sens ordinal, fie într-unul categoric. Aceasta înseamnă că în unele cazuri putem spune doar că rezultatele $o(s_1)$ pentru starea s_1 sunt mai bune decât $o(s_2)$ pentru starea s_2 ; iar în altele cazuri putem să apreciem cantitativ rezultatele și să le atașăm o măsură. Să numim normă¹⁸² acea funcție n care evaluează rezultatele caracteristice unei stări. Norma poate fi definită fie într-un mod ordinal, fie într-unul cardinal. În primul caz ea e o relație: $n(o(s_1), o(s_2))$ între rezultatele din stările s_1 și s_2 și afirmă că rezultatele din starea s_1 sunt mai bune decât cele din

¹⁸¹ Toată această secțiune e datorată discuțiilor inspiratoare pe care le-am avut cu P.D. Aligică.

¹⁸² Pentru acest concept, vezi Koopmans, Montias (1971).

starea s_2 . Ce înseamnă că un rezultat e mai bun decât altul depinde desigur de criteriile de evaluare pe care le avem în vedere. În cel de-al doilea caz norma atașează o măsură (un număr) fiecărei stări. Iar dacă o valoare fixă v este tratată ca un prag, atunci expresia $n(o(s)) \geq v$ va putea fi interpretată ca spunând că starea s are rezultate acceptabile.

Normele¹⁸³ – înțelese fie ordinal, fie cardinal – permit compararea diferitelor stări posibile ale unei societăți S . Putem compara stările societății aflate în șirul unei idealizări posibile; la fel stări mai vechi sau mai noi ale acesteia. Dar în plus putem compara stări care nu sunt de aceeași natură: de exemplu, stări posibile (actuale sau nu) ale societății și stări ideale ale acesteia. Voi reveni imediat mai jos asupra acestei chestiuni.

Cu aceste preparative, să trecem la cea de-a treia linie de comparare a stărilor posibile ale unei societăți. Întrebarea de la care pornim e următoarea: dată fiind o stare s a unei societăți S , ce alte stări sunt realizabile pornind de la ea? Mai precis, plecând de la s în care un anumit fapt ϕ nu este efectiv, e oare posibil ca acesta să se realizeze într-una din stările în care ar putea să se transforme s ?

¹⁸³ Normele pot fi interpretate ca reprezentând preferințele actorilor relevanți într-un anumit context. Rezultatele și normele sunt legate prin noțiunea de deziderat: pentru fiecare normă n dezideratele constau în acele rezultate o de care norma depinde în mod pozitiv. De pildă, pentru o normă aplicată unei societăți democratice un deziderat ar putea fi acela ca echitatea să crească; la fel, cerința ca în societate deciziile economice să fie dispersate e un deziderat, în timp ce creșterea controlului centralizat asupra rezultatelor și consumului este repunșantă. Să accentuăm că o normă include nu doar aspecte normative, ci și pozitive.

Să spunem că o stare s_2 a unei societăți S este accesibilă din starea s_1 dacă există o cale de trecere de la s_1 la s_2 , deci dacă plecând de la s_1 starea s_2 este realizabilă. Să observăm, mai întâi, că plecând de la o stare s_0 a lui S care este actuală la un moment dat t_0 putem urmări tranziția în timp a lui S la stările $s_1, s_2, \dots, s_n$ la momentele de timp $t_1, t_2, \dots, t_n$. De bună seamă, fiecare stare s_{i+1} a lui S este accesibilă din s_i . Dar accesibilitatea este o relație mult mai generală între stările unei societăți S . Căci are sens să spunem că e posibil sau ar fi fost posibil ca o stare să tranziteze într-o alta, chiar dacă efectiv așa ceva nu se va întâmpla sau nu s-a întâmplat. Desigur, trebuie să spunem ce înseamnă aici că ceva este “posibil”. Dar este intuitiv acceptabil să spunem că o tranziție are șanse mai mari decât alta să se producă. De pildă, o societate de piață poate să devină mai centralizată decât este; totuși vom zice că sunt mult mai puține șanse ca ea să devină o societate cu o economie pe deplin planificată.

Ca urmare, va trebui să definim într-un mod mult mai larg ideea de accesibilitate. Să scriem $\rho(s_1, s_2)$ pentru a exprima faptul că starea s_2 a societății S este accesibilă din s_1 ; De asemenea, voi spune că un fapt ϕ este fezabil în starea s_1 dacă există o stare s_2 care este accesibilă din s_1 și ϕ are loc în s_2 (este actual în s_2).

Deși foarte apropiate, conceptele de accesibilitate și de fezabilitate nu sunt identice. Diferența ține de o distincție subtilă – care însă va avea un rol foarte important în cele ce urmează¹⁸⁴. Să ne gândim la următorul exemplu: dată fiind o

¹⁸⁴ Buchanan (2004, p. 61) oferă o distincție apropiată, desi diferită, între accesibilitate și fezabilitate.

stare s , un fapt φ este fezabil în s dacă există o altă stare s_1 în care faptul φ are loc. Dar a spune că φ este accesibil din s e ceva foarte diferit: anume că există un șir de stări $s, s_1, s_2, \dots s_n$ cu proprietatea că $\rho(s, s_1), \rho(s_1, s_2), \dots \rho(s_{n-1}, s_n)$ și φ este realizat în s_n . Cum vom vedea, această distincție nu este folosită în cele mai multe analize ale conceptului de fezabilitate.

Pentru anumite scopuri e folositor să facem apel la o noțiune mai slabă de accesibilitate. Dacă există un rută care ne duce de la o stare s_1 la o alta s_2 într-un număr finit de pași voi spune că s_2 este accesibilă din s_1 într-un mod efectiv. Dar am văzut, atunci când în capitolele anterioare am discutat diverse strategii de idealizare, că anumite stări nu pot fi atinse astfel. De pildă, am putea dori să trecem de la starea actuală s_a la una mai echitabilă. La limită, am dori să ajungem într-o stare ideal echitabilă. Ea este însă o stare utopică s_u , fiindcă nimeni nu poate pretinde că o societate reală va putea satisface total standardele de echitate.

Putem totuși, odată cu Rawls (1999), să susținem că o astfel de utopie e “realistă”. Mai mult, am argumentat mai devreme că putem susține acest lucru în două modalități. Prima este liniar procedurală: producem o cale de a ne apropia de s_u , la fel cum fizicianul studiază mișcarea unei bile pe o podea și asumă că frecarea devine tot mai mică, fără a fi eliminată. De pildă, presupunem că oamenii din S sunt tot mai raționali și ne întrebăm cum ar alege când toți ar fi pe deplin astfel. Starea ideală s_u nu va fi vreodată atinsă, dar ne putem imagina cum e în ea fiindcă știm cum sunt stările tot mai apropiate de ea. Dacă facem apel la conceptul de normă,

fie într-un sens ordinal, fie într-unul cardinal, e și mai limpede la ce concluzii ajungem.

În cazul în care facem apel la o strategie substanțială de a înțelege starea s_u (folosind fie o idealizare de tip liniar, fie – mai probabil – una structurală) lucrurile nu mai sunt la fel de simple. În cazul unei strategii structural substanțiale nu există niciun mod de a ne apropia, prin apelul la relația ρ (deci la un șir de forma: $\rho(s, s_1)$, $\rho(s_1, s_2)$, ... $\rho(s_{n-1}, s_n)$), de o stare s_u , fiindcă aceasta diferă prin natura ei de celelalte stări pe care le întâlnim în drumul nostru. În acest caz, starea s_u nu este limita șirului de stări s , s_1 , s_2 , ... s_n .

Putem totuși recurge la o altă modalitate – analogică – de a susține că, deși e o stare utopică, s_u e totuși realistă. Anume, ideea e de a susține că deși nu e membru al unui șir realist, care are punctul de plecare în s , de stări accesibile, în acest șir există totuși o anumită stare s_m care aproximează pe s_u . Ce înseamnă aici a aproxima nu e foarte misterios: putem face apel la o normă n bine aleasă care evaluează rezultatele lui s_m și s_u și le găsește că sunt similare: $n(o(s_m)) \approx n(o(s_u))$, dacă nu chiar identice.

Un exemplu de abordare analogică e cel purtat în filosofia politică în legătură ceea ce se numește “teoria ideală”. Cum am văzut, Rawls modelează ideea de societate ideal dreaptă cu ajutorul conceptului de poziție originară. O trăsătură esențială a societății ideal drepte e aceea că persoanele din ea “asumă că principiile pe care le recunosc, oricare ar fi ele, vor și respectate în mod strict și vor fi urmate de toți. Ca urmare, principiile dreptății care decurg sunt acelea care definesc o societate perfect dreaptă, în condiții favorabile” (Rawls 1971, p. 245). Dar respectarea strictă – care

înseamnă că violarea regulilor este exclusă – nu se poate realiza în societăți reale. Putem cel mult să ne imaginăm un aranjament cât mai drept care e apropiat în caracteristicile lui cu societatea perfect dreaptă.

De ce este posibilă însă respectarea strictă în societatea ideală? Rațiunea este aceea că, așa cum am văzut, locuitorii ei sunt modelați de Rawls într-un mod aparte. Ei sunt raționali și rezonabili, și anume îi putem imagina ca mai mult sau mai puțin astfel. La limită, ne putem imagina o societate în care membrii ei sunt cei mai raționali; dar nici acolo nu putem exclude posibilitatea ca unii dintre ei să acționeze în contra regulilor¹⁸⁵. Însă, cum am accentuat mai devreme, calitatea de a fi rezonabili (și anume perfect rezonabili) nu poate fi predicată cu sens despre membrii societății perfect drepte. Căci ea e o trăsătură a poziției originare, nu una a locuitorilor ei. Ca urmare, ca principiu, societatea perfect dreaptă este “realistă” cel mult în al doilea sens, analogic, al accesibilității ideale¹⁸⁶. Ea este asemănătoare unei stări reale nu prin structura ei, ci numai prin rezultatele pe care le are (de exemplu, la limită, într-o societate reală oameni se vor putea conforma regulilor foarte mult, aproape de cum se comportă membrii societății perfect drepte).

¹⁸⁵ Unii autori nu sunt de acord cu acest lucru. Gauthier (1986) e unul dintre aceștia.

¹⁸⁶ Rawls (1971, 246) admite că putem să atingem societatea perfect dreaptă “dacă putem”. Un argument apropiat de acesta se află în Sen (2009). Sen a argumentat că un aranjament instituțional cât se poate de drept nu poate fi totuși identificat cu unul perfect drept. Vezi și Wiens (2015).

Să mai notăm un lucru: o implicație importantă a abordării pe care o propun aici este aceea că e lăsată deschisă posibilitatea luării în considerare a unei colecții largi de relații de accesibilitate între diferitele stări ale unei societăți *S*. Desigur, această colecție e constrânsă de caracteristicile societății *S*, dar oricum sunt acceptabile mai multe opțiuni. Uneori aspectele normative sunt foarte importante atunci când avem în vedere o relație de accesibilitate (vezi și Gilabert, Lawford-Smith: 2012).

În cadrul formal propus aici decurge că nu toate relațiile de accesibilitate pe care le putem lua în considerare sunt acceptabile. Aceasta din cel puțin două motive: mai întâi, unele traiectorii ale evoluției societății trebuie excluse (pentru că, de exemplu, ele cer ca actorii să folosească mijloace neacceptabile); în al doilea rând, unele stări posibile trebuie evitate (de exemplu, pentru că ele ar produce o deteriorare gravă a condițiilor de viață ale oamenilor, chiar o încălcare a unor drepturi umane fundamentale). Voi accentua că aceste constrângeri nu privesc structura internă a stărilor posibile ale lui *S*, ci colecția tuturor stărilor ei posibile pe care le luăm ca acceptabile.

Literatura actuală cu privire la conceptul de fezabilitate s-a concentrat pe câteva întrebări. Acestea privesc: sensul conceptului de “posibil” în susținerile privind fezabilitatea; relațiile dintre aspectele normative și cele pozitive; asumarea unui obiectiv ideal etc. În paragraful următor voi discuta pe scurt aceste întrebări, după care voi introduce abordarea pe care o propun. Pe scurt, voi argumenta că în aceste discuții au fost ignorate

caracteristicile structurale ale modului în care noi folosim noțiunea de fezabilitate (gramatica profundă a fezabilității). Voi schița cei mai importanți pași în reconstrucția acestei gramatici, după care voi reveni la întrebările clasice.

b) Gramatica fezabilității

Ce înseamnă că un fapt ϕ este fezabil în starea s a unei societăți S ? Un răspuns intuitiv, foarte general (chiar dacă nu îndeajuns de precis) este că există o tranziție posibilă de la s la o stare s^* în care ϕ este realizat, e efectiv. Problema e acum aceea de a ne concentra pe termenii “posibil” și “tranziție”.

Trei moduri de a înțelege fezabilitatea au fost formulate, și toate sunt semnificative atunci când avem în vedere și considerații normative (Southwood, 2018). Primul dintre acestea pune în centru ideea de cost: fezabilitatea trebuie înțeleasă în termnii a ce poate fi atins fără costuri prea mari. A transforma Elveția într-o utopie comunistă e posibil, dar costurile tranziției ar fi negândit de mari¹⁸⁷. Un mod ceva mai atractiv de a înțelege fezabilitatea este bazat pe ideea de probabilitate. Într-o formă mai elaborată, acum se face apel la contrafactuali. Definiția propusă are forma: un fapt ϕ este fezabil pentru un agent sau o mulțime (ori chiar un grup¹⁸⁸)

¹⁸⁷ Ba mai mult, ar fi păcat să se întâmple așa ceva! – spune o veche glumă.

¹⁸⁸ Nu voi intra aici în dezbaterile privitoare al existența și la rolul agenților colectivi.

de agenți dacă există rațiuni satisfăcătoare pentru ca ei să încerce să realizeze acest fapt¹⁸⁹.

Voi insista ceva mai mult pe un al treilea mod de a înțelege conceptul de fezabilitate. Potrivit lui, accentul cade pe ceea ce tratăm ca “posibil”. Să observăm că, la fel ca și celelalte două moduri de a înțelege fezabilitatea, aceasta e tratată ca fiind legată de, dacă nu chiar determinată de felul în care actorii implicați acționează sau intenționează să acționeze. Ca urmare, noțiunea de posibilitate nu poate fi tratată ca posibilitate logică, metafizică sau chiar naturală. Căci a spune că un fapt ϕ este fezabil nu înseamnă a spune că acesta este conceptibil. Ne putem imagina o lume în care în următoarele două decenii o sută de milioane de oameni vor fi colonizat satelitul Io al lui Jupiter – dar cu siguranță că ne va fi greu să spunem că așa ceva e și fezabil. Fezabilitatea trebuie să ia în seamă resursele de a acționa într-un anumit fel, precum și disponibilitatea de a face așa ceva. Wiens (2015) a argumentat că trebuie să apelăm la toate mijloacele noastre¹⁹⁰ tehnologice, instituționale, motivationale pe care le avem la dispoziție pentru a da sens și a face folositoare noțiunea de fezabilitate.

În consecință, susținătorii apelului la posibilitate tratează fezabilitatea ca expresie a unei noțiuni restrictive a

¹⁸⁹ Așa cum argumentează Estlund (2014), nu trebuie să presupunem că agenții au capacitatea de a realiza ϕ . E presupusă doar o probabilitate obiectivă: ϕ este fezabil când există o șansă îndeajuns de mare că ei vor acționa pentru a-l realiza, că probabilitatea (obiectivă) ca ei să acționeze pentru a-l realiza nu e apropiată de zero.

¹⁹⁰ Repet, nu discut aici felul cum concepem acest “noi” sau “al nostru”; subliniez doar că nu presupun apelul la actori colectivi.

ceea ce e posibil. Dacă, în plus, vrem ca abordarea să fie precisă, e natural să se apeleze la aparatul logicii modale. Așa ceva face Wiens (2015). Posibilitatea e înțeleasă în termenii așa-numitei semantici a lumilor posibile. Un fapt ϕ este posibil într-o lume posibilă s – și deci este fezabil în aceasta – dacă el este realizat într-o lume posibilă care este accesibilă din s ; și nu e fezabil dacă nu există o astfel de lume accesibilă. Din nefericire, Wiens se oprește la aceste remarci foarte generale. El nu dezvoltă implicațiile folosirii aparatului și tehnicilor formale puternice ale semanticii lumilor posibile¹⁹¹. În cele ce urmează voi explora în mai mare detaliu opțiunea aceasta. Voi defini cât mai precis în ce constau restricțiile propuse, precum și relevanța configurațiilor de “lumi” posibile care decurg din aceste restricții. Toate acestea vor consta în evidențierea gramaticii fezabilității: a felului în care aceste restricții configurează utilizarea pe care o dăm termenului “posibil”¹⁹².

Adesea asumăm în mod tacit unele proprietăți ale faptelor pe care le considerăm fezabile. De pildă, pare intuitiv

¹⁹¹ Abordarea semantică pe care o voi detalia mai jos diferă de cea a lui Wiens în cel puțin trei privințe. Mai întâi, nu fac apel aici la componenta temporală; în locul ei utilizez relația de accesibilitate pentru a modela viitori posibili ai societății. În al doilea rând, nu voi defini relațiile de accesibilitate în termenii proceselor cauzale dintr-o societate S . Relația de accesibilitate este luată ca un termen primitiv, deși formal vorbind e posibil să identificăm condiții necesare și suficiente pentru a o defini. În al treilea rând (și cel mai important), mă voi concentra asupra a două chestiuni pe care Wiens nu le abordează: a) proprietățile relațiilor de accesibilitate; și b) gramatica termenului “fezabil” indusă de acele proprietăți.

¹⁹² Pentru sintaxa și semantica logicii modale vezi de exemplu Blackburn et al. (2001), Bull și Segerberg (2001).

să susținem că întotdeauna e fezabil să realizăm φ sau cel puțin să realizăm non- φ . Căci dacă nu reușim să facem ca φ să fie realizat înseamnă că non- φ a apărut sau se menține. Mai departe, probabil că puțini dintre noi ar considera că următoarea inferență nu e corectă: dacă este fezabil faptul complex că $\varphi \ \& \ \psi$, atunci φ este fezabil și la fel ψ este fezabil. Aceste proprietăți ale fezabilității privesc sintaxa limbajului nostru.

Pentru o mai mare claritate (dar și pentru a fi mai concis) voi scrie $F\varphi$ pentru: φ este fezabil; $\sim F\varphi$ pentru: φ nu este fezabil; $F\sim\varphi$ pentru $\sim\varphi$ este fezabil; $F(\varphi \ \& \ \psi)$ pentru: $(\varphi \ \& \ \psi)$ este fezabil etc. De asemenea, să denotăm prin Σ mulțimea tuturor stărilor posibile ale unei societăți S . Cele două susțineri pe care le-am făcut mai devreme sunt ușor de formalizat¹⁹³:

$$F\varphi \vee F\sim\varphi \tag{1}$$

$$F(\varphi \ \& \ \psi) \rightarrow (F\varphi \ \& \ F\psi) \tag{2}$$

Sintaxa include însă și expresii mult mai complexe; între ele, sunt expresiile care constau în apariții iterate ale termenului “posibil” sau “fezabil”. Să luăm ca exemplu pasajul următor din Rawls:

Recunosc că se pot pune întrebări cu privire la felul în care sunt recunoscute limitele a ceea ce e practic posibil și la condițiile efective din lumea noastră socială. Problema aici este aceea că limitele a ceea ce e posibil nu

¹⁹³ Semnul $\vee$ stă pentru “sau” iar $\&$ stă pentru “și”.

sunt date de ceea ce este actual realizat, căci noi putem, mai mult sau mai puțin, să schimbăm instituțiile politice și sociale, precum și multe altele. (Rawls 1999, p. 12)

Acel “posibil practic” pe care îl are în minte Rawls e un alt nume pentru “fezabil”. Când afirmă, cât se poate de corect, că limitele posibilului practic nu sunt date de ceea ce este actual realizat, Rawls spune că deși un fapt ϕ nu este posibil actualmente, în starea s_a a societății S , el ar putea fi astfel, dacă am avea alte condiții în starea societății. Or, acele alte condiții ne duc spre o altă stare s^* , care este actual posibilă. Așadar, el susține că deși faptul ϕ nu e practic posibil, e totuși (practic) posibil ca el să fie practic posibil. Formal, avem:

$$\sim F\phi \ \& \ FF\phi \qquad (3)$$

Acum voi introduce un al doilea tip de abordare a expresiilor modale¹⁹⁴. Ele pot fi studiate nu numai sintactic, ci și semantic. Abordarea standard face apel la cadrul semanticii lumilor posibile. Intuiția de bază vine din filosofia lui Leibniz. Pentru Leibniz un fapt ϕ este necesar dacă e realizat în toate lumile posibile și e posibil dacă e realizat în cel puțin una. O lume posibilă corespunde unei stări s ale societății și constă într-un set maximal consistent de fapte¹⁹⁵.

¹⁹⁴ În general, expresiile modale pot fi aletice (“necesar”, “posibil”, “imposibil”), deontice (“obligatoriu”, “permis”, “interzis”), epistemice (“știu”, “cred”) etc.

¹⁹⁵ O supoziție importantă pe care o voi lăsa aici neanalizată este justificarea rolului pe care îl atribui stărilor societății. Aceste stări sunt entități foarte complexe (scriam mai sus: “seturi maximal consistente de fapte”); or, ne putem întreba de ce tocmai ele ar trebui să fie unitatea centrală de analiză. Căci e desigur imaginabil să nu luăm ca unitate de

În contextul nostru, aplicând direct această definiție, expresia φ este fezabil ar însemna că există o stare s în care φ e realizat. Dar această interpretare e clar inacceptabilă. Să ne reamintim, într-adevăr, că avem în vedere o noțiune restricționată pentru ceea ce e posibil. Semantic, acest lucru va însemna, mai întâi, că orice susținere despre fezabilitatea unui fapt este relativă la o stare s a societății. Chiar dacă φ este fezabil la s_1 , e posibil ca φ să nu fie fezabil într-o altă stare s_2 . În al doilea rând, fezabilitatea depinde de relația de accesibilitate p .

Plecând de aici, voi spune că $F\varphi$ este adevărată la starea s (φ este fezabil în s) dacă există o stare s^* astfel încât $p(s, s^*)$ și φ este realizată la s^* . Să luăm din nou exemplul susținerii lui Rawls că pentru un fapt φ avem: $\sim F\varphi \ \& \ FF\varphi$. Semantic, ea spune, mai întâi, că dat fiind s nu există nicio stare s_1 astfel încât $p(s, s_1)$ și φ are loc în s_1 , dar, în al doilea rând, că există două stări s_1 și s_2 astfel încât $p(s, s_1)$ și $p(s_1, s_2)$ și φ are loc în s_2 . Cu alte cuvinte, deși nu există nicio stare accesibilă din s care φ are loc, există o traiectorie de la s spre o altă stare, care, modificând condițiile din s , face ca la un moment dat φ să fie realizabil.

analiză stări totale ale societății, ci unele entități mai simple, mai puțin bogate. Am putea susține că atunci când încercăm să vedem dacă un fapt φ este fezabil nu trebuie să aducem în discuție toate aspectele și procesele din societate: e nevoie să ne concentrăm doar pe părțile ei relevante (actorii relevanți, resursele lor etc.). Fezabilitatea ar putea fi atunci analizată mai bine în contexte mai restrânse. Unii autori, mergând pe o astfel de cale, au introdus conceptul de “situație” (Barwise, Perry, 1983). Ostrom (2005, p. 14) a comparat aceste situații cu arena de acțiune din cadrul conceptual pe care l-a propus (cadrul de “analiză și dezvoltare instituțională”); arena de acțiune extrage doar un număr de variabile din complexitatea realității.

Un rezultat fundamental în logica modală e acela că există relații sistematice între proprietățile pe care le atribuim relației de accesibilitate ρ și gramatica fezabilului. Un prim exemplu în acest sens este următorul: dacă acceptăm că $F\varphi \vee F\sim\varphi$, deci că (la s) este fezabil φ sau e fezabil non- φ , înseamnă că presupunem că există cel puțin o stare care e accesibilă din s , adică avem $\rho(s, s^*)$ pentru cel puțin un s^* ; căci altminteri, prin definiție atât $F\varphi$ cât și $F\sim\varphi$ ar fi false.

În continuare voi discuta ceva mai pe larg câteva susțineri mai complicate care vizează gramatica fezabilului. Voi argumenta că ele au implicații importante¹⁹⁶. Să luăm mai întâi expresia:

$$FF\varphi \rightarrow F\varphi \quad (4)$$

Fie s o stare (posibil chiar cea actuală) a unei societăți S . Expresia (4) spune că dacă faptul φ este fezabil sub anumite condiții modificate față de cele din s , atunci el trebuie să fie actual fezabil, adică fezabil și în s . Semantic, această susținere revine la a admite că relația de accesibilitate ρ este tranzitivă, adică avem: dacă $\rho(s, s_1)$ și $\rho(s_1, s_2)$, atunci avem și $\rho(s, s_2)$. Într-adevăr, $FF\varphi$ spune că există o stare astfel încât $\rho(s, s_1)$ și la s_1 faptul φ este fezabil, adică există un s_2 astfel încât $\rho(s_1, s_2)$ și φ e realizat la s_2 . Dacă ρ este tranzitivă, atunci avem $\rho(s, s_2)$ și, întrucât φ e realizat la s_2 , înseamnă că avem de asemenea $F\varphi$ la s prin definiție. Atunci când vrem ca starea s să devină mai bună în sensul unei norme anumite, nu este neuzual să admitem că pentru aceasta trebuie să ne angajăm pe o rută

¹⁹⁶ Pentru conceptul de corespondență, vezi van Benthem (2001).

sau traiectorie care va conține mai mulți pași. Iar dacă ținem fixat obiectivul dorit, ideea că ne mișcăm în direcția corectă presupune că pasul următor e de asemenea accesibil din s .

Abordările de tipul “dependenței de cale” admit tranzitivitatea. Ele admit că opțiunile viitoare sunt puternic determinate de alegerile actuale¹⁹⁷ (acțiuni ale membrilor societății, politici ale guvernării etc.), încât unele dintre ele pot duce la închiderea definitivă a unor stări accesibile viitoare. Atunci când ne angajăm la s pe o anumită rută închidem alte opțiuni. Când ne mișcăm înainte ghidați de ρ , nu atingem stări accesibile noi – ci doar pe cele pe care le aveam deja.

Acceptarea tranzitivității nu e lipsită de dificultăți. Căci atunci când ne mișcăm de la o stare la alta nu doar închidem unele posibilități: pare intuitiv să admitem că în multe cazuri ceea ce se întâmplă e că apar noi posibilități. Care sunt consecințele unei astfel de situații? Un fapt care nu este de atins prin nicio traiectorie dacă plecăm din s va fi atunci fezabil într-o stare care e accesibilă din s . Or, așa ceva nu e compatibil cu asumarea tranzitivității relației de accesibilitate.

¹⁹⁷ Expresia

$$\varphi \rightarrow F\varphi \tag{4.1}$$

spune că dacă un anumit fapt φ este realizat într-o anumită stare s , atunci el e fezabil în s . *Prima facie*, ea nu este intuitiv adevărată. Căci chiar dacă se întâmplă ca φ să aibă loc la s , de aici nu decurge că φ este practic posibilă, căci ea ar putea să fie actuală din cu totul alte motive decât acțiunea unor agenți. Dar dacă “posibil” are un sens logic, metafizic sau chiar fizic, implicația că dacă ceva este actual atunci e posibil pare validă. Semantic, validitatea lui 4.1 cere ca relația ρ să fie reflexivă. Există multe contexte în care o susțin (vezi mai jos nota despre robustețe).

Incrementaliștii resping tranzitivitatea. Pentru ei nu doar mijloacele, ci și scopurile se pot schimba în cursul unei tranziții. Când ne mutăm dintr-o stare într-alta tranzitivitatea poate cădea: e posibil să avem $\rho(s, s_1)$ și $\rho(s_1, s_2)$, dar nu și $\rho(s, s_2)$. Și e posibil ca φ să fie realizat în s_2 și deci fezabil în s_1 , dar să nu fie fezabil în s . De asemenea, atunci când presupunem o stare ideală, cu fiecare pas pesemne că ne apropiem de ea. Dar evident relația de accesibilitate nu e tranzitivă, fiindcă starea ideală însăși nu e accesibilă din niciuna dintre stările aflate pe parcurs.

O a doua expresie pe care o voi discuta e mai puțin intuitivă. O prezint mai întâi, iar abia apoi voi încerca să o explic¹⁹⁸:

$$F\varphi \rightarrow F(\sim F\varphi \ \& \ \varphi) \quad (5)$$

Ea afirmă că dacă admitem că un fapt e fezabil, atunci dacă se întâmplă ca acesta să devină realizat într-o anumită stare, atunci nu mai există din acel punct o altă tranziție către o stare în care φ încă să aibă loc. Căci acea stare e una în care procesul de deplasare s-a încheiat. Semantic, sensul expresiei (5) e foarte clar: ea definește două proprietăți ale relației de accesibilitate – anume tranzitivitatea lui ρ și caracterul binefundat al conversei lui ρ . Această din urmă proprietate

¹⁹⁸ Această expresie este echivalentă cu așa-numita axiomă a lui Löb. În logica modală ea are forma:

$$N(N\varphi \rightarrow \varphi) \rightarrow \varphi$$

unde N este operatorul necesității; $N\varphi$ se citește: “este necesar că φ ”. În așa-numita logică a demonstrabilității, $N\varphi$ se citește: “propoziția φ este demonstrabilă (în sistemul formal presupus)”.

spune că nu există niciun șir infinit de forma: $\rho(s, s_1), \rho(s_1, s_2), \rho(s_2, s_3), \dots \rho(s_n, s_{n+1}) \dots$ (van Benthem, 2001, p. 349). Așadar, dacă acceptăm pe (5), atunci toate tranzițiile definite în termenii relației de accesibilitate ρ sunt tranzitive și realizate într-un număr finit de pași¹⁹⁹.

Un argument pentru acceptarea acestei a doua constrângeri e acela că în orice situație mijloacele noastre de a altera *status quo*-ul sunt finite: resursele (incluzând aici banii și tehnologia) sunt limitate, modalitățile în care acestea pot fi folosite nu sunt nerestricționate, actorii relevanți au capacități și motivații limitate de a urmări un obiectiv de obicei îndepărtat, instituțiile existente nu sunt capabile să convertească orice tip de resurse într-un obiectiv dorit, există alocări ale resurselor care nu sunt admisibile etc. (Wiens, 2015). De aceea, ceea ce e fezabil trebuie să poată fi atins într-un număr finit de pași²⁰⁰. Dacă, mai mult, combinăm aceste argumente cu cele privitoare la dependența de cale (am văzut că aceasta cere tranzitivitatea lui ρ , deci cealaltă condiție care e definită de (5)), atunci acceptabilitatea condiției “constructive” (5) e chiar mai ridicată.

Totuși, în ciuda faptului că este riguroasă tehnic, această abordare a fezabilității pe care o indică expresia (5) nu este foarte atrăgătoare, în special atunci când vrem să o aplicăm în cazuri în care intervin considerații normative. În aceste situații, mișcarea standard e aceea de a stabili obiective morale pentru a evalua situațiile reale (Buchanan 2004, p.

¹⁹⁹ Să mai notăm aici că expresia (5) respinge reflexivitatea lui ρ .

²⁰⁰ Această constrângere devine foarte importantă în cazul mișcărilor revoluționare, care trebuie să promită realizarea idealului lor într-un viitor în niciun caz indeterminat.

60). Să ne gândim la perspectiva creștină asupra mântuirii. Potrivit ei, trebuie să ne străduim să o atingem. Dar, dată fiind precaritatea condiției umane, ea nu poate fi atinsă în această lume: lumea ideală (raiul) nu este un membru al șirului actual de viitori accesibili ai lumii reale. Am argumentat mai devreme că putem apela la două moduri de a conceptualiza felul în care un astfel de obiectiv ideal este de atins: liniar și analogic.

E important aici să menționez că atât în sens liniar cât și în sens analogic idealul poate fi înțeles într-un sens procedural: el nu are trăsăturile unei stări de sine stătătoare, nu trebuie citit într-un sens substanțial, ci mai degrabă ca un set de constrângeri asupra gramaticii folosirii termenului “posibil” și, în particular, a lui “fezabil”. În această perspectivă, obiectivele morale sunt instrumente de a construi traiectorii către stări caracterizate prin rezultate mai bune (“mai bune” relativ la normele admise).

O formulare extrem de clară a unei poziții de acest fel o dă Anderson (2010, p. 3): “Noi recunoaștem că există o problemă înainte de a avea vreo idee despre ce ar fi cel mai bun sau cel mai drept. Și nici nu avem nevoie să știm ce este ideal pentru a face îmbunătățiri. Cunoașterea a ceea ce este mai bun nu necesită cunoașterea a ceea ce este cel mai bun”²⁰¹.

²⁰¹ Citând-o pe Anderson, Wiens (2015, p. 471) scrie: “Pasul hotărâtor este acela de a reorienta teoria politică normativă către o concepție alternativă asupra progresului moral – o noțiune a progresului din starea actuală de nedreptate, care privește înapoi, mai degrabă decât o noțiune a progresului către dreptatea ideală, care privește în față”.

Atenție: apelul la relația de accesibilitate ρ ar părea că impune o privire înaintea, spre o stare mai bună a societății; că trebuie să părăsim starea actuală a societății și să încercăm să ne îndreptăm spre una mai bună. Ar fi însă greșit să gândim astfel. Mai întâi, fiindcă relația ρ nu ne duce într-o stare mai bună; ea nu are neapărat caracter normativ, deși cum am văzut poate include astfel de restricții. Apoi, chiar dacă ar fi așa, relația nu presupune că trebuie să atingem o stare cea mai bună, un obiectiv final. În sfârșit, proprietățile relației ρ pe care le avem în vedere pot lua în considerare privirea spre înapoi (am avut chiar un exemplu: proprietatea de binefundare a conversei lui ρ). Abordarea din această secțiune nu contrazice argumentele din cele anterioare.

c) O privire mai generală

Să rezumăm. Formula abstractă prin care pot fi captate componentele de bază ale conceptului de fezabilitate – care deci definesc gramatica termenului “fezabil” – este următoarea²⁰²:

Este fezabil pentru X să facă α pentru a produce rezultatele dorite O în contextul Z .

(6)

²⁰² Această formulă diferă de cea propusă în Gilabert și Lawford-Smith (2012, p. 812) prin aceea că include o referire la deziderabilitate. Această includere are două avantaje. Primul e acela că permite apelul la norme, în sensul lui Koopmans și Montias (1971), ceea ce deschide calea spre luarea în considerare a aspectelor normative. Mai important e însă un alt lucru: cum voi argumenta mai jos, ea permite o imagine mai complexă asupra actorului X .

Să începem cu componenta O . Ea modelează felul în care facem apel la colecția Σ de stări posibile ale unei societăți S . Prin O restrângem discuția la acele stări care au anumite rezultate (să zicem, cele admisibile, sau cele care au o anumită relație cu starea actuală). Acțiunea α a actorilor produce selectarea unui membru al unui șir de stări din Σ (al unei “traietorii” sau “rute”). Relațiile dintre membrii acestui șir pot fi formulate în două feluri. Mai întâi, deoarece deziderabilitatea presupune alegerea unei sau unor norme, putem compara stările lui S în termenii evaluării rezultatelor lor O . În al doilea rând, avem de asemenea relația ρ de accesibilitate, care este esențială pentru definirea fezabilității. Un fapt φ e fezabil la s dacă el e realizat într-o stare accesibilă din s prin acțiunea α a lui X . Am argumentat că existența lui ρ elimină posibilitatea de a ne deplasa din s în orice altă stare posibilă. Cum ρ depinde deci de felul în care X acționează, e posibil ca în diferite contexte Z să avem relații ρ de accesibilitate diferite, chiar dacă Σ și O sunt ținute constante. Mai mult, dacă selectăm altă sau alte norme, atunci și relația ρ poate fi afectată, pentru că, de exemplu, unele tranziții devin inacceptabile. Situația e și mai dificil de gestionat dacă avem la dispoziție mai multe relații de accesibilitate: or, aceasta este regula dacă în societate există grupuri diferite care preferă politici diferite și deci acționează distinct.

Aici apare un aspect foarte important, care din păcate este într-o mare măsură neglijat. Anume, se presupune că X este un actor unitar. Dacă este unul individual, atunci nu apar complicații prea mari. Dar dacă avem de-a face cu un grup de oameni din societate, atunci apare întrebarea în ce sens

putem vorbi de faptul că ei acționează; care e sensul expresiei: “*X* face α ”? Aici este, *în nuce*, toată problema actorilor colectivi.

Nu voi încerca în cele ce urmează să o discut, căci ea este mult prea complexă. Voi menționa doar două chestiuni. Prima: uneori e posibil să facem apel la diverse metode de a agrega interesele (sau preferințele) diverselor grupuri din societate. Agregarea nu înseamnă neapărat și apariția unor actori colectivi, ci doar acceptarea unor mecanisme sociale de a face alegeri. A doua: uneori nici nu trebuie să ne propunem să considerăm că *X* este un actor unitar. Așa cum au argumentat cu forță unii autori (E. Ostrom, 2005; V. Ostrom, 2014), imaginea monocentrică a acțiunii sociale poate și trebuie în unele contexte să facă loc uneia policentrice, în care diverse grupuri de actori interacționează, iar schimbarea socială e rezultatul unei astfel de mișcări descentralizate²⁰³.

²⁰³ Mai mult, aceasta este uneori chiar mai performantă. Un exemplu e cel al robusteții unui sistem de guvernare a unui sistem precum o resursă comună. Robustețea se referă la succesul pe termen lung al aranjamentelor instituționale care caracterizează un astfel de sistem. În termeni de accesibilitate, ideea este că, odată implementat, sistemul de guvernare are tendința de a persista în orice fel de tranziție a resursei. Mai formal, aceasta înseamnă că ceea ce este actual trebuie tratat ca fezabil (adică: relația de accesibilitate trebuie să fie reflexivă).

CONCLUZII

Am făcut, în capitolul 3, distincția dintre două feluri de a idealiza: o idealizare liniară și o alta structurală. Prima ridică, desigur, întrebări epistemologice și metodologice, îndeosebi atunci când e dusă la limite care în principiu nu pot fi atinse. Dar în anumite contexte idealizarea liniară nu produce ceva nou: lumile ficționale postulate prin folosirea ei nu sunt prin natura lor de alt tip decât cele care sunt sau pot fi actuale.

Să luăm ca exemplu cercetările din economie – dar și din știința politică, relații internaționale sau sociologie – care fac apel la conceptul de alegere rațională, în particular la teoria jocurilor. Două moduri de a idealiza sunt centrale în această abordare. Primul privește actorii. În mod standard²⁰⁴ se admite că actorii sunt pe deplin raționali: au o cunoaștere totală a structurii jocului, au capacitatea de a calcula perfect consecințele tuturor alternativelor relevante și pot alege între alternative potrivit unei strategii bine definite. Cunoașterea structurii jocului înseamnă nu numai cunoașterea tuturor alternativelor disponibile, ci și a felului în care sunt ceilalți actori și a felului în care actorii interacționează între ei. Aici apare al doilea mod de a idealiza care e presupus în teoria jocurilor: fiecare actor are o cunoaștere perfectă a tuturor

²⁰⁴ Nu voi avea aici în vedere modele de “generația a doua”, în care raționalitatea actorilor este definită mai restrâns (de ex., ca raționalitate limitată în sensul lui H. A. Simon), iar instituțiile sunt luate ca relevante.

celorlalți actori. Cunoaște care le sunt preferințele, cum vor răspunde atunci când ceilalți adoptă o strategie sau alta; și, foarte important, actorii au o cunoaștere comună asupra jocului. Cunoașterea comună constă în următoarele. Să zicem că suntem la o masă, iar cineva spune cu glas tare: am o sticlă de vin bun. Fiecare aude acest lucru, deci faptul că există o sticlă de vin e o cunoaștere mutuală. Dar avem ceva mai mult: fiecare știe că celălalt știe de existența sticlei; fiecare știe că fiecare știe că fiecare știe că există acea sticlă – și tot așa la nesfârșit. În acest caz se poate spune că existența sticlei de vin este o cunoaștere comună a membrilor grupului. E limpede că avem aici o idealizare în privința capacităților noastre de a cunoaște²⁰⁵, căci nimeni nu poate face – ba chiar într-un timp așa de scurt! – o infinitate de inferențe.

Care e, în apelul la teoria jocurilor, relevanța acestor idealizări? Un prim răspuns este că ele sunt teoretic folositoare, deși nu descriu nicidecum lumea reală. Unul dintre cele mai cunoscute argumente în acest sens pleacă de la o construcție ipotetică propusă de Hardin (1968): e vorba de “tragedia bunurilor comune”. Să ne gândim, scrie el, la o pășune pe care se află mai multe cirezi de vaci. Vreme îndelungată văcarii au folosit acea pășune fără probleme: numărul vacilor era îndeajuns de mic încât pășunea să se regenereze în chip natural de-a lungul fiecărui an. Dar, în timp, fiindcă pășunea era un sistem de resurse atractiv, numărul de vaci și chiar și numărul de cirezi au crescut și s-a

²⁰⁵ Am scris intenționat “aici”, fiindcă există abordări care definesc cunoașterea comună altfel decât prin apelul la o infinitate de iterări ale operatorului cunoașterii.

ajuns la o situație în care pericolul suprapopulării pășunii a devenit acut. Or, creșterea în continuare a acestui număr conduce inevitabil la suprautilizarea pășunii – cu nedoritul rezultat că aceasta nu se va mai putea regenera și, deci, că nici măcar vacile existente nu vor mai putea găsi hrana necesară. Să presupunem acum că văcarii sunt persoane raționale. Ceea ce înseamnă că, având o cunoaștere perfectă pe cele două dimensiuni pe care le-am menționat mai devreme, ei vor încerca să își maximizeze utilitatea. Fiecare dintre ei va judeca în felul următor: dacă adaug cirezii mele încă o vacă, atunci utilitatea pe care o voi obține este 1; dar noua vacă va crește pericolul suprautilizării pășunii, deci voi avea și costuri. Însă acestea se distribuie între toți văcarii și deci pentru mine ele sunt egale cu $1/n$, unde n este numărul total al vacilor aflate pe pășune. Or, este evident că pentru mine câștigurile sunt mai mari decât costurile – ca urmare alternativa pe care este rațional să o aleg este aceea de a adăuga încă o vacă cirezii mele. Dar dacă toți văcarii sunt raționali, ei toți vor judeca în același fel și deci fiecare va decide să adauge noi vaci cirezii sale. Or, astfel pășunea se va suprapopula, nu se va mai putea regenera și, posibil, văcarii își vor pierde o mare parte din cirezi, din cauza lipsei de hrană. Vrând să acționeze rațional, deci să își maximizeze utilitatea, ei vor aluneca spre o situație în care rezultatele vor fi mai proaste decât dacă nu ar fi procedat rațional. Bunul comun (pășunea), conchide Hardin, va fi distrus: e tragic ce se întâmplă cu bunurile comune nu în sensul că desfășurarea lucrurilor va conduce la o situație nefericită, ci în acela că un astfel de deznodământ pare să fie de neocolit.

Logica acestui exemplu a părut constrângătoare. De aceea chiar decidenții politici au tins să accepte modelul lui Hardin și au considerat că în situațiile reale în care avem ocurențe ale acestei dileme trebuie să fie recomandate acțiuni (politici) care să impună reguli de comportament al actorilor implicați. Dar cercetări mai atente – iar lucrările publicate de E. Ostrom în acest sens sunt între cele mai relevante (de exemplu, Ostrom: 1990) – au arătat că modelul lui Hardin e numai unul dintre multele posibile, că în cele mai multe cazuri reale actorii reușesc ei înșiși să evite “tragedia” și să nu distrugă bunul comun. De aceea, pentru a înțelege modalitățile în care diverse grupuri umane au reușit în cursul istoriei să facă față situațiilor în care tragedia este posibilă e greșit ca interesul să se concentreze asupra situațiilor ideale precum pășunea lui Hardin: e nevoie să înțelegem mai bine logica situațiilor concrete în care tragedia a fost împiedicată.

Totuși, de aici nu rezultă că situațiile ideale sunt doar ficțiuni fără adevăr. Modelele ideale sunt corecte în unele situații, în care ele descriu corect comportamentul actorilor. Ele nu sunt utopice, căci pot descrie chiar și comportamentul pe care îl au indivizii în situații reale²⁰⁶, nu numai comportamentul pe care ei l-ar avea dacă ar fi situați în condiții ideale, precum piețe idealizate sau state idealizate (Ostrom 1990, p. 216).

Ca urmare, situațiile ideale nu trebuie nici respinse, dar nici considerate ca definind singurele modele corecte. Ele

²⁰⁶ Cele create în condiții de laborator sunt un exemplu (Ostrom: 2005, p. 70). Mai mult, în unele aranjamente reale (de exemplu, în medii exteme de competitive), teoria clasică a comportamentului individual generează rezultate empiric confirmate (Ostrom: 2012, p. 59.)

sunt modele la care putem face apel, la fel ca la multe alte modele. Ele nu au un rol sau un statut privilegiat. Într-o abordare liniară procedurală modelele ideale sunt întotdeauna de același tip ca cele care descriu cazuri mai apropiate de cele reale. La fel ca și alte modele, cele ideale ne ajută să creștem cunoașterea: când sunt formulate prima dată ele deschid noi căi de cercetare teoretică; iar la sfârșit putem conchide că reușesc să descrie corect cel puțin unele dintre cazurile reale.

Lucrurile stau însă altfel atunci când ne raportăm la celălalt fel de idealizare: cea substanțială, îndeosebi cea structural substanțială. Am văzut că starea ideală care e propusă prin ea nu poate sta în rând cu stările reale sau fezabile ale lumii. Ea e de altă natură – și de aceea trecerea de la starea ideală la stările reale se confruntă cu o prăpastie prea adâncă²⁰⁷.

Am argumentat pe larg că sunt posibile mai multe interpretări ale stării ideale. Cea epistemologică sugerează că aceasta folosește în încercările noastre de a cunoaște lumea; că a vorbi despre lumea reală și felul în care aceasta fost, este sau va fi presupune că știm ce e starea ideală și că deci cunoașterea noastră a lumii reale depinde de cunoașterea idealului. A doua interpretare este ontologică: trebuie să luăm starea ideală ca ceva de sine stătător, nu neapărat în sensul tare al lui Platon (ca locuitoare într-o lume a formelor perfecte), nici măcar ca ceva de conceput, deși nu e situat nici

²⁰⁷ Această chestiune a fost tratată mai pe larg în secțiunea IV5, în contextul discutării unor interpretări alternative ale ideii de fezabilitate.

unde va, nici cândva (vezi utopiile și ucroniile care au proliferat), dar oricum ca un fiind care ghidează evaluările noastre. În această interpretare, o societate e dreaptă sau nu după cum o putem raporta la acel ideal.

În capitolul 4 am respins această interpretare și am argumentat în favoarea unei alte modalități de a înțelege idealul. Lăsând la o parte ispita de a-l înțelege fie în sens epistemologic, fie ontologic, am susținut o abordare metodologică: idealul constă în reguli de a construi ceea ce dorim, sperăm ori pretindem – adică în unelte de a produce chipul unei lumi noi. Dacă o astfel de interpretare este corectă, atunci implicațiile ei bat foarte departe. Cea mai importantă constă în dubiile pe care le aruncă asupra modului nostru obișnuit de a argumenta, în primul rând în chestiuni cu caracter normativ, dar nu numai. Dubiile privesc ispita de a considera că nu putem evalua un obiect, un eveniment, un fenomen, o stare decât în raport cu ceva de acel gen pe care îl luăm ca etalon. Întreg capitolul 4 poate fi citit ca o respingere a acestei supoziții. În particular, ultima lui secțiune încearcă să ofere dezvoltări mai riguroase, tehnice, ale acestei noi perspective.

Din păcate, acel capitol nu a fost și locul în care să fi putut dezvolta perspectiva alternativă. Cititorul o poate găsi în cartea mea *Lumea lui Anaxagora* (Miroiu 2017a). Acolo am propus apelul, în locul idealurilor, la entitățile reflexive – acele obiecte, evenimente, fenomene sau stări care reușesc să întemeieze judecățile noastre de un fel sau altul, datorită faptului că îmbină două proprietăți aparent contradictorii și a căror apropiere pare de aceea paradoxală: pe de o parte, sunt de aceleași natură cu obiectele, evenimentele,

fenomenele sau stările pe care vrem să le înțelegem, iar pe de altă parte ele sunt capabile să le explice, să dea seamă de ele, să le pună sub o înțelegere teoretică²⁰⁸.

Entitățile reflexive pot fi găsite în felurite locuri, unde ne așteptăm și unde nu; dar de fiecare dată ele instanțiază o aceeași logică. Am dat chiar mai devreme un exemplu în acest sens: înțeleptul practic al lui Aristotel. Cred că el sintetizează cât se poate de bine obiectivul meu fundamental din această carte: departe de strategia care acordă prioritate idealului, înțeleptul practic este nu doar un concept abstract, ci și expresia umană a felului în care este o entitate reflexivă. El este atât un om din societate (rezultat al unui proces educativ și exersat îndelung în comportamente conforme cu virtutea), cât și un standard moral.

²⁰⁸ Celor două feluri de idealizări le lipsește una dintre aceste condiții: în idealizările liniare idealul este într-adevăr în rând cu stările reale sau fezabile. Dar nu are capacitatea de a le explica; de aici apare nevoia de a indica separat logica stărilor reale. În idealizările structurale e invers: idealul pe care ele îl definesc are capacitatea de a explica stările reale, felul în care el funcționează. Dar starea ideală nu este de aceeași natură cu stările reale. Ca urmare, niciuna din cele două proceduri nu poate să ne conducă spre entități reflexive.

Referințe bibliografice

- Acemoglu, D., Robinson, J.A. (2012). *Why Nations Fail*, Crown Publishers, New York; ed. rom. *De ce eșuează națiunile*, Litera, București, 2015.
- Adam, J. (ed.) (2009). *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Aligica, P.D., Evans, A.J. (2009). Thought experiments, counterfactuals and comparative analysis, *Review of Austrian Economics*, 22, pp. 225 – 239.
- Aligică, P.D., Tarko, V. (2012). Polycentricity: From Polanyi to Ostrom, and Beyond, *Governance*, 25 (2), pp. 237 – 262.
- Anderson, E. (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Appiah, K. A. (2017). *As If. Idealization and Ideals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Aristotel (1988). *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Aristotel (2001). *Politica*, IRI, București.
- Aristotel (2005). *Protrecticul*, Humanitas, București.
- Aristotle (1885). *Politics*, vol. 1, trad. W. Jowett, Clarendon Press, Oxford.
- Baár, M. (2016). Echoes of the *Social Contract* in Central and Eastern Europe 1770 – 1825, in Lifschitz, A. (ed.), *Engaging with Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95 – 113.
- Barry, B. (1989). *A Treatise on Social Justice. Vol. I: Theories of Justice*, Harvester, London.

- Barwise, J., Perry, J. (1983). *Situations and Attitudes*, The MIT Press, Cambridge.
- Becker, A. (2017). Thought experiments in Plato, în Stuart et al. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*, Routledge, London.
- Blackburn, P., de Rijke, M., Venema, Y. (2001). *Modal Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Blaga, L. (1995). *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, în *Opere*, vol. 12, Editura Minerva, București.
- Blaga, L. (2013). Experimentul și spiritul matematic, în *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București.
- Bochmann, K., Stiehler, H. (2018). *Introducere în istoria limbii și literaturii române*, Cartier, Chișinău.
- Brendel, E. (2018). The argument view: are thought experiments mere picturesque arguments?, în Stuart et al. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*, pp. 281 – 292.
- Brown, J. R. (1991). *The Laboratory of the Mind. Thought Experiments in the Natural Science*, Routledge, London.
- Brown, J. R. (2004). Peeking into Plato's heaven, *Philosophy of Science*, 71, pp. 1126 – 1138.
- Buchanan, A. (2004) *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford University Press, Oxford.
- Budai-Deleanu, I. (1956). *Trei viteji*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București.
- Budai-Deleanu, I. (1991). *Despre originile popoarelor din Transilvania*, vol. I, Editura Enciclopedică, București.
- Budai-Deleanu, I. (1999). *Țiganiada*, Editura Amarcord, Timișoara, ediție îngrijită de Florea Fugariu.

- Bull, R., Segerberg, K. (2001). Basic Modal Logic, în Gabbay, D. M., Guenther, F., *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 3, Kluwer, Amsterdam, pp. 1 – 81.
- Cantemir, D. (2001). *Descrierea Moldovei*, Litera Internațional, Chișinău.
- Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*, Oxford University Press, Oxford.
- Cartwright, N. (1989). *Nature's Capacities and their Measurement*, Oxford University Press, Oxford.
- Călinescu, G. (1982). *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*, Editura Minerva, București.
- Călinescu, G. (1982). *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*, Editura Minerva, București.
- Ceașescu, I., Constantiniu, F., Ionescu, M. (1985). *200 de zile mai devreme. Rolul României în scurtarea celui de-al doilea război mondial*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Cioran, E. (1992). *Istorie și utopie*, Humanitas, București.
- Cioran, E. (2011). *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București.
- Cohen, G.A. (2008). *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Condorcet, Marquis de (1795). *Esquisse d'une tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris; ediția electronică la [https://fr.wikisource.org/wiki/Esquisse d%E2%80%99un tableau historique des progr%C3%A8s de l%E2%80%99esprit humain/Introduction](https://fr.wikisource.org/wiki/Esquisse_d%E2%80%99un_tableau_historique_des_progr%C3%A8s_de_l%E2%80%99esprit_humain/Introduction).
- Creangă, I. (1979). *Povești, povestiri, amintiri*, Editura Ion Creangă, București.
- Dahl, R. A. (1957). The Concept of Power, *Behavioral Science*, 2 (3), pp. 201 – 215.
- Dante, A. (2000). *Divina comedie*, Polirom, Iași.

- Dawid, R. (2013). *String Theory and the Scientific Method*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Descartes, R. (1957). *Discurs asupra metodei*, Editura Științifică, București.
- Dobrogeanu-Gherea, C. (1977). Neoioibăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare, în *Opere complete*, vol. 4, Editura Politică, București.
- Einstein, A., Infeld, L. (1957). *Evoluția fizicii*, Editura Tehnică, București.
- Engels, F. (1964a). Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință, în Marx, K., Engels, F., *Opere*, vol. 19, Editura Politică, București.
- Engels, F. (1964b). Anti-Dühring, în Marx, K., Engels, F., *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București.
- Estlund, D. (2014). Utopophobia, *Philosophy & Public Affairs*, 42, 2, pp. 113 – 134.
- Flonta, M. (2017). *Răspântii ale gândirii*, Humanitas, București.
- Foster, J. (2004). *The Divine Lawmaker*, Clarendon Press, Oxford.
- Galileo, G. (1638; 1961). *Dialoguri asupra științelor noi*, Editura Academiei, București.
- Gaus, G. (2016). *The Tyranny of the Ideal*, Princeton University Press, Princeton.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
- Giere, R. (1999). *Science Without Laws*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Gilabert, P., Lawford-Smith, H. (2012). Political feasibility: A conceptual exploration, *Political Studies*, 60, pp. 809 – 825.

- Giurescu, C.C. (1946). *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până la moartea regelui Carol I*, Cugetarea – Georgescu Delafras, București.
- Giurescu, C.C. (1976). *Istoria pădurii românești*, Ceres, București.
- Grundmann, Th. (2018). Platonism and the a priori in thought experiments, în Stuart et al. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*, pp. 293 – 308.
- Gusti, D. (1932). *Curs de etică*, îngrijit de D.C. Amzar și Ernest Bernea; editat de Dem. N. Vasilescu, Universitatea din București, București.
- Hamlin, A., Stemplowska, Z. (2012). Theory, ideal theory and the theory of ideals, *Political Studies Review*, 10, pp. 48 – 62.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons, *Science*, 162, pp. 1243 – 1248.
- Hayek, F. A. (1991). The Trend of Economic Thinking, în *The collected Works of F.A. Hayek, vol 3: The Trend of Economic Thinking*, Routledge, London.
- Hayek, F. A. (2010). Engineers and Planners, în *The collected Works of F.A. Hayek, vol 13: Studies on the Abuse and the Decline of Reason*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hayek, F. A. (2014). The facts of the social sciences, în *The collected Works of F.A. Hayek, vol 15: The Market and Other Orders*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hayek, F.A. (1973). *Law, Legislation and Liberty*. Vol. I: *Rules and Order*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hinton, T. (2015). Liberals, radicals, and the original position, în Hinton, T. (ed.), *The Original Position*, Cambridge University Press, Cambridge. 2015
- Hume, D. (1748; 1987). *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.

- Hume, D. (1993). Of Interest, în *Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 177 – 187.
- Iorga, N. (1997). *Istoria literaturii românești*, Litera, Chișinău.
- Îndreptarea legii (1962). Editura Academiei, București.
- Jones, M. R. (2005). Idealization and Abstraction: A Framework, în Jones, M. R., Cartwright, N. (eds.), *Idealization XII: Correcting the Model. Idealization and Abstraction in the Sciences*, Rodopi, Amsterdam.
- Kant, I. (1972). *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București.
- Kant, I. (2009). *Critica rațiunii pure*, Univers Enciclopedic, București.
- Koopmans, T. C., Montias, J. M. (1971). On the Description and Comparison of Economic Systems, A. Eckstein, A. (ed.), *Comparison of Economic Systems: Theoretical and Methodological Approaches*, University of California Press, Berkeley, pp. 27 – 78.
- Kuhn, Th. (1982). O funcție pentru experimentele mintale, în *Tensiunea esențială*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, pp. 282 – 306.
- Lewis, D. (1973a). *Counterfactuals*, Blackwell, Oxford.
- Lewis, D. (1973b). Causation, *Journal of Philosophy*, 70, pp. 556 – 567.
- Lewis, D. (2000). Causation as Influence, *Journal of Philosophy*, 97, pp. 182 – 97.
- Liiceanu, G. (1991). *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, Humanitas, București.
- Liiceanu, G. (2018). *Așteptând o altă omenire*, Humanitas, București.
- Lucretius Carus, T. (1987). *Poemul naturii*, Minerva, București.

- Mackie, J. L. (1977). *Ethics. Inventing right and wrong*, Penguin Books, London.
- Manoilescu, M. (1942). *Rostul și destinul burgheziei române*, Georgescu-Delafras, București.
- Manolescu, N. (2008). *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Paralela 45, Pitești.
- Marx, K. (1966). Capitalul, vol. 1, în Marx, K., Engels, F., *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București.
- McMullin, E. (1978). The Conception of Science in Galileo's Work, în Butts, R. E., Pitt, J. C. (eds.), *New Perspectives on Galileo*, D. Reidel, Dordrecht, pp. 209 – 257.
- Miroiu, A. (1999). *Filosofie fără haine de gală*, ALL, București.
- Miroiu, A. (2001). *Argumentul ontologic*, All, București.
- Miroiu, A. (2009). *Introducere în filosofia politică*, Polirom, Iași.
- Miroiu, A. (2016). *Fuga de competiție*, Polirom, Iași.
- Miroiu, A. (2017a). *Lumea lui Anaxagora*, Polirom, Iași.
- Miroiu, A. (2017b). *O introducere în știința politică*, Tritonic, București.
- Miroiu, M. (2005). *Drumul către autonomie. Teorii politice feministe*, Polirom, Iași.
- Miron Costin (1958). *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București.
- Montesquieu (1964). *Despre spiritul legilor*, vol. I, Editura Științifică, București.
- Morrison, M. (2005). Approximating the Real: The Role of Idealizations in Physical Theory, în Jones, M. R., Cartwright, N. (eds.), *Idealization XII: Correcting the Model. Idealization and Abstraction in the Sciences*, Rodopi, Amsterdam.
- Morus, Th., Campanella, Th. (2007). *Utopia. Cetatea soarelui*, Antet, București

- Mumford, S. (2004). *Laws in Nature*, Routledge, Oxford.
- Mumford, S. (2005). *Laws and Lawlessness. Synthese*, 144, pp. 397 – 413.
- Mureșan, V. (2006). *Comentariu la Republica lui Platon*, Paideia, București.
- Mureșan, V. (2007). *Comentariu la Etica nicomahică*, Humanitas, București.
- Neculce, I. (2001). *Letopisețul Țării Moldovei*, Litera Internațional, București – Chișinău.
- Noica, C. (1991 [1944]). *Pagini despre sufletul românesc*, Humanitas, București.
- Noica, C. (1993). *Modelul cultural european*, Humanitas, București.
- Noica, C. (1996a). *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Humanitas, București.
- Noica, C. (1996b). *Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București.
- Noica, C. (1997). *Manuscrisele de la Cîmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie*, Humanitas, București.
- Noica, C. (1998). *Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București.
- North, D.C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Norton, J. (1996). Are thought experiments just what you thought?, *Canadian Journal of Philosophy*, 26, pp. 333 – 366.
- Norton, J. D. (2004). On thought experiments: Is there more to the argument?, *Philosophy of Science*, 71, pp. 1139 – 1151.
- Nowak, L. (1980). *The Structure of Idealization*, Springer.

- Nowak, L. (1992). The Idealizational Approach to Science. A New Survey, în Brzeziński, J., Nowak, L. (eds.), *Idealization III: Approximation and Truth*, Rodopi, Amsterdam.
- O'Neill, O. (1996.). *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ober, J. (2005). Not by a Nose. The triumph of Antony and Cleopatra at Actium, 31 b.c., în Cowley, R. (ed.), *What if? 2. Eminent Historians Imagine What Might Have Been*, G. P. Putnam's Sons, New York, pp. 23 – 47.
- Olson, M. (1993). Dictatorship, Democracy, and Development, *The American Political Science Review*, 87, 3, pp. 567 – 576.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ostrom, E. (2005). *Understanding institutional diversity*, Princeton University Press, Princeton.
- Ostrom, E. (2012). Coevolving Relationships between Political Science and Economics, *Rationality, Markets and Morals*, 3 (54), pp. 51 – 65.
- Ostrom, V. (2014). Polycentricity: the structural basis for self-governing societies, în Sabetti, F., Aligica, P.D. (eds.), *Choice, Rules and Collective Action: The Ostroms on the Study of Institutions and Governance*, ECPR Press, Colchester.
- Pann, A. (2002). *Povestea vorbeii*, Litera Internațional, Chisinau.
- Partenie, C. (ed.) (2004). *Plato: Selected Myths*, Oxford University Press, Oxford.
- Pascal (1998). *Cugetări*, Aion, București.
- Paul din Alep (2014). *Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia* (ed. Ioana Feodorov), Editura Academiei Române, Editura Istros a Muzeului Brăilei.

- Pecican, O. (2010). Ion Budai-Deleanu: autoportret politico-filosofic în *Țiganiada*, în Ștef, T., *Povestirea Țiganiadei*, Editura Paralela 45, Pitești.
- Platon (1976a). Criton, în *Opere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Platon (1976b). Protagoras, în *Opere*, vol I, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Platon (1986). Republica, în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Pleșu, A. (2008). *Minima moralia*, Humanitas, București.
- Polanyi, M. (2002). *The Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Routledge, Abingdon.
- Protopopescu, L. (1967). *Noi contribuții la biografia lui Ion Budai-Deleanu*, Editura Academiei, București, 1967.
- Quine, W. v. (1961), On What There Is, în *From a Logical Point of View*, second ed., Harper & Row, New York.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, J. (1999a). *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls, J. (1999b). *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rescher, N. (2007). *Conditionals*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Rosenberg, A. (2005). *Philosophy of Science. A Contemporary Introduction*, 2nd Ed., Routledge, New York.

- Rosetti, R. (1907). *Pentru ce s'au răsculat țărani*, Socec, București.
- Rousseau, J.-J. (2003). *Contractul social*, Editura Antet, București.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*, Aldine Atherton, Chicago.
- Schelling, T. C. (1971). Dynamic models of segregation, *Journal of mathematical sociology*, 1(2), 143–186.
- Schelling, T. C. (1978). *Micromotives and macrobehavior*, Norton, New York.
- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Sen, A. (2011). *Social Choice and the Idea of Justice*, la: <https://kipdf.com/social-choice-and-the-idea-of-justice-amartya-sen-how-did-the-subject-of-social-5ae20ded7f8b9adc5b8b45d8.html>, accesat la 14.05.2018.
- Simmel, G. (2011). *The Philosophy of Money*, Taylor & Francis e-Library, London New York..
- Simmons, A.J. (2010). Ideal and nonideal theory, *Philosophy and Public Affairs*, 38, pp. 5 – 36.
- Singleton, Ch. S. (2004). The Two Kinds of Allegory, în Bloom, H. (ed.), *Dante Alighieri*, Chelsea House Publishers, Philadelphia.
- Slavici, I. (1897). *Povește pentru buna creștere a copiilor. Partea I: Noțiuni de etică și de estetică*, București, Tipografia G. A. Lăzăreanu.
- Slavici, I. (1910). *Educațiunea morală*, București, Institutul de Arte Grafice și Editura Minerva, București.
- Slavici, I. (2001). *Moara cu noroc*, Litera Internațional, Chișinău.

- Small, A.W. (2001). *The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity*, Batoche Books, Kitchener, Ontario.
- Sorensen, R. A. (1992). *Thought Experiments*, Oxford University Press, Oxford.
- Southwood, N. (2018). The feasibility issue, *Philosophy Compass*, 13, pp. 1 – 13.
- Stahl, H.H., Stahl, P. (1968). *Civilizația vechilor sate românești*, Editura Științifică, București.
- Stoicescu, N. (1971). *Cum măsurau strămoșii*, Editura Științifică, București
- Stuart, M.T., Fehige, Y., Brown, J.R. (eds.) (2018). *The Routledge Companion to Thought Experiments*, Routledge, New York.
- Tetlock, P. E., Belkin, A. (eds.) (1996). *Counterfactual thought experiments in world politics. Logical, methodological and psychological perspectives*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Thomson, J.J. (1995). O pledoarie pentru avort, în Miroiu A. (ed.), *Etică aplicată*, Alternative, București.
- Tribe, K. (2016). Cameralism, în Faccarello, G., Kurz, H. D. (eds.), *Handbook on the History of Economic Analysis. Volume II: Schools of Thought in Economics*, Edward Elgar, Northampton, Mass., pp. 43 – 51.
- Vaida, M. (1977). *Ion Budai-Deleanu*, Editura Albatros, București.
- Valentini, L. (2009). On the Apparent Paradox of Ideal Theory, *The Journal of Political Philosophy*, 17, pp. 332 – 355.
- Van Benthem, J. (2001). Correspondence Theory, în Gabbay, D. M., Guenther, F. (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 3, Kluwer, Amsterdam, pp. 325 – 408.

Van Fraassen, B. C. (1989). *Laws and Symmetry*, Clarendon Press, Oxford.

Walker, M. (1978). Rights and Functions: The Social Categories of Eighteenth-Century German Jurists and Cameralists, *The Journal of Modern History*, 50 (2), pp. 234-251.

Weisberg, M. (2007). Three Kinds of Idealization, *The Journal of Philosophy*, 104, pp. 639 – 659.

Wiens, D. (2015). Political Ideals and the Feasibility Frontier, *Economics and Philosophy*, 31, pp. 447 – 477.

Williamson, T. (2005). Armchair philosophy, metaphysical modality and counterfactual thinking, *Proceedings of the Aristotelian Society*, CV (1), pp. 1 – 23.

Adrian Miroiu

ISPITA IDEALULUI

Despre lumile perfecte și cele fezabile

Filosofii morali au făcut apel în mod insistent la experimente mintale. Adesea au postulat stări ideale (de exemplu, o cetate perfectă, o societate în care există egalitate sau dreptate ideală) în raport cu care este evaluată lumea reală. Cartea cuprinde o critică extinsă și complexă a metodei idealului și ne invită să rezistăm ispitei de a judeca totul prin apelul la principii și legi abstracte, la construcții eterice. Căci contextul, situațiile concrete, chiar persoanele individuale, ne pot ghida practic pentru a face judecăți corecte și eficiente. Și nu e nevoie să avem în minte lumea cea mai bună pentru a clădi o lume mai bună.

Contrafactualii, mai întâi ● Metoda experimentelor mintale ● Patru exemple de experimente mintale moral-politice în gândirea românească: puterea exemplului (Slavici); călătorii de învățământ și pregătire (Dobrogeanu-Gherea); carnetele de cecuri (Noica); o alegere constituțională (Budai-Deleanu) ● Două feluri de idealizări: liniară și structurală ● În contra stărilor ideale ● Stările ideale ca reguli de evaluare ● Despre ceea ce e fezabil



www.tritonic.ro
blog.tritonic.ro

Recomandat de:



Ilustrație copertă: I. Bălușcă | Design: fine.com

Despre lumile perfecte și cele fezabile

ISPITA IDEALULUI

Adrian Miroiu

