

IDEEA NATURALIZĂRII EPISTEMOLOGIEI. SOLUȚIA LUI HUME PENTRU PROBLEMA LUI QUINE

SERGIU BĂLAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române /
Academia de Studii Economice din București

Naturalizing Epistemology: Hume’s Solution to Quine’s Problem. Quine’s idea of a naturalized epistemology built on the discoveries of psychology runs into a fundamental difficulty: we cannot establish the psychological truths unless we already have some previous epistemological principles, which leads us into a circular argument. In this article I will try to show that this situation is similar with that of David Hume, who discovered that it is not possible to justify the principle of the uniformity of nature either on reason or on experience. I will argue that the solution Hume finds to overcome this difficulty is the same with the one that can be found in the ideas of contemporary evolutionary epistemology and could provide a solution to the main problem anyone who wants to construct a naturalized epistemology has to deal with. Both the belief in the principle of the uniformity of nature and the fundamental structures of human cognitive psychology must be taken as valid and functional because they are hardwired in our brains as products of the long evolutionary history of our species, and have thus been tested and validated in a Popperian manner, by the mechanisms of natural selection in a way that no other scientific idea has never yet been tested and corroborated.

Keywords: naturalized epistemology; evolutionary epistemology; natural selection; Hume; Quine.

Epistemologia evoluționistă¹ este una dintre disciplinele care au căpătat consistență în contextul ideatic ce s-a constituit în urma „cotiturii naturaliste” (*naturalistic turn*) din filosofia științei, prin care s-a dorit o reconsiderare a statutului epistemologiei printr-o semnificativă reducere a caracterului său normativ și printr-o „naturalizare” a ei, în spiritul ideilor formulate de către Willard Van Orman Quine într-un faimos eseu din 1969, intitulat „Epistemologia naturalizată”². Aici, el argumentează că filosofia științei ar trebui să renunțe la încercările de „reconstrucție rațională” conceptuală și normativă a științelor și a cunoașterii științifice în genere (pe care le exemplifică prin aceea aparținând lui Carnap), și să

¹ În continuare, voi folosi pentru concizie abrevierea EE.

² Willard Van Orman Quine, „Epistemology Naturalized”, în W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 69–90.

se ocupe mai degrabă de investigarea empirică a modului în care această cunoaștere, exprimată în teoriile științifice, este realmente produsă. Ar trebui prin urmare să se renunțe la ideea anteriorității logice a epistemologiei față de cercetarea științifică pentru a nu se argumenta în manieră circulară. Acest lucru este necesar, după opinia lui Quine, deoarece datele de la care trebuie să plecăm în orice construcție teoretică sunt tocmai datele empirice pe care ni le oferă științele, în timp ce a porni de la o „filosofie primă” înseamnă a presupune în mod eronat că filosofia poate construi ceva fără a pleca de la aceste date. Aceasta deoarece Quine este convins că „orice ar fi, două principii cardinale ale empirismului au rămas inatacabile și așa rămân și în ziua de astăzi. Unul este că toate datele științifice disponibile sunt date senzoriale. Celălalt [...] este că orice act de inculcare (*inculcation*) a semnificației cuvintelor trebuie să se bazeze în cele din urmă pe date senzoriale.”³

În consecință, epistemologia astfel naturalizată nu trebuie să pornească dinspre exteriorul științelor naturale, ci din interiorul acestora și, mai precis, dinspre psihologie, adică de la investigarea proceselor senzoriale și cognitive prin intermediul cărora omul ajunge să construiască o imagine despre lume: „Stimularea propriilor receptori senzoriali oferă totalitatea dovezilor la care oricine este nevoit să recurgă în cele din urmă pentru a ajunge la o imagine proprie despre lume. De ce să nu cercetăm modul în care această construcție se desfășoară realmente? De ce să nu ne limităm la psihologie?”⁴ Psihologia este aceea care ne permite să înțelegem modul în care știința se construiește pe baza experienței, în condițiile în care Quine este convins că „este preferabil să descoperim cum știința se dezvoltă și se învață în realitate, în loc să fabricăm structuri cu caracter ficțional în același scop”⁵, de felul celor care intră îndeobște în categoria „filosofiei prime” și a epistemologiei bazate pe aceasta. În aceste condiții, Quine argumentează în continuare că epistemologia naturalizată ar trebui să își desemneze ca obiect un fenomen natural, adică o ființă umană reală care cunoaște lumea cu ajutorul instrumentelor senzoriale și cognitive cu care este înzestrată, astfel că „epistemologia, sau ceva de natura acesteia, pur și simplu devine un capitol al psihologiei și astfel, al științelor naturii”⁶.

În lumina celor spuse de către Quine, consider că este aici necesară o observație: încercând să evite argumentarea circulară, el afirmă că trebuie să plecăm de la datele empirice ale psihologiei, însă nu e clar pe ce temei putem fi siguri că aceste date sunt corecte, atâta vreme cât nu avem încă o epistemologie constituită, care să ne ofere principiile generale ale achiziției, validării și organizării sistematice a cunoștințelor. De unde știm că psihologia noastră este corect construită, fără a ne baza pe o teorie a cunoașterii care să ne furnizeze criteriile acestei corectitudini? Cum putem fi siguri că sunt funcționale anumite principii fundamentale ale gândirii în exercițiul său cognitiv, cum ar fi legile

³ *Ibidem*, p. 75.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibidem*, p. 78.

⁶ *Ibidem*, p. 82.

logicii, ideea legăturii cauzale necesare ori principiul uniformității naturii, cel care ne permite în cele din urmă să formulăm legi ale naturii pe baza unui demers inductiv? Un posibil răspuns ar putea fi formulat tocmai în baza caracterului specific al EE, după cum voi încerca să arăt în cele ce urmează.

Trebuie subliniat de la început faptul că epistemologia evoluționistă face de fapt pasul următor în raport cu poziția lui Quine, în două sensuri.

Mai întâi, EE nu se interesează doar de cunoașterea științifică, ci are ca obiect cunoașterea în general, iar din acest punct de vedere trebuie remarcat un fapt care o individualizează între alte teorii epistemice: ea nu se limitează la studiul cunoașterii umane, ci se interesează de acest fenomen cu referire la ființele vii în genere. Așa cum arată Nathalie Gontier și Michael Bradie⁷, EE consideră cunoașterea un fenomen prezent la toate speciile biologice, preocupându-se de „modul în care speciile obțin și transmit informația și cunoașterea privitoare la lume, de modul și măsura în care sistemele cognitive ale ființelor vii, produse ale evoluției, ne informează la rândul lor cu privire la statutul ontologic (*ontological status*) al universului și de maniera în care cunoașterea însăși evoluează de-a lungul timpului evolutiv”⁸.

În al doilea rând, argumentează EE, dat fiind că oamenii (dar și celelalte viețuitoare) sunt ființe naturale, apărute în urma unor procese naturale de evoluție, acele mecanisme cognitive despre care Quine consideră că ar trebui studiate, pentru a putea realmente construi o epistemologie naturalizată, sunt în cele din urmă produse ale istoriei evolutive a speciei umane. În consecință, este nevoie să trecem dincolo de psihologie, către biologia care se găsește îndărătul acesteia, și să abordăm problemele teoriei cunoașterii din punct de vedere evolutiv, utilizând perspective, modele și metafore metodologice împrumutate din teoria evoluționistă, pentru a oferi soluții la probleme ce țin de epistemologie și dezvoltarea științei⁹. După cum argumentează Michael Ruse¹⁰, ideea fundamentală care întemeiază epistemologia evoluționistă este aceea că știința, și posibil întreaga cunoaștere umană, „este conectată într-un mod întru totul vital cu biologia noastră. Conexiunea se realizează prin criteriile și metodele pe care le folosim în producerea și evaluarea științei. Deși știința atinge cele mai elevate culmi ale culturii, bazele sale rămân ferm înrădăcinate în biologia evoluționistă.”¹¹

⁷ Nathalie Gontier, Michael Bradie, „Acquiring knowledge on species- specific biorealities: The applied evolutionary epistemological approach”, în R. Joyce (ed.), *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy*, New York, Routledge, 2018, pp. 136–155.

⁸ *Ibidem*, p. 136.

⁹ Michael Bradie, William Harms, „Evolutionary Epistemology”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponibil online la: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-evolutionary/>

¹⁰ Michael Ruse, „The View from Somewhere: A Critical Defense of Evolutionary Epistemology”, în Michael Ruse (ed.), *Philosophy after Darwin: Classic and Contemporary Readings*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2009, pp. 259–260.

¹¹ *Ibidem*, p. 253.

Aceasta înseamnă că, pentru epistemologia evoluționistă astfel concepută, cunoașterea științifică este posibilă în virtutea funcționării unui sistem de reguli, principii și criterii care constituie laolaltă metodologia cercetării științifice, a căror alegere nu face obiectul deciziei libere a unui cercetător ori a unui grup de cercetători. Principiile metodologiei științelor, fie ele naturale ori formale, reprezintă instanțieri ale regulilor epigenetice, adică ale unor „dispoziții înnăscute care sunt îtipărite (*burned*) în procesele mentale ale oricărei ființe umane mature normale”¹², fără ca prin aceasta rolul culturii să fie exclus din explicație. Chiar dacă admitem că regulile epigenetice sunt înnăscute, ele sunt deocamdată numai *in potentia*, adică, pentru a deveni explicite și a se transforma în principii metodologice, este nevoie ca individul să parcurgă un program îndelungat de educație și învățare, care să asigure actualizarea lor (spre exemplu, individul deține la naștere acele structuri gramaticale fundamentale despre care vorbește Chomsky, dar, pentru a deveni capabil să utilizeze eficient un limbaj natural în scopul transmiterii cunoștințelor, este nevoie să învețe acest lucru prin expunerea la un mediu în care se vorbește respectivul limbaj).

Cum poate aceasta să ne ajute să evităm raționamentul circular despre care am vorbit? O sugestie în acest sens ne oferă chiar Quine în articolul său despre „Genurile naturale”¹³, unde vorbește despre modul în care am putea lămurii dacă există o corespondență între conceptele noastre (*qualities*, cum le numește el aici) și structura ontologică a lumii, ajungând de aici la „problema perenă a inducției”, în condițiile în care acest procedeu de raționare este considerat a fi singura „cale de acces către adevărurile naturii”. Dificultatea constă în faptul că nimeni nu a reușit până în prezent să ofere un răspuns definitiv și acceptabil pentru întrebarea: „de ce ar trebui să acordăm încredere inducției?”, care înseamnă de fapt să ne întrebăm de ce categoriile mentale care ne permit să construim raționamentul inductiv oglindesc modul în care e structurată lumea, adică par a fi „genuri naturale”¹⁴.

Cu alte cuvinte, dacă am putea rezolva această problemă, atunci am putea indica o modalitate de evitare a argumentării circulare către care ne trimite modul în care e gândită naturalizarea epistemologiei: putem întemeia adevărurile fundamentale ale psihologiei fie arătând că ele nu sunt produse ale inducției, ci îi sunt logic anterioare, fie asigurând cumva inducția. Quine argumentează că o sugestie utilă pentru a porni pe a doua cale o găsim la Darwin însuși: dacă modul în care oamenii își construiesc sistemele categoriale ține de un mecanism determinat genetic, atunci acel sistem astfel construit, care determină formularea celor mai reușite raționamente inductive, „va avea tendința de a deveni predominant datorită selecției naturale.

¹² *Ibidem*, pp. 252–253.

¹³ Willard Van Orman Quine, „Natural Kinds”, în W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 114–138.

¹⁴ *Ibidem*, p. 126. Problema ontologică, întrebarea de ce există în cele din urmă în lume regularitățile care permit constituirea genurilor naturale, este una despre care Quine consideră că trebuie să o lăsăm la o parte, deoarece nu avem instrumentele necesare pentru a-i putea găsi un răspuns convingător.

Creaturile care gândesc inductiv într-un mod sistematic eronat manifestă tendința patetică, dar lăudabilă de a muri mai înainte de a-și putea perpetua specia.”¹⁵

Ideea este prin urmare aceea că inducția ne spune ceva corect despre structura fundamentală a lumii deoarece este întemeiată pe mecanisme mentale genetic determinate care au rezultat în urma unor procese de selecție naturală prin care tendința sistematică de a gândi eronat despre lume a fost selectată negativ: indivizii care au formulat raționamente inductive în baza unor mecanisme mentale înnăscute insuficient de bune au fost eliminați de presiunile selective ale mediului, și nu au transmis mai departe aceste mecanisme. Aceasta nu înseamnă, desigur, garanția că inducția ne oferă acum o cunoaștere perfectă a lumii așa cum este, ci doar că inducția așa cum o practicăm noi acum este mai bună decât toate celelalte variante care au fost încercate vreodată, într-un proces de rafinare care continuă și în prezent. Avem cea mai bună inducție posibilă, în condițiile date, și în momentul în care ne aflăm, dacă e îngăduit să ne exprimăm astfel într-o manieră quasileibniziană.

Ideea aceasta nu este însă într-un total originală, ci o putem găsi exprimată în maniere diferite la predecesori iluștri ai lui Quine, după cum demonstrează David Stamos, într-o analiză a doctrinei inducției la Hume realizată din perspectiva EE¹⁶. Astfel, este bine-cunoscută analiza critică pe care Hume o face ideii de cauzalitate și raționamentului inductiv¹⁷. Cu toate că o mare parte dintre comentatori au susținut acest lucru, preocuparea lui Hume nu se îndreaptă de fapt spre analiza subtilităților logice care survin în utilizarea în limbajul comun a conceptului de cauză, după cum argumentează Tom Beauchamp și Alexander Rosenberg¹⁸. Este adevărat că Hume utilizează în argumentarea sa dese trimiteri la circumstanțele în care vorbitorii obișnuiți ai limbajului natural construiesc enunțuri care conțin argumente cauzale pe care le consideră a fi corecte, însă interesul său nu se îndreaptă în primul rând către o analiză a înțelesului conceptului de cauză în limbajul comun, ci mai degrabă spre clarificarea condițiilor și circumstanțelor în care aceste enunțuri sunt realmente adevărate, iar argumentele cauzale sunt admisibile. După cum arată Leo Groarke și Graham Solomon, analiza humeeană este una de factură critică și este construită pe baza principiului după care fundamentele convingerii noastre în realitatea relației dintre cauze și efecte, ce rezidă în observarea relației constante de conjuncție între anumite categorii de evenimente, nu sunt suficiente pentru a justifica pe calea exclusivă a rațiunii această convingere, că există realmente în lume cauze și efecte, deși gânditorul scoțian nu contestă faptul că se poate admite că în sens practic o astfel de

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ David N. Stamos, *Evolution and the Big Questions: Sex, Race, Religion, and Other Matters*, Wiley-Blackwell, 2008, e-book, cap. 1.

¹⁷ Pentru o discuție detaliată a problemei cauzalității la Hume, *vide*: Sergiu Bălan, „Categorii cauzalității la David Hume”, în Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, Mihai Popa (coord.), *Studii de teoria categoriilor*, vol. IV, București, Editura Academiei Române, 2012, pp. 155–176.

¹⁸ Tom L. Beauchamp, Alexander Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 3.

convingere poate fi considerată justificabilă.¹⁹ Așa după cum se explică în Cartea întâi din *Tratatul asupra naturii umane*, reamintirea instanțelor privitoare la raporturi de succesiune este un temei insuficient pentru a vorbi în mod justificat despre raporturi cauzale reale: „ne amintim cum am întâlnit frecvente instanțe ale existenței obiectelor dintr-o specie și de asemenea ne amintim cum indivizii dintr-o altă specie le-au însoțit întotdeauna și s-au aflat întotdeauna în raporturi regulate de contiguitate și succesiune cu acestea. Astfel, ne amintim să fi văzut acea specie de obiecte pe care o numim *flacără* și să fi simțit acea specie de senzații pe care o numim *căldură*. În același fel ne readucem în minte conjuncția lor constantă în toate instanțele trecute. Fără prea multă ceremonie, numim pe una cauză, și pe cealaltă efect, și inferăm existența uneia din a celeilalte.”²⁰

În ceea ce privește enunțurile despre stările de fapt, Hume argumentează că nu pot fi întemeiate pe necesitatea logică, precum cele ale matematicii, de exemplu²¹. Dimpotrivă, „toate raționamentele privitoare la chestiunile de fapt par să fie întemeiate pe relația dintre cauză și efect”²², ceea ce înseamnă că de fiecare dată când facem afirmații privind ceva ce nu e nemijlocit accesibil senzorial ori nu e dat în memorie, construim un raționament bazat pe relația de cauzalitate. Dar posibilitatea de a concepe și de a utiliza legătura cauzală nu este întemeiată într-o manieră necesară, *a priori*, ci presupune gândirea inductivă, deoarece „provine în întregime din experiență, de unde aflăm că anumite obiecte particulare sunt în mod constant conectate între ele”²³. Acest tip de raționament în care experiența trecută constituie fundamentul pentru afirmațiile despre prezent și viitor este problematic, fiindcă se întemeiază pe un principiu care nu poate fi demonstrat, acela al uniformității naturii, conform căruia viitorul va fi asemănător cu trecutul sau, altfel spus, cauze similare vor produce efecte similare. Însă acest lucru nu poate fi demonstrat în manieră deductivă, de îndată ce „nici o contradicție nu este implicată în faptul că s-ar putea schimba cursul naturii”²⁴: este logic posibil ca forțele necunoscute care se operează dincolo de calitățile sensibile ale lucrurilor să-și modifice oricând modul de acțiune. Ipoteza conform căreia regularitățile din natură ar putea să nu aibă un caracter imuabil, altfel spus, natura să nu fie uniformă, nu este nicidecum una contradictorie sub aspect logic, în condițiile în care nimic nu ne împiedică să ne imaginăm că oricând sunt posibile situații în care fenomene pe care le-am considerat până atunci ca fiind cauze să nu fie succedate de efectele lor obișnuite. După cum argumentează Hume, niciun fenomen nu e legat cauzal de altul cu o

¹⁹ Leo Groarke, Graham Solomon, *Some Sources for Hume's Account of Cause*, în „Journal of the History of Ideas”, Vol. 52, No. 4 (Oct. – Dec., 1991), pp. 645–663.

²⁰ David Hume, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition, Volume 1: Texts*, Edited by David Fate Norton, Mary J. Norton, Oxford University Press, 2007, p. 61.

²¹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, 1999, p. 108.

²² *Ibidem*, p. 109.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Ibidem*, p. 115.

conexiune care să aibă necesitatea deducției logice: „nu există nici un lucru care să implice existența oricărui altul, în situația în care vom considera lucrurile în ele însele, și nu vom investiga dincolo de ideile pe care ni le formăm despre ele. O astfel de inferență ar deveni cunoaștere și ar implica o contradicție absolută și o imposibilitate de a concepe ceva diferit. Însă de îndată ce toate ideile distincte sunt separabile, este evident că nu există nici o imposibilitate de acest gen.”²⁵ Pornind de aici, Hume consideră că se impune formularea a două principii fundamentale, pe baza cărora se poate tranșa chestiunea realității raporturilor cauzale pe care credem că le vedem în natură. Conform celui dintâi, „nu există nimic, în nici un obiect considerat în sine, care să ne ofere un temei de a trage o concluzie dincolo de el”, în timp ce în acord cu al doilea, „chiar și după observarea conjuncției frecvente sau constante între obiecte nu avem nici un temei de a formula nici o inferență privitoare la vreun alt obiect, diferit de cele a căror experiență am avut-o”²⁶.

Problema inducției este deci pentru Hume următoarea: un raționament este fie inductiv, fie demonstrativ (deductiv), astfel că orice argument care să întemeieze principiul uniformității naturii trebuie să aparțină uneia dintre cele două categorii. Dar argumentul nu poate fi unul demonstrativ, fiindcă negarea principiului uniformității nu implică o contradicție logică, dar nici unul întemeiat pe principiul cauzalității, care este derivat din experiență, fiindcă asta ar presupune o argumentare circulară, în care am întemeia inductiv principiul însuși al inducției, altfel spus „este imposibil ca vreun argument bazat pe experiență să dovedească această asemănare a trecutului cu viitorul, de îndată ce aceste argumente sunt construite în baza supoziției privind această asemănare”²⁷. Nici măcar dacă am invoca în contextul raționamentului inductiv ideea de probabilitate, am putea ieși din această situație, în condițiile în care niciun grad de probabilitate nu ne poate oferi temeiuri de a accepta că „situațiile referitoare la care nu avem nici o experiență trebuie să se asemene cu acelea a căror experiență am avut-o”²⁸. Și în acest caz, raționamentul rămâne unul circular: dacă vom întemeia principiul uniformității naturii pe ideea de probabilitate, ne lovim de faptul că acesta se fundamentează la rândul său pe convingerea conform căreia „există o asemănare între acele obiecte a căror experiență am avut-o și cele despre care nu avem nici o experiență”²⁹, adică tocmai pe ceea ce se cere a fi demonstrat.

În aceste condiții, Hume ajunge la concluzia conform căreia nu putem indica niciun fel de temei rațional pe care să întemeiem în manieră suficient de riguroasă convingerea noastră că în lume există realmente raporturi cauzale între evenimente. Astfel, „nu doar că rațiunea nu ne este de folos în descoperirea conexiunii fundamentale dintre cauză și efect, dar chiar și după ce experiența ne-a informat

²⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. cit., p. 61.

²⁶ *Ibidem*, p. 95.

²⁷ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. cit., p. 117.

²⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. cit., p. 62.

²⁹ *Ibidem*, p. 63.

despre conjuncția lor constantă, îi este imposibil rațiunii să ne ofere temeieri satisfăcătoare pentru care ar trebui să extindem acea experiență dincolo de instanțele particulare care au făcut obiectul observațiilor noastre. Noi presupunem, dar nu suntem niciodată capabili să dovedim, că trebuie să existe o asemănare între acele obiecte despre care am avut experiențe, și cele care se află dincolo posibilitățile noastre de a le descoperi.”³⁰

Soluția propusă de către Hume pentru a depăși această dificultate este o idee care ar putea fi totodată o indicație către calea ce trebuie urmată pentru a evita raționamentul circular al lui Quine și deci de a avansa către o epistemologie evoluționistă bine fundată. Astfel, gânditorul scoțian argumentează în *Cercetarea asupra intelectului omenesc* în favoarea ideii că în aceste condiții trebuie să admitem că nici inducția, nici inferența causală și nici gândirea asociativă, adică procedurile și activitățile cognitive pe baza cărora ne conducem viața de zi cu zi, nu sunt întemeiate pe gândirea rațională, ci dimpotrivă, „toate aceste operațiuni constituie o categorie de instincte naturale, pe care nici un fel de raționament ori proces de gândire nu este capabil nici să le producă, nici să le împiedice”³¹. Mai mult decât atât, într-un mod destul de surprinzător pentru epoca respectivă, Hume afirmă explicit că acest instinct nu e prezent doar la oameni, ci reprezintă fundamentul activității cognitive a tuturor ființelor vii, de animalele cele mai simple și până la persoanele cele mai sofisticate, care sunt tocmai filosofii: „animalele, prin urmare, nu sunt guvernate în aceste inferențe de rațiune, nici copiii, nici oamenii în general, în acțiunile și concluziile lor obișnuite, și nici filosofii înșiși”³². În aceste condiții, natura, consideră Hume, trebuie să fi oferit tuturor un mecanism cognitiv simplu, general și eficient, adică tocmai aceste instincte, al căror statut el caută să îl lămurească fără echivoc. Astfel, observăm că oamenii și animalele obțin pe calea experienței o mare parte dintre cunoștințelor lor, însă mai există o parte a cunoașterii, unde includem produsele acelor facultăți sau mecanisme care ne sunt oferite de „mâna originală a naturii, care depășesc cu mult capacitățile din împrejurările obișnuite și care nu se rafinează deloc sau în foarte puțină măsură în urma experienței și practicii îndelungate. Pe acestea le denumim instincte”³³. Hume admite că punerea laolaltă a omului și animalelor sub acest aspect ar putea părea controversată contemporanilor săi și i-ar putea face pe aceștia să-i respingă argumentul ori să nu mai privească aceste facultăți mentale cu admirația pe care ele o merită, intuind astfel foarte bine rezistența pe care o vor stârni mai târziu încercările de a argumenta că și în cazul omului sunt valabile principiile și legile biologice pe care le-am observat în cazul animalelor, ca și ideea de sorginte psihanalitică, preluată azi fără rezerve de științele cognitive, conform căreia mare parte a activității noastre mentale este inconștientă și ne rămâne

³⁰ *Ibidem*, p. 64.

³¹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. cit., pp. 123–124.

³² *Ibidem*, p. 166.

³³ *Ibidem*, p. 167.

inaccesibilă. Cu toate acestea, el rămâne ferm în opinia sa, și anume, că „rațiunea experimentală, pe care o deținem în comun cu animalele și de care depinde întregul mod de a ne duce viața, nu e nimic altceva decât o formă de instinct sau de putere mecanică ce acționează în noi într-un fel care ne rămâne necunoscut”³⁴, tot așa cum ne putem foarte bine mișca membrele fără a fi conștienți de modul cum operează mușchii și nervii. Ideea aceasta, că fundamental este instinctul și nu gândirea, apare de altfel și într-o altă carte a lui Hume, *Tratatul asupra naturii umane*, unde se spune explicit că gândirea rațională însăși este în esența ei un instinct: „dacă e să spunem lucrurilor pe nume, rațiunea nu este nimic altceva decât un minunat și ininteligibil instinct din sufletele noastre”³⁵.

Aceasta înseamnă însă că am putea găsi aici rezolvarea problemei inducției și deci răspunsul pentru problema lui Quine: premisa majoră a raționamentului inductiv, ideea uniformității naturii, conform căreia viitorul va semăna cu trecutul, poate fi gândită ca o convingere de factură instinctuală, comună omului și celorlalte animale, apărută și fixată în urma unui proces de selecție naturală, în virtutea faptului că a conferit semnificative avantaje competitive acelor ființe care au avut-o prin comparație cu cele cărora le-a lipsit. Aceasta înseamnă că putem ieși din situația dilematică inițială a lui Hume, care a pornit de la ideea că principiul uniformității naturii nu poate fi obținut decât prin deducție ori pe baza experienței. Avem o a treia variantă, după care el este produs pe o cale diferită, adică este rezultatul milioane de ani de procese de testare a unor mecanisme mentale prin acțiunea selecției naturale, adică prin încercare și eroare³⁶. Aceasta înseamnă că putem evita argumentarea circulară în virtutea ideii după care raționamentul inductiv poate fi construit utilizând ca premisă majoră principiul uniformității naturii, gândit ca un instinct validat de procesele de selecție naturală, ceea ce nu înseamnă că este adevărat în mod indiscutabil, ci doar că, în terminologie popperiană, este extrem de bine coroborat, deoarece a fost supus testărilor timp de miliarde de ani, ceea ce nu se poate spune despre niciuna dintre teoriile actuale din științele naturii, pe care le acceptăm însă fără nicio ezitare.

Este interesant de observat, sugerează Stamos³⁷, și faptul că Hume anticipează și distincția funcțională adaptativ-maladaptativ, atunci când argumentează în finalul discuției despre inducție că acest procedeu prin care facem inferențe pe baza unor cauze asemănătoare către efecte asemănătoare este atât de important pentru supraviețuirea ființelor umane, încât este foarte puțin probabil ca natura să-l fi încredințat unei facultăți failibile precum gândirea rațională, despre care afirmă că este nesigură, operează extrem de lent, nu e funcțională în primii ani ai vieții și este extrem de predispusă la erori și sofisme. Cu alte cuvinte, dacă decizia în chestiunile practice ar fi fost lăsată în seama rațiunii, acest lucru ar fi fost maladaptativ, așa că

³⁴ *Ibidem*, p. 168.

³⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. cit., p. 120.

³⁶ David N. Stamos, *op. cit.*, cap. 1.

³⁷ *Loc. cit.*

selecția naturală, sau „obișnuita înțelepciune a naturii”, cum o denumește Hume, a ales un fundament mult mai sigur pentru această activitate a minții, sub forma „unui instinct sau a unei tendințe mecanice, ale cărei operații par infailibile, care pare a se activa odată cu începutul vieții și gândirii și pare a fi independentă de deducțiile elaborate ale intelectului”³⁸.

Ideea lui Hume conform căreia este foarte posibil ca rațiunea să nu fie un instrument eficient și capabil de a gestiona problemele de decizie ținând de împrejurările cotidiene, și chiar mai mult, că rațiunea ar putea avea un caracter maladaptativ sau în cel mai bun caz, neutru din punct de vedere evolutiv, ridică o problemă extrem de interesantă, dat fiind că, în logica uzuală a argumentării de factură evoluționistă, se argumentează că trăsăturile fenotipice și comportamentale care nu oferă avantaje competitive (ori creează dezavantaje) în lupta pentru supraviețuire sunt eliminate de mecanismele selective, deoarece consumă resurse fără a aduce vreun beneficiu. Așadar, ideile lui Hume ne îndeamnă să ne îndreptăm atenția către o problemă deosebit de interesantă, și anume, pe de o parte, întrebarea dacă putem accepta ideea că rațiunea ar putea fi realmente maladaptativă (ori neutră, adică altfel spus, inutilă), iar pe de altă parte, dacă răspunsul este unul pozitiv, atunci cum se face că a fost totuși preservată de mecanismele prin care loc selecția naturală? În consecință, îmi propun să încerc într-un articol viitor să ofer răspunsuri pentru aceste două incitante întrebări.

³⁸ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. cit., pp. 129–130.