

Valeriu CAPCELEA

FILOSOFIA SOCIALĂ

(Curs universitar)

Valeriu Capcelea, doctor habilitat în filosofie, conferențiar universitar. Născut în anul 1952 în satul Izvoare, r-nul Florești, Republica Moldova. Licențiat al Facultății de Istorie a Universității de Stat din Moldova (1974). În perioada anilor 1974-1978 a fost profesor de istorie și științe sociale la școala medie din comuna Geamăna, r-nul Anenii-noi, iar din 1978, timp de 35 de ani a activat la Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți în calitate de conferențiar universitar al Catedrei de Științe Socio-umane și Drept Public, apoi în anii 2013-2014, în funcția de profesor la Catedra de Drept Public a Universității de Studii Europene din Moldova. Din 2014-2018 a fost secretar științific al Filialei Bălți al Academiei de Științe a Moldovei, din 2018 cercetător științific principal, iar din 2019 director al Filialei Nord a Academiei de Științe a Moldovei. Pentru rezultate deosebite în cercetarea științifică, management eficient și promovarea imaginii științei pe plan național și internațional, Academia de Științe a Moldovei i-a acordat medalia „Nicolae Milescu-Spătarul”.

Predă cursuri de filosofie generală, de filosofie socială, de filosofie a dreptului, de etică și deontologie juridică, de metodologie a științei și de etică profesională a funcționarului public și a pedagogului. Este autorul a 236 de lucrări științifice, inclusiv tezele de doctor și doctor habilitat în filosofie, dintre care, 37 volume (12 monografii, 24 manuale pentru studenții instituțiilor de învățământ superior și un suport didactic pentru pedagogi), 14 broșuri, 146 articole științifice publicate în reviste de specialitate, în culegeri naționale și internaționale, 28 teze ale comunicărilor științifice, 5 lucrări în format electronic, 15 indicații metodice și materiale didactice, 9 teze, 1 raport științific, 8 programe analitice, 15 curriculumuri universitare, editor și redactor științific a 5 culegeri de articole științifice.

O realizare de proporții o constituie lucrările publicate în ultimii ani în România la editurile Universul Juridic și Pro Universitaria - *Deontologia profesională a executorului judecătoresc: curs universitar*. București, Editura Universul juridic, 2014; *Etica și comportamentul civilizat*. București, Editura Pro Universitaria, 2016; *Deontologia profesională a juristului: curs universitar*. București, Editura Universul juridic, 2018; *Filosofia juridică. Introducere în istoria filosofiei juridice și în studiul principalelor domenii ale ei: curs universitar*. București, Editura Universul juridic, 2019.

Participant la 115 Conferințe, Simpozioane, Sesiuni Științifice naționale și internaționale desfășurate în Republica Moldova, România, Ucraina și Rusia. Rețin atenția, îndeosebi, lucrările publicate în ultimii ani, dedicate filosofiei teoretice, filosofiei dreptului, filosofiei sociale, precum și eticii și deontologiei juridice, rolului tradițiilor naționale și normelor sociale în existența socială, esenței, tipologiei, locul și rolul intelectualității în asigurarea unui proces continuu în dezvoltarea generațiilor umane și lucrările care se referă la investigarea fenomenului tranziției moldovenești de la societatea totalitaristă spre cea democratică.

Ținem să aducem mulțumiri cordiale Excelenței Sale, Domnului Consul General al României la Bălți Petrișor Ionel Dumitrescu, doctor în științe sociale, pentru contribuția substanțială la editarea acestei lucrări.

Dedicăm această carte Domniei sale, dar și feciorilor Dumnealui, Andrei Constantin și George Constantin, pentru curajul și efortul lor de a se regăsi și a se împlini ca oameni de seamă ai românismului.

Valeriu CAPCELEA

FILOSOFIA SOCIALĂ

(Curs universitar)



Copyright © 2019, Editura Pro Universitaria

Toate drepturile asupra prezentei ediții aparțin
Editurii Pro Universitaria

Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată fără acordul scris al
Editurii Pro Universitaria

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CAPCELEA, VALERIU

Filosofia socială : curs universitar / Valeriu Capcelea. -

București : Pro Universitaria, 2019

Conține bibliografie

ISBN 978-606-26-1108-8

Cuvânt înainte

Cele două state românești, România și Republica Moldova și-au trasat un șir de obiective destul de concrete și, totodată, îndrăznețe, de a intra în familia popoarelor europene, în comunitatea mondială post-modernă, care presupune atât integrarea în structurile Uniunii Europene, cât și în cele ale comunității mondiale, ceea ce solicită efectuarea unor transformări destul de dificile și grandioase a tuturor formelor existenței sociale interne. Astăzi comunitatea mondială reprezintă o entitate care încă nu este desăvârșită, fiind o totalitate de regiuni, state, popoare, care formează noi standarde de cooperare și interacțiune. Situația ecologică complicată, fenomenul încălzirii globale, criza energetică și alimentară, noile convenții politico-juridice, crearea uniunilor regionale, „nivelarea” noilor conexiuni între subiecții sociali - toate aceste probleme globale ale contemporaneității constituie imperative pe care statele noastre trebuie să le ia în considerație în procesul determinării posibilităților și perspectivelor reale ale dezvoltării lor.

Actualmente, în spațiul social românesc are loc o polemică cu privire la formele autentice ale existenței umane, mișcarea spre ordine, stabilitate și un comportament uman moral. Însă, apare o întrebare: Pe ce fundamente trebuie să ne bazăm, pe norme definitivite sau pe cele care apar astăzi? În cazul dacă vom acorda prioritate normelor existente, atunci care dintre ele trebuie să fie acceptate, iar dacă vrem să ne sprijinim pe cele care se află în proces de devenire, atunci cine trebuie să le formeze? La aceste întrebări vom încerca să dăm răspuns în această lucrare.

Totodată, este necesar să înțelegem că, în tratarea fenomenelor sociale și a progresului social, este imposibil să ne bazuim numai pe reprezentările obișnuite. Trebuie să apelăm la diverse forme ale experienței științifice și culturale, să reevaluăm și sintetizăm din nou nu numai experiența societăților noastre, ci și a întregii civilizații umane. Lumea contemporană este inclusă într-un proces continuu de globalizare, interconexiune, care cere o nouă interpretare, pluridimensională și, în același timp, comprehensivă, a reprezentărilor despre normele vieții comunității umane, despre acele reguli și norme prin care ea poate fi descrisă și înțeleasă în dependență de posibilități și, totodată, pregătită pentru etapele viitoare ale evoluției sale. În acest sens, cunoașterea problemelor ce țin de cele mai importante chestiuni ale societății post-moderne poate să ne permită de a concepe în mod corect procesele ce se produc în viața socială atât la nivel global, cât și la nivel național.

Acest curs universitar reprezintă o continuare a celor cinci ediții a manualului de *Filozofie* în care au fost abordate problemele obiectului, problematicii și specificului filosofiei, istoriei filosofiei, domeniilor fundamentale ale reflecției filosofice – ontologia, gnoseologia și epistemologia, metodologia, axiologia și praxiologia, cultura, civilizația și comunicarea și, totodată, a celor de *Filozofie socială* editate în 2010 și 2019. Ultimul manualul a fost conceput ca suport pentru studenții instituțiilor de învățământ superior cu profil economic, tehnic și tehnologic în care lipsește compartimentul istoria filosofiei sociale și el este axat pe problemele specifice ale acestor domenii. De aceea, acest curs universitar de *Filosofie socială*, abordează atât istoria filosofiei sociale pe motiv că pentru studenții de la profilul socio-umanistic este foarte important să cunoască atât geneza aparițiilor conceptelor sociale, cât și tratarea celor mai importante sfere ale existenței sociale și tendințele dezvoltării sociale la acest început de mileniu.

Manualul nu ridică pretenții deosebite de „originalitate”. Ne-am străduit să sistematizăm și să reorganizăm teme și soluții existente, elaborate sau numai intuite. Dacă pe parcursul lucrării au apărut, în analizele și abordările noastre elemente de „originalitate”, rămâne în seama specialiștilor să le aprecieze. Ceea ce ne-a interesat pe noi în mod special a fost explicarea problemelor cu care se ocupă filosofia socială și nu „originalitatea” sau „paternitatea ideilor”.

CUPRINS

Cuvânt înainte	5

INTRODUCERE

OBIECTUL, SPECIFICUL ȘI PROBLEMATICA FILOSOFIEI SOCIALE.....	11
1. Obiectul de studiu al filosofiei sociale. Existența socială și umană, subiect al filosofiei sociale.....	11
2. Specificul filosofiei sociale. Filosofarea tradițională și problematica filosofiei sociale	17
3. Corelația dintre filosofia socială, filosofia istoriei și alte științe socio-umanistice	20
4. Rolul și funcțiile filosofiei sociale.....	30
Subiecte de reflecție și dezbatare:	39

PRIMA PARTE MOMENTE DIN ISTORIA FILOSOFIEI SOCIALE

Tema nr. I. FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN EPOCA ANTICĂ.....	41
1. Preliminarii.....	41
2. Conceptele filosofiei sociale în operele filosofilor presocratici, la sofști și Socrate	42
3. Filosofia socială în operele lui Platon.....	48
4. Filosofia socială în operele lui Aristotel.....	51
5. Conceptele filosofiei sociale în etapa elenistă a filosofiei antice grecești	54
6. Filosofia socială în operele filosofilor Romei Antice.....	57
Subiecte de reflecție și dezbatare:	61

Tema nr. II. FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN EPOCA MEDIEVALĂ ȘI RENASCENTISTĂ....	62
1. Preliminarii.....	62
2. Creștinismul și filosofia socială în Epoca Medievală.....	64
3. Filosofia socială în Epoca Renascentistă.....	69
Subiecte de reflecție și dezbatare:	77

Tema nr. III. FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN SECOLUL XVII-XVIII.....	78
1. Preliminarii.....	78
2. Filosofia socială în operele filosofilor olandezi.....	78
3. Concepțiile filosofiei sociale în operele filosofilor englezi din sec. XVII-XVIII.....	82
4. Problemele filosofiei sociale abordate în operele iluminiștilor sec. al XVIII-lea.....	88
Subiecte de reflecție și dezbatare:	100

Tema nr. IV. FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN SECOLUL AL XIX-LEA	102
1. Preliminarii. Sec. al XIX-lea timpul constituirii filosofiei sociale	102
2. Filosofia socială în concepția filosofiei clasice germane.....	102
3. Concepțiile filosofiei sociale în filosofia germană din a II jum. a sec. al XIX-lea - încep. sec. al XX-lea.....	112

4. Concepțiile filosofiei sociale ale filosofilor francezi din a doua jum. a sec. al XIX-lea - încep. sec. al XX-lea.....	123
5. Concepțiile filosofiei sociale elaborate în cadrul utilitarismul englez din sec. al XIX-lea	128
6. Concepțiile filosofiei sociale ale filosofilor ruși din a doua jum. a sec. al XIX-lea – încep. sec. al XX-lea	133
7. Concepțiile filosofiei sociale ale filosofiei românești din sec. al XIX-lea.....	136
Subiecte de reflecție și dezbatare:	141
Tema nr. V. FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN SECOLUL XX-XXI.....	142
1. Preliminarii. Paradoxurile dezvoltării filosofiei sociale în sec. al XX-lea.....	142
2. Filosofia socială anglo-saxonă.....	145
3. Filosofia socială germană	156
4. Filosofia socială franceză	164
5. Filosofia socială italiană	170
7. Filosofia socială în România în sec. XX	172
Subiecte de reflecție și dezbateri:	176
Tema nr. VI. ȘCOLI ȘI CURENTE ÎN FILOSOFIA SOCIALĂ.....	177
1. Școala tehnocratică în filosofia socială.....	177
2. Curente și școli naturaliste în filosofia socială	178
3. Școala psihologică în filosofia socială.....	182
Subiecte de reflecție și dezbatare:	186
PARTEA a II-a	
FILOSOFIA SOCIALĂ CA REFLECȚIE SISTEMATICĂ	
Tema nr. I. SFERA ECONOMICĂ A SOCIETĂȚII	187
1. Semnificația filosofică a muncii. Munca ca fenomen social	187
2. Evoluția socială a muncii.....	189
3. Factorii de producție.....	193
4. Realitățile și tendințele din sfera economică în sec. al XXI-lea	194
Subiecte de reflecție și dezbatare:	199
Tema nr. II. SFERA SOCIALĂ A SOCIETĂȚII.....	200
1. Formele istorice de comunitate umană	200
2. Clasele și straturile sociale ca elemente ale structurii sociale a societății.....	209
3. Individ și societate.....	220
4. Relația individ-societate în perioada de tranziție post-comunistă	232
5. Raportul dintre generațiile umane și problema conflictului dintre ele.....	234
Subiecte de reflecție și dezbatare:	242
Tema nr. III. EXISTENȚA POLITICĂ A SOCIETĂȚII.....	243
1. Conceptul statului și elementele lui.....	243
2. Relațiile între stat și drept.....	255
3. Scopurile statului și statul de drept.....	260
4. Statul și societatea civilă	269
5. Normele sociale.....	274
Subiecte de reflecție și dezbatare:	281

Tema nr. IV. SFERA SPIRITUALĂ A VIEȚII SOCIALE ȘI SFERA TRAIULUI.....	282
1. Conceptul conștiinței sociale	282
2. Formele conștiinței sociale	289
3. Conștiința politică.....	291
4. Conștiința morală	293
5. Conștiința artistică	295
6. Conștiința juridică	296
7. Conștiința religioasă.....	298
8. Conștiința științifică	300
9. Conștiința ecologică	302
10. Locul și rolul tradițiilor și obiceiurilor în viața socială.....	306
Subiecte de reflecție și dezbateri:	314
Tema nr. V. SOCIETATEA - PROCES ISTORIC.....	315
1. Caracterul obiectiv și universal al legilor sociale, sensul istoriei umane.....	315
2. Determinismul social. Obiectivul și subiectivul în existența și dezvoltarea socială	320
3. Treptele dezvoltării societății	323
4. Locul și rolul libertății umane în procesul istoric	332
Subiecte de reflecție și dezbateri:	340
Tema nr. VI. FORȚELE MOTRICE ALE DEZVOLTĂRII SOCIETĂȚII.....	341
1. Abordarea problemei forțelor motrice ale dezvoltării societății din perspectiva factorilor spirituali ai vieții sociale	341
2. Tratarea problemei forțelor motrice a dezvoltării sociale prin corelația dintre personalitate și masele populare	343
3. Concepțiile materialiste cu privire la forțele motrice ale dezvoltării sociale.....	345
4. Problema forțelor motrice în viziunea filosofiei sociale din Rusia.....	349
Subiecte de reflecție și dezbateri:	351
Tema nr. VII. SOCIETATEA - LUME A CULTURII.....	352
1. Definirea și structura culturii	352
2. Interferența dintre cultură și natură	357
3. Conexiunea dintre cultură și societate	360
4. Raportul dintre cultură și civilizație	366
Subiecte de reflecție și dezbateri:	370
Tema nr. VIII. SOCIETATEA ÎN MILENIUL AL III-lea.....	371
1. Tendințele dezvoltării societății în sec. al XXI-lea.....	371
2. Societatea post-industrială.....	378
3. Societatea informațională globală	379
4. Societatea bazată pe cunoaștere.....	384
5. Globalizarea și efectele ei asupra civilizației mileniului trei	388
6. Problemele globale ale contemporaneității.....	395
7. Supraviețuirea omenirii prin intermediul dezvoltării durabile în sec. al XXI-lea.....	402
Subiecte de reflecție și dezbateri:	405
BIBLOGRAFIE SELECTIVĂ.....	407

INTRODUCERE

OBIECTUL, SPECIFICUL ȘI PROBLEMATICA FILOSOFIEI SOCIALE

Planul:

1. **Obiectul de studiu al filosofiei sociale. Existența socială și umană, subiect al filosofiei sociale.**
2. **Specificul filosofiei sociale. Filosofarea tradițională și problematica filosofiei sociale.**
3. **Interdependența dintre filosofia socială, sociologie și științele socio-umanistice.**
4. **Rolul și funcțiile filosofiei sociale.**

1. Obiectul de studiu al filosofiei sociale. Existența socială și umană, subiect al filosofiei sociale

La începutul mileniului trei, comunitatea umană nu mai reprezintă o entitate abstractă, ci o realitate concretă. Prin urmare, are loc procesul de schimbare a conexiunilor și orientărilor culturale, politice, științifice și a altor subsisteme sociale, fiind din ce în ce mai vizibilă dependența lor de schimbările ce se produc în ce-i privește pe oamenii.

Situația în cauză stimulează, în cele din urmă, dezvoltarea filosofiei sociale. Totodată, în opinia filosofului rus Veaceslav Kemerov, filosofia socială se pomenește într-o situație paradoxală¹. Această disciplină are misiunea de a sesiza și a specifica tabloul schimbărilor ce se produc în societate. În același timp, ea însăși, prin metodele și instrumentele utilizate în procesul investigării vieții sociale se află într-o evoluție continuă. Se întâmplă că, de multe ori când căutăm răspuns la întrebările care ne frământă, apelăm la filosofia socială, care ne poate oferi soluții concrete la problemele stringente ce țin de realitatea socială contemporană.

Filosofia socială, este un domeniu specific al reflecției filosofice, care se preocupă de esența societății și de rolul omului în cadrul ei, de raportul dintre natură și societate, structura și specificul determinismului social, raportul dintre existența socială și conștiința

¹ Кемеров, В.Е., *Введение в социальную философию*. Учебное пособие для гуманитарных вузов., Москва: Аспект-Пресс, 1996, с. 8.

socială, geneza și dezvoltarea comunităților umane, formele de guvernământ, îndatoririle și drepturile omului, geneza și dezvoltarea culturii și civilizației umane¹.

Chiar de la început, trebuie să atragem atenția asupra faptului că în procesul abordării problemelor filosofiei sociale noi ne vom disocia de două concepții opuse care au dominat până nu demult interpretarea filosofică:

- 1) *naturalistă*, care tinde să reducă societatea la problemele biologice;
- 2) *sociologică*, care absolutizează rolul factorilor sociologici în dezvoltarea și definirea esenței omului.

Referindu-se la obiectul filosofiei sociale, filosoful grec Constantin Tsatsos, menționează că „filosofia socială se află într-o relație directă cu problemele vieții noastre, cu poziția noastră personală în ansamblul social. Ea este în stare să ilumineze existența noastră istorică și să întemeieze acțiunea noastră politică”². Totodată, constată filosoful, „ea ne va dezvălui, dintr-un punct de vedere nou, legăturile cele mai intime dar și opozițiile dintre individualitatea noastră și ansamblul social”³. Filosofia socială „justifică și leagă evenimentele aparent împrăștiate și dezlănate ale istoriei, ea furnizează o bază substanțială științelor particulare, politice, sociale și juridice”⁴.

Filosoful moldovean Teodor Țârdea, susține că „filosofia socială este totalitatea cunoștințelor științifice despre cele mai generale legități și tendințe ale interacțiunii fenomenelor sociale, despre funcționarea și dezvoltarea societății, despre viața socială ca proces integral”⁵, iar filosoful rus Vladimir Barulin, consideră că obiectul filosofiei sociale și problematica ei poate fi dezvăluită pornind de la două puncte de vedere⁶:

1. Examinarea filosofică a societății, în limitele căreia societatea este studiată nu numai ca un fenomen general, în evoluția ei istorică, ci anume în contextul formulării, dezvoltării și soluționării unor anumite probleme filosofice. Prin urmare, filosofia socială este îndreptată spre evidențierea și analiza potențialului filosofic al societății, a existenței sociale a omului⁷.

2. Acest punct de vedere poate fi caracterizat ca o modalitate de examinare socială, specifică a filosofiei. Cu alte cuvinte, filosofia socială reprezintă domeniul argumentării sociale a problemelor filosofice.

¹ Capcelea, V., *Filozofie: manual pentru instituțiile de învățământ superior*, ed. a 4-a revăzută și adăugită. Chișinău, Editura ARC, 2005, p. 24.

² Tsatsos, C., *Filosofia socială a vechilor greci*. În românește de Lia Brad. Prefață de Romul Munteanu, București, Editura Univers, 1979, p. 8.

³ *Idem*.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ Țârdea, T., *Filosofie socială și sociocognitologie*, Chișinău, USMF „Nicolae Testemițanu”, 2001, p. 7.

⁶ Барулин, В.С., *Социальная философия*. Учебник. Изд. 2-е, Москва, ФАИР-ПРЕСС, 2002, с. 3.

⁷ „Problema filosofiei sociale - o reprezintă întrebarea ce este societatea, ce importanță are ea în viața omului, în ce constă esența ei autentică și la ce ea ne obligă” (Франк, С.Л., *Духовые основы общества. Введение в социальную философию*, Париж, 1930, с. 112).

Este cert că ambele puncte de vedere - care pornesc de la filosofie spre societate și de la societate spre filosofie - sunt strâns legate între ele, iar de multe ori, pur și simplu, fuzionează. În pofida acestui fapt, separarea lor teoretico-metodologică este utilă, pe motiv că aceasta permite de a evidenția, a concepe și a scote în relief anumite tendințe ale dezvoltării istorice a filosofiei sociale.

Noi ne raliem opiniilor expuse de unii filosofi, care consideră că filosofia socială, „bazându-se pe principiul antropocentrismului, studiază starea societății în calitate de sistem integrat, legile generale și forțele motrice a funcționării și dezvoltării societății, interacțiunea ei cu mediul natural, cu lumea înconjurătoare în ansamblu”¹. Totodată, se remarcă că „...obiectivul direct al teoriei social-filosofice o reprezintă conceperea societății în calitate de formațiune colectivă a oamenilor care interacționează între ei, ce posedă legi universale ale organizării și forme concrete ale manifestării lor... Obiectul de studiu al filosofiei sociale este nu numai societatea, dar și sociumul, sau socialitatea în general, în calitatea ei de realitate specifică nenaturală (independent de formele colective și individuale ale manifestării ei)”².

Dacă ne referim la pivotul specific care armonizează problematica filosofiei sociale din toate punctele ei de vedere, el constituie, în opinia lui V. Barulun³, examinarea filosofică a relațiilor omului cu societatea în toată complexitatea și polisemia lor. Prin urmare, filosofia socială investighează existența socială a omului.

În cazul în care suntem de acord cu faptul că examinarea filosofică a omului în conexiunile lui cu societatea reprezintă problema fundamentală a filosofiei sociale, trebuie să luăm în considerație, că omul întotdeauna a intrat și intră în vizorul meditațiilor oricărui filosof. Reieșind de la o expresie ce vine încă de la Aristotel, cum că omul dintotdeauna a fost și rămâne o ființă socială, este lesne a conchide că în orice sistem filosofic au fost și sunt prezente motivele filosofiei sociale. Ele puteau fi mai mult sau mai puțin dezvoltate, mai mult sau mai puțin explicite, însă amplitudinea oscilațiilor în această privință era destul de cuprinzătoare, deoarece problematica socială persistă în orice creație filosofică. În această ordine de idei, se poate afirma că orice filosofie reprezintă o filosofie socială, că filosofia nu poate fi, pur și simplu, nonsocială. Prin urmare, evoluția filosofiei sociale a început din momentul când a apărut filosofia ca atare.

Cele relevate anterior nu înseamnă, nicidecum, că filosofia socială este dizolvată în torentul general al culturii filosofice, ori că acest torent uriaș poate fi identificat cu filosofia socială. Motivele filosofico-sociale cu toate că sunt în mod organic întrețesute în contextul reflecției filosofice, sunt totuși îndreptate spre problemele proprii. Odată cu evoluția filosofiei se îmbogățește domeniul ei problematic și se producea, în mod continuu, înzestrarea ei metodologică și noțională. Totodată, se manifesta tot mai pregnant problematica social-filosofică, care a căpătat o formă definitivă, într-o anumită etapă a cristalizării și decantării ei, într-un domeniu specific al cunoștințelor filosofico-sociale.

¹ *Основы современной философии* / Под ред. Ю. Н. Солонина и др, СПб., 2001, с. 224.

² Момджян, К.Х., *Философия общества* / Кузнецов, В.Г.; Кузнецова, И.Д.; Миронов, В.В.; Момджян, К.Х. *Философия*, Москва, ИНФРА-М 1999, с. 264-265.

³ Барулин, В.С., *op. cit.*, с. 4.

Ținem să menționăm faptul că investigarea societății prin prisma instituțiilor statale și politice și tratarea omului în calitate de ființă socială și, în același timp, derivat al acestor instituții, care a fost inițiată încă de filosofia clasică a Greciei Antice, a fost destul de persistentă o perioadă destul de îndelungată. Deși, pe parcursul dezvoltării ulterioare a filosofiei, investigarea problemelor filosofiei sociale a înaintat în toate direcțiile, viața socială a omului s-a dovedit cu mult mai complicată și diversă. În același timp, tendința spre a evidenția în mod deosebit domeniul politic și statal în calitate de pivot central al vieții sociale a rămas destul de stabilă, până la apariția filosofiei marelui gânditor german G.W.F. Hegel¹.

În opinia noastră, una din căile de concepere a societății ca obiect al reflecției filosofice se reduce la caracterul original al disocierii societății și a structurilor ei politice și la dezvoltarea, pe acest fundal, a legăturilor lor cauzale, a corelației dintre întreg și parte.

Așadar, în procesul dezvoltării filosofiei s-a schimbat optica asupra societății ca obiect de studiu. Acest proces s-a realizat, în general, în trei direcții. *Prima* dintre ele reprezintă lărgirea extensivă a cercetării diverselor sfere ale vieții sociale. *A doua* ține de deplasarea specifică a centrului interesului teoretic de la structurile politice, suprastructurale și spirituale spre domeniile de bază, social-economice ale societății. Pe acest fundal, s-a produs treptat diferențierea imaginii „societate-stat”, depășindu-se hipertrofia formelor statale. Și, în sfârșit, direcția *a treia* reprezintă concepția mai profundă a înțelegerii esenței societății în calitatea ei de organism integru, sondarea conexiunilor și dependențelor ei determinativ-funcționale fundamentale. În linii mari, pe parcursul evoluției filosofice, societatea a devenit din ce în ce mai mult, un obiect special și destul de complicat al reflecției filosofice.

Procesul devenirii filosofiei sociale în ultimul secol se manifestă prin apariția în permanentă a unor probleme noi, care reflectă diverse sfere ale vieții sociale. Astfel, filosofia socială ca și alte științe nu suportă vre-o limită tematică, canonizarea unor anumite probleme și refuzul principial al valorificării problemelor noi, încă necunoscute. Prin urmare, filosofiei sociale îi este propriu calitatea de a fi în permanență gata de a concepe și aborda noi teme și probleme pe care le furnizează viața socială.

Dacă schimbul tematicii concrete pe care o abordează filosofia socială caracterizează procesul dezvoltării ei, apoi dezvoltarea aparatului ei categorial și conceptual, sistemul legilor sociale, caracterizează acest proces ca pe o tendință îndreptată spre o anumită stabilitate, determinare calitativă, continuitate în dezvoltare.

Aceste două laturi ale procesului unic al dezvoltării filosofiei sociale constituie o unitate indisolubilă. Dacă nu ar fi existat dezvoltarea sistemică, integritatea acestui pivot unic în propășire, schimbarea și reînnoirea permanentă a tematicii filosofiei sociale ar fi condus la autodistrugerea acestei științe. Iată de ce dezvoltarea bazei sistemice a ei unește

¹ „Fenomenul principal spre explicarea căruia tindea filosofia socială începând cu antichitatea și până în sec. XV-XVII a fost statul. În pofida faptului că aceste noțiuni „stat” și „societate” erau tratate într-o unitate, totuși până la identificarea lor, cei mai profunzi filosofi (spre exemplu, Aristotel) nu au ajuns”. - Соколов, В.В., *Европейская философия XV-XVII веков*, Москва, Изд-во Высшая школа, 1984, с. 296.

și leagă toate investigațiile într-o albie comună, cea a conceperii și cunoașterii filosofico-sociologice a societății.

Prin urmare, constituirea sistemului de legi și categorii ale filosofiei sociale reprezintă un bilanț obiectiv, imanent, o tendință în dezvoltarea ei. Totodată, elaborarea acestui sistem este de neconceput fără promovarea multilaterală și continuă a abordării dialectice, esența căreia constă în aceea, că sistematizarea legilor și categoriilor este concepută ca un anumit proces, că filosofia socială nu apare dintr-o dată, într-o formă deplină, dar se constituie treptat, în urma cunoașterii realității sociale.

Caracterul dialectic al sistematizării legilor și categoriilor filosofiei sociale, în opinia lui V. Barulin, se manifestă prin¹:

- inepuizabilitatea societății, existenței sociale a omului în calitate de obiect al reflectării teoretice sistematizatoare;

- dezvoltarea obiectivă a societății, a conexiunilor ei universale, care nu există și nu se manifestă întotdeauna și, în același fel, pretutindeni;

- schimbarea continuă a obiectivelor transformării vieții sociale, a existenței umane;

- tendințele propriu-zise ale filosofiei sociale, care posedă o logică proprie a dezvoltării sale, care își perfecționează în mod continuu arsenalul său metodologic, avansează tot mai mult pe calea autocunoașterii, înțelegerii specificului propriu, a posibilităților sale.

Orice problemă filosofică se înscrie în orizontul larg al totalității, cuprinzându-l și pe cel care gândește. Martin Heidegger, marele filosof german al sec. al XX-lea, explică specificul unei probleme filosofice prin faptul că: „1) de fiecare dată vizează întregul însuși; 2) e pusă în așa fel încât cel ce întreabă e inclus în întrebare. Întrebăm aici și acum avându-ne pe noi înșine în vedere”². Așadar, formularea întrebării în filosofie îl pune, în prim plan, pe cel care întreabă, adică pe om, al cărui mod de a fi este definit de căutare, cercetare, reflecție. Răspunsul la o problemă filosofică este unul posibil. Nu poate fi invocată o ultimă experiență care să transforme o soluție filosofică într-un adevăr absolut. În această ordine de idei, ilustrul filosof român Lucian Blaga, scria: „Un filosof este autorul unei lumi. De aceea, nici o filosofie nu este o izbândă care ar face de prisos o altă încercare”³.

Problemele filosofice sunt destul de diverse și au multiple aspecte, dar există un șir de chestiuni ce trec ca un laitmotiv prin întreaga gândire filosofică. Unul dintre aceste subiecte, îl reprezintă *problema raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă*, care a fost elucidată de fondatorul filosofiei clasice germane Immanuel Kant, printr-o celebră metaforă care a devenit și epitaf pe mormântul său: „Două lucruri îmi umplu sufletul de o admirație și venerație totdeauna nouă: cerul înstelat deasupra mea, legea morală în mine”⁴.

Problematica filosofiei sociale reiese în mod organic din această problemă fundamentală a filosofiei - argumentarea soluționării chestiunii fundamentale cu privire la

¹ Барулин, В.С., *op. cit.*, c. 497-498.

² Heidegger, M., *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, p. 100-101.

³ Blaga, L., *Despre conștiința filosofică*, în: *Opere*. Vol. 8, București, Editura Minerva, 1983, p. 73.

⁴ Kant, Im., *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*, în: *Metafizica moravurilor*. Scrieri moral-politice, București, Editura Științifică, 1991, p. 83.

societate și elucidarea esenței societății în calitatea ei de fenomen ce posedă o anumită integritate. În opinia lui V. Barulin, această problemă are mai multe niveluri¹:

- *primul nivel*, se referă la analiza sferelor fundamentale ale vieții sociale: economică, socială, politică, spirituală și cea a traiului;

- *al doilea nivel*, se referă la elucidarea formelor fundamentale ale vieții sociale – tratarea structurii generale a societății, a dezvoltării și forțelor motrice ale ei etc.;

- *nivelul al treilea*, se referă la tratarea corectă a raportului dintre existența socială și conștiința socială, care este abordat într-o formă generalizată a confruntării absolute dintre ele (raportul în cauză a fost denaturat și vulgarizat de filosofia marxistă, lucru care a avut consecințe nefaste pentru practica socială în fostele state socialiste totalitar-comuniste).

Obiectul specific al filosofiei sociale este existența socială, în general și existența umană, în special. Este necesar de a face o deosebire între formele existenței sociale și esența ei. Existența socială nu ființează ca ceva separat de sferele vieții sociale, structura societății și dezvoltarea ei. Dimpotrivă, existența socială, se manifestă tocmai în aceste realități concrete ale vieții sociale. Totodată, esența existenței sociale nu se reduce la nici unul dintre fenomenele amintite anterior: modul de producție a bunurilor materiale, relațiile materiale de producție, sau la alte fenomene, nici la suma lor mecanică. Esența existenței sociale se manifestă, atunci și acolo, când și unde, se stabilește viața socială în integritate, din punctul de vedere al logicii obiective a existenței și dezvoltării ei.

Existența socială este dizolvată în fenomenele sociale: sferele vieții sociale, legile structurii și dezvoltării societății, forțele ei motrice și, totodată, există separat de ele. Fără ele, existența socială nu ființează, dar nici prin ele ea nu fixează totul, dar anume logica obiectivă a acestor fenomene. Prin urmare, categoria „existenței sociale” reflectă caracterul obiectiv al vieții sociale în calitate de însușire a tuturor fenomenelor sociale.

Așadar, filosofia socială cercetează societatea ca un sistem ce se autoorganizează și autodezvoltă, care reprezintă o activitate istorică comună a oamenilor. Ea dă răspuns la următoarele întrebări: Ce este societatea umană? Cum este ea determinată? Care este structura ei? Cum funcționează? Care este sensul dezvoltării sale? etc. Prin urmare, filosofia socială examinează societatea în starea ei statică și dinamică, scoate la iveală cauzele, specificul și obiectivele dezvoltării sociale. Filosofia socială reprezintă un studiu filosofic al societății, considerat în dezvoltarea sa istorică. Ea studiază structura sistemelor sociale, funcționarea și evoluția lor, instituțiile sociale și valorile sociale, societatea în ansamblu și dezvoltarea acesteia, iar principalele obiective ale filosofiei sociale sunt: studiul naturii umane și schimbările sale în cursul istoriei, identificarea semnificației istoriei și, pe cât posibil, a principalelor sale tendințe.

Astfel, *Filosofia socială este știința despre cele mai generale legi care reglementează organizarea, funcționarea și dezvoltarea societății umane*. În același timp, filosofia socială nu consideră că societatea reprezintă o grandioasă „piramidă”, care se

¹ A se vedea: Барулин, В.С., *op. cit.*, c. 513-521.

înalță pe baza personalității umane ce posedă necesitățile și speranțele sale, ci constituie o mare uniune de oameni care își pot realiza numai în comun trebuințele și scopurile propuse.

2. Specificul filosofiei sociale. Filosofarea tradițională și problematica filosofiei sociale

Filosofia a parcurs o cale de circa trei milenii, luând naștere ca o preocupare a spiritualității umane în calitate de formă specifică a conștiinței sociale. În decursul miilor de ani s-a conturat necesitatea omului de a-și pune diverse întrebări, de a le atribui diferite nuanțe și de a căuta răspunsuri adecvate la ele.

În toate epocile istorice filosofia a îndeplinit și o importantă funcție socială, călăuzind atitudinile individuale sau de grup, orientând acțiunile umane transformatoare. Epoca în care trăim nu face excepție de cele menționate mai sus. Și în prezent, individul uman, grupurile sociale se confruntă cu probleme pe care trebuie să le rezolve filosofia, cu accente specifice începutului de mileniu, încercând să găsească răspunsuri la întrebările stringente, apărute pe baza înțelepciunii milenare.

Orice încercare de a da un răspuns cert la întrebarea „ce este filosofia” are de depășit un obstacol, semnalat într-un celebru dialog platonician, prin remarca lui Socrate „Omul nu poate să caute nici ceea ce știe, nici ceea ce nu știe. Nu poate să caute ceea ce știe și nimeni n-are nevoie să caute ceea ce știe, nu poate să caute nici ceea ce nu știe, fiindcă nu știe ce anume să caute”¹. La soluționarea problemei în cauză se poate purcede prin elucidarea sensului etimologic al cuvântului filosofie, care provine de la doi termeni din limba greacă (*filos* = „iubitor de”; *sophia* = „înțelepciune”), desemnând inițial orice efort al spiritului uman de a dobândi cunoștințe noi, râvna de a căuta înțelepciunea și de a se călăuzi de ea în viață.

Aceiași interogație constitutivă este proprie și pentru rațiunea și orizontul specific filosofiei sociale. După cum am constatat în cursul de filosofia teoretică, filosofia este și „știință a primelor principii” care studiază „existența ca existență”, „filosofia este un demers prin care ne cunoaștem pe noi înșine” (Aristotel); „filosofia constă în fapte nu în vorbe” (Epictet); „filosofia este arta artelor și știința științelor” (David Armeanul); filosofia este chintesența spirituală a unei epoci; „timpul său prins în gânduri” (Hegel); filosofia abordează atât „existența ca totalitate”, „luarea de atitudine în fața imaginii lumii”, cât și o „ierarhizare făcută pentru a determina locul și importanța omului în lume” și pentru a propune un ideal (D.D. Roșca) etc., sunt tot atâtea enunțuri constitutive, care, desigur nu epuizează nenumăratele fațete ale filosofiei².

¹ Platon, *Menon*. În: Opere. Vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 387.

² A se vedea: Capcelea, V., *Filozofie. Introducere în istoria filozofiei și în studiul principalelor domenii ale filozofiei*: man. pentru instit. de învăț. superior, Chișinău, Editura ARC, 1998; Capcelea, V., *Filozofie*: man. pentru instit. de învăț. superior, ed. a 2-a revăzută și adăugită, Chișinău, Editura ARC, 2001. Capcelea, V., *Filozofie*: man. pentru instit. de învăț. superior, ed. a 3-a revăzută și adăugită. Chișinău, Editura ARC, 2002. Capcelea, V., *Filozofie*: man. pentru instit. de învăț. superior, ed. a 4-a revăzută și adăugită, *op. cit.*; Capcelea, V. *Filozofie*, ed. a 5-a revăzută și adăugită substanțial, Chișinău, Editura ARC, 2013.

Filosofia ca îndeletnicire îl transformă pe cel care filosofează însuși. Filosoful german Karl Jaspers, a stabilit caracteristicile unui mod de viață filosofic în următorii termeni: „Filosofarea este decizia de a retrezi originea, de a se regăsi pe sine și de a ajuta cu toate puterile, prin acțiune interioară... Mai înseamnă luarea în serios a experienței cu oamenii, a fericirii și umilinței, a reușitei și a eșecului, a întunericului și a obscurului, să nu uiți, ci să-ți însușești în adâncul tău, să nu-ți distragi atenția, ci să prelucrez în interiorul tău, să nu abandonezi, ci să clarifici, acesta este modul de viață filosofic”¹.

Filosofia teoretică, pe lângă alte chestiuni accesorii, cuprinde două probleme esențiale: problema existenței cu care se ocupă metafizica și problema gnoseologică de care se ocupă teoria cunoașterii. S-ar putea spune că după țelul și natura lor, metafizica trebuie mai mult să ia decât să dea științelor, pe când teoria cunoașterii dimpotrivă, mai mult dă decât ia de la ele.

Determinarea specificului filosofiei presupune și explicarea problematicii ei, concretizată în domeniile stabile și voluminoase ale reflecției filosofice: ontologia, gnoseologia, logica, metodologia, epistemologia, filosofia socială, antropologia filosofică, axiologia, praxiologia, etica și estetica.

Prin urmare, în filosofia tradițională exista un domeniu mai mult sau mai puțin definit al meditațiilor cu privire la societate, om și cultură. Uneori, el era numit filosofie socială, însă, de cele mai multe ori, problematica social-filosofică exista în cadrul filosofiei istoriei, filosofiei dreptului, raționamentelor politico-sociologice. Se crea impresia că filosofia socială intra în componența unor discipline filosofice precum ontologia, gnoseologia, etica, estetica, antropologia, filosofia istoriei, însă, ca regulă, ea nu ocupa una din pozițiile-cheie în cadrul lor.

Indiferența filosofiei tradiționale față de fundamentarea social-umană și cultural-istorică a principiilor și categoriilor sale, față de experiența activității concrete a oamenilor, față de omul individual s-a consolidat și decantat printr-o trăsătură specifică a ei: transcendentalismul, care se manifesta nu numai în concepțiile acelor școli (scolastica medievală, kantianismul), care, în mod conștient, cultivau metoda transcendentală, ci și în multe alte curente filosofice. Această tendință era determinată din punct de vedere social-istoric, deoarece metodologia transcendentală intra în mecanismele care păstrează stabilitatea și continuitatea formelor sociale și normelor comunicării sociale. Totodată, modalitatea conceperii lumii și a existenței umane, care era acceptabilă pentru epoca medievală, s-a dovedit a fi din punct de vedere teoretic neproductivă, iar reieșind din perspectiva omului de la începutul mileniului trei, poartă chiar un caracter criminal. Ultima circumstanță ne impune să menționăm faptul că „extraistoricismul” și „extraumanismul” determinărilor filosofice generale plătesc tribut incapacității filosofiei de a înțelege, exprima și lua în considerație existența indivizilor umani în calitatea lor de caracteristică fundamentală a existenței sociale, de condiție principală a oricărei filosofări care se atârna în mod conștient față de premisele sale.

¹ Furst, M.; Trinks, J., *Manual de filosofie*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 7-12.

Caracterul „extraumanist” al filosofiei tradiționale a oferit posibilitatea de a scoate după limitele ei problematica socială. Astfel, filosofia tradițională, care purta un caracter reducționist, nu putea să nu provoace cunoașterea fenomenului socio-uman și, în mod implicit, apariția filosofiei sociale.

În prezent, mai persistă printre filosofi o opinie destul de substanțială care contestă dreptul la existență a filosofiei sociale ca aspect independent al filosofiei. Ea este argumentată prin faptul că filosofia socială s-ar fi născut în adâncul filosofiei marxiste și este caracteristică numai ei. Noi ne afiliem opiniei care consideră că G. Hegel a fost primul filosof care a atribuit filosofiei sociale un grad considerabil de independență teoretică și definitivare categorial-noțională.

Prin opera lui G. Hegel, filosofia socială și-a găsit o formă încheată de expunere, un adevărat sistem, unde primatul aparține spiritului ca demiurg al istoriei. „Ideea, scria marele filosof german, este, în realitate, cârmuitorul popoarelor și al lumii, iar spiritul, adică voința sa rațională și necesară, este ceea ce a condus și conduce evenimentele istorice: cunoașterea spiritului, în această activitate de conducere, este scopul pe care îl urmărim aici”¹. Hegel a adus o mare contribuție la constituirea filosofiei sociale ca disciplină autonomă, care „nu înseamnă altceva decât a cuprinde istoria în perspectiva gândirii ei”², dar a relevat, în mod convingător, posibilitățile acesteia de influențare a conștiinței umane. Din acest punct de vedere, Hegel era de părere că nu simplele fapte, nu doar evocarea lor este în măsură să ajute la instruirea omului, ci „numai o înțelegere temeinică, liberă, cuprinzătoare a situațiilor și sensului adânc al ideii poate conferi reflecțiilor adevăr și interes”, numai „o istorie redactată la nivelul reflecției” poate înrâuri „gândirea și acțiunea omului”³.

Aportul gândirii hegeliene consta în faptul că el a conceput istoria societății ca realitate care nu este statică, ci dinamică, nu o formă finită, ci o „existență naturală și spirituală” infinită, care „își găsește în sine izvorul și este propriul material pe care-l prelucrează”, sau că „ea însăși este adevărul și generarea, din lăuntrul fenomenului... anume nu numai ca univers natural, ci și ca univers spiritual”⁴. Astfel, filosofia socială hegeliană a pus în evidență credința fermă în posibilitatea cunoașterii, în penetrarea rațională nu numai a naturii, dar și a societății.

Acest proces a fost continuat și aprofundat de filosoful francez Auguste Comte și filosoful englez Herbert Spencer, care au concretizat conceperea structurii societății, au fundamentat diferențierea dintre static și dinamic în dezvoltarea societății, au scos la iveală cele mai importante mecanisme spirituale ale ei, iau impus pe oamenii de știință să se refere la analogia dintre organismele vii și societate. Este evident și faptul că nu toate ideile lor sunt incontestabile, însă chiar faptul că, mai bine de un secol, ele nu dispar de pe arena filosofico-istorică, este o dovadă a rezervelor de raționalitate ce persistă în aceste concepții.

¹ Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Academiei, 1968, p. 12.

² *Idem*.

³ *Ibidem*, p. 10.

⁴ *Ibidem*, p. 13.

Iată de ce tentativele unor filosofi de a se îndepărta cât mai departe de filosofia socială, considerând-o un corp eterogen pentru filosofie, sunt determinate de înțelegerea insuficientă a procesului filosofic. Desigur, sferele concrete ale cunoștințelor despre societate nu pot fi înlocuite de filosofie, însă concepția generală asupra societății, a existenței sociale a omului a fost și rămâne în continuare o prerogativă a culturii filosofice.

3. Corelația dintre filosofia socială, filosofia istoriei și alte științe socio-umanistice

Disciplinele socio-umanistice, care și-au creat propriul orizont în abordarea unor teme ce țineau anterior de domeniul reflecției filosofice, nu pot întrerupe în mod radical legătura lor cu filosofia, cel puțin, în unele din capitolele lor teoretice.

În perioada modernă a dezvoltării gândirii economice tehnice și tehnologice apar, alături de domeniile tradiționale care-și dobândesc autonomia, noi componente ale reflexivității filosofice. Astfel, în sec. al XVII-lea, ia naștere filosofia istoriei ce se impune în mod hotărât în sec. al XIX-lea supranumit și secolul istorismului. În același secol, al XIX-lea, se constituie și filosofia culturii și cea a valorilor. În același timp spiritual și istoric se constituie sociologia. Prin creatorul ei, A. Comte, sociologia este concepută ca alternativă a filosofiei speculative tradiționale. Începe era pozitivismului în filosofie, a criticii raționalismului tradițional. Filosofia își caută noi principii pe care le identifică în realități originare cum ar fi: viața, limbajul, acțiunea.

În sec. al XX-lea se configurează o nouă situație în filosofie prin asaltul filosofiei vieții, fenomenologiei, existențialismului, al gnoseologismului și metodologismului. Prin acestea din urmă, cel mai adesea, universalitatea reală este restrânsă la analiza formei gândului ca gând, fără conținut. La acest mers al reflecției filosofice a contribuit și autonomizarea domeniilor filosofice: a ontologicului, gnoseologicului și metodologicului, domenii fundamentale ale oricărei filosofii, dar și a filosofiei istoriei, filosofiei culturii, a valorilor, eticii, politicii. Acestor domenii li se adaugă, în sec. al XX-lea, filosofia limbajului, a acțiunii, filosofia simbolică și antropologia filosofică, creație a anilor 20. Pe de altă parte, apariția acestor domenii exprimă un progres firesc al cunoașterii. În același timp însă, el se opune sensului peren al filosofiei, acela de a îmbrățișa totalitatea, fără de care este imposibil atingerea celui mai important țel al filosofiei, scop care-i legitimează, nu numai constituirea, ci și finalitatea ei de ansamblu, cel al cunoașterii de sine, al locului și rostului ființei noastre în lume.

Totuși, disciplinele socio-umanistice cum ar fi sociologia, etica sau politologia, nu se pot substitui reflecției integratoare a filosofiei. Ele angajează însă o viziune filosofică.

Mai întâi de toate, este necesar să ne referim la raportul dintre filosofia socială și filosofia istoriei, care sunt abordate deseori ca sinonime¹. În opinia noastră, abordarea în cauză nu este corectă, deoarece ele reprezintă domenii separate ale filosofiei.

Filosofia istoriei, în opinia filosofilor români M. Badea și P. Nichițelea, „cuprinde problemele generale, esențiale ale științei istorice, teoria însăși a acestei științe. Ea este

¹ A se vedea: Сунягин, Г.Ф., *Социальная философия как философия истории*, Санкт-Петербург, Изд-во С-Петербург. ун-та, 2008.

înțeleasă nu numai ca un domeniu al filosofiei aplicate în sfera istoriei sau ca o simplă meditație asupra sensului devenirii societății umane, ci ca o teorie științifică despre unitatea, structura și dinamica procesului istoric, despre specificul cunoașterii istoriei umane, despre problemele metodologice și axiologice ale cercetării acestei istorii, despre logica științei istoriei”¹.

Una din caracteristicile filosofiei clasice a istoriei era caracterul ei speculativ, adică faptul că ea se fundamenta pe principii și noțiuni generale, idei și sensuri, în conformitate cu care se efectua explicarea fenomenelor, a destinului popoarelor și acțiunilor umane. Prin urmare, filosofia istoriei crea tabloul sau edifica schema lumii umane pe cale abstractă (speculativă) și nu încerca să-și formuleze noțiunile și metodele sale reieșind din investigații concrete. Din această cauză, a existat la savanții socio-umaniști o atitudine critică față de filosofia istoriei.

Filosofia clasică a istoriei, care trata istoria ca un proces specific, era strâns legată cu conceperea istoriei ca ceva ce aparține trecutului. Spre mijlocul sec. al XIX-lea, aceste reprezentări au început să se separe una de alta. Explicarea istoriei prin scheme abstracte și generale, prin motive ideatice și psihologice, prin tendințe valorice și semantice cu privire la activitatea umană a început a trece pe panul secund. În prim plan, s-a plasat reprezentarea despre istorie ca ceva ce aparține trecutului, despre ceea ce a fost, care trebuie descris și explicat din punct de vedere științific.

Astfel, a apărut posibilitatea decantării celor două abordări și interpretări a istoriei:

- a istoriei în sens larg, ca proces al activității oamenilor, a desfășurării în timp și spațiu a formelor existențiale sociale și culturale, a procesului, care a avut loc și care se înfăptuiește, așadar, care include trecutul, prezentul și viitorul;

- a istoriei în calitate de existență care a luat sfârșit, reprezentată prin rezultatele activității oamenilor, prin urmele lăsate și monumentele istorice create de ei².

Abordările în cauză deseori se îngemănau și combinau, însă ele indicau, din punct de vedere științific, două tratări diferite în conceperea realității și a explicării istoriei. Prima, era îndreptată spre înțelegerea și explicarea istoriei ca un proces de dezvoltare a societății, care pretindea la tratarea sistemică a polifoniei ei, iar cea de-a doua, era orientată spre evidențierea în existența socială a unui aspect și a unui obiect special care trebuie să utilizeze o descriere și explicare istorică specială. Anume abordarea a doua a început să se contraponă filosofiei istoriei, care a determinat apariția istoriei ca domeniu specific al cunoașterii științifice.

Filosofia socială, ca și filosofia istoriei, creează scheme ale progresului social și tablouri generalizatoare ale lui, îi determină trăsăturile și tendințele dezvoltării. Însă, spre deosebire de filosofia istoriei, filosofia socială elaborează schemele, tablourile și determinările sale, sprijinindu-se pe experiența științelor sociale contemporane și, în mod

¹ Badea, V., Nichițelea, P., *Filosofia istoriei. Orientări și tendințe contemporane*, București, Editura Politică, 1982, p. 15.

² Кемеров, В.Е., *op. cit.*, c. 29.

indirect, pe experiența vieții practice a oamenilor, cu scopul de a înțelege caracterul problematic al existenței lor.

O altă problemă, destul de importantă, este cea a raportului și interacțiunii dintre filosofia socială și sociologie. Filosofia socială s-a dezvoltat în sec. al XX-lea și în contextul diverselor teorii sociologice: neopozitiviste și antipozitiviste, naturaliste, psihologice și fenomenologice, empirice, industrial-sociologice, structural-funcționale etc.

Examinând învățăturile sociologice în contextul dezvoltării filosofiei sociale în sec. al XX-lea, este necesar să oferim un șir de explicații, pe motiv că legătura acestor teorii cu filosofia socială este destul de complicată și neobișnuită. În primul rând, trebuie să subliniem, că apariția curentelor sociologice în sec. al XX-lea au fost rezultatul teoretic al determinării obiectului filosofiei sociale în sec. al XIX-lea. Dacă filosofia socială nu ar fi fost în stare să-și determine obiectul de studiu, nu ar fi determinat spațiul problemelor filosofice ale vieții sociale, dacă nu ar fi obținut progrese în conceperea societății ca ceva integru, nu s-ar fi format în calitate de ramură independentă a cunoașterii filosofice, atunci nu putea fi vorba de nici o „explozie” a investigațiilor sociologice în sec. al XX-lea. În această ordine de idei, premergători al investigațiilor sociale au fost, nu numai A. Comte și H. Spencer, dar, în mare măsură, G. Hegel și alți filosofi celebri din sec. XIX-XX.

Totodată, este necesar să remarcăm faptul că filosofia socială a devenit izvorul sociologiei, însă este necesar de a înțelege în mod corect acest proces, care poate fi conceput și sub aspectul că filosofia socială, fiind baza sociologiei, s-ar transforma într-o altă direcție științifică, existența căreia face inutilă ființarea filosofiei sociale. Prin urmare, nașterea sociologiei din filosofia socială poate fi interpretată și ca negare („moarte”) a filosofiei sociale. Însă acest fenomen este cu mult mai complicat.

Procesul devenirii și dezvoltării sociologiei a fost marcat prin apariția unor investigații, specificul și gradul de concretitudine a căror depășea, în mod evident, limitele analizei filosofice. Spre exemplu, lucrarea lui É. Durkheim *Suicidul. Eseu sociologic*, lucrarea *Țăranul polonez în Europa și America*, scrisă de W. Thomas și F. Znaniecki și alte investigații sociologice, efectuate în regiuni concrete, în anumite perioade de timp, nu pot fi considerate în calitate de investigații filosofice. Este necesar ca noi să nu facem abstracție de faptul că, în centrul atenției, se află niște realități sociale care nu sunt dintre cele mai principale din punctul de vedere a concepției filosofice despre societate. Prin urmare, în diverse curente sociologice există destule concepții, care ne oferă posibilitatea de a stabili o linie certă de demarcație între filosofia socială și sociologie.

În același timp, dezvoltarea sociologiei în sec. al XX-lea se produce astfel, încât, în limitele sociologiei, au fost formulate și elaborate multiple probleme, care sunt în totalitate filosofico-sociale, reieșind din nivelul lor generalizărilor. Spre exemplu, teoriile lui Max Weber despre tipurile istorice și sociologice ideale și doctrina consacrată acțiunii sociale, sau teoria lui Talcot Parsons despre societate ca un sistem funcțional de alternative care se află într-o conexiune, sau teoria acțiunii sociale a lui Florian Znaniecki etc. nu reprezintă oare, dacă luăm în considerație conținutul lor, niște părți inalienabile ale filosofiei sociale?

În aceasta și constă caracterul complicat și contradictoriu al dezvoltării sociologiei, pentru că în ea coexistă, în mod organic, iar uneori se îngemănează, se interpătrund atât ideile filosofico-sociale, cât și ideile care sunt sociologice prin excelență. Circumstanța în cauză atribuie, printre altele, un caracter destul de complicat tuturor polemicilor cu privire la diferențierea dintre obiectele de studiu ale filosofiei sociale și sociologiei, făcând imposibilă totalizarea și determinarea învinșilor și învingătorilor în această polemică.

Așadar, sociologia nu reprezintă o negare a filosofiei sociale și, în același timp, nu este continuarea și dezvoltarea ei nemijlocită. Filosofia socială este foarte apropiată de sociologia teoretică, dar singura diferență este că sociologia este implicată în analiza societății și identificarea modelelor existenței ei, iar filosofia socială are o funcție critică și generalizatoare asupra tratării și interpretării fenomenelor sociale.

Filosofia în general, și filosofia socială, în mod special, exercită o influență puternică asupra cercetării științifice, de la alegerea abordării până la formularea de ipoteze și teorii, la evaluarea tuturor acestor componente și date empirice. Această influență este uneori pozitivă și constructivă, alteori negativă sau inhibitoare, iar, câteodată, ambivalentă. Odată ce influența există, omul de știință, în opinia fizicianului și filosofului argentinian Mario Bunge, poate încerca una dintre următoarele strategii: (1) a înlătura filosofia, (2) a accepta în mod dogmatic filosofia zilei sau (3) a filtra afluxul filosofic, reținând numai ceea ce ar fi probabil fertil pentru știință¹. Prima strategie este, desigur, cea recunoscută de formă de majoritatea cercetătorilor. Ea este impracticabilă, deoarece fiecare proiect de cercetare presupune logica elementară (pe care filosofia o împarte cu matematica) și are situația creațiilor și invențiilor. Filosoful, tocmai pentru că preferă detaliilor perspectivele generale și nu se încrede în concepțiile parțiale, ne poate ajuta să ne reamintim de toate acestea. Pe deasupra, el poate ajuta la formarea unei concepții armonioase și de largă cuprindere, astfel poate ajuta la orientarea cercetării către problemele semnificative, adică spre întrebări ale căror răspunsuri provoacă schimbări radicale în viziunea noastră asupra societății și în modul nostru de a o controla.

Orice cercetare științifică, inclusiv și în domeniul științelor socio-umanistice, începe cu identificarea și evaluarea problemelor, nici una dintre acestea nefiind elaborată într-un vid conceptual. Dacă nu avem o orientare generală, nici măcar nu vom ști ce trebuie să căutăm. Și dacă orientarea noastră generală este îngustă, vom tinde să căutăm probleme minore. Astfel, teoria economică, dacă va aborda viața economică dintr-un punct de vedere psihologic, va tinde să-și restrângă activitatea la investigarea comportamentului consumatorului, care este o parte din cercetarea pieței. Desigur, componenta psihologică este importantă în anumite sectoare ale economiei, dar psihologia consumatorului este incapabilă să explice, spre exemplu, actuala criză mondială de alimente și energie care domină în lume și care provoacă nemulțumiri ale

¹ Bunge, M., *Știință și filosofie. Studiu introductiv*, selecția și coordonare: Galina Mare, București, Editura Politică, 1984, p. 322.

oamenilor din toate țările. Din această cauză, economistul trebuie să aibă o concepție cuprinzătoare asupra lumii sociale, adică o ontologie a societății și a subsistemelor ei.

Două dintre cele mai importante, în orice caz, dintre cele mai zgomotoase, controverse asupra naturii științelor socio-umanistice sunt cele cu privire la schema lor cadru și la metoda acestora. Prima îi împarte pe cei ce studiază societatea și științele socio-umanistice în trei grupe: individualiștii¹, holiștii² și sistemisti³.

În această privință, filosoful poate fi de ajutor în diferite feluri: evidențiind, spre exemplu, că au existat controverse similare și în alte științe, astfel încât cel ce lucrează în științele sociale poate învăța din acestea. O altă contribuție posibilă a filosofului constă în a arăta că modul de abordare individualist, deși mai cert decât cel holist, nu este mai puțin unilateral și că ambele au fost efectiv înlocuite de punctul de vedere sistemic. Cel din urmă este fertil chiar și numai deoarece obligă la identificarea componentelor, a mediului și a structurii unui sistem și deoarece sugerează căutarea de subsisteme și de suprasisteme.

Orice investigație într-o arie a realității se face printr-un anumit mod de abordare, care poate fi înțeleasă ca o schemă-cadru, un set de probleme și un set de metode: unele generale, altele particulare. Schema-cadru este orientarea generală: spre exemplu, conceperea societății ca un conglomerat de indivizi (individualism), ca o totalitate supraindividuală (holism) sau, altfel, ca un sistem cu o compoziție determinată (indivizi) și o structură sau organizare determinată (relațiile și legăturile dintre componentii individuali).

Modul de abordare va modela programul de cercetare, prin urmare și rezultatele investigației. Spre exemplu, individualistul va refuza să caute legi sociale, iar holistul va fi refractar la căutarea rădăcinilor individuale ale acțiunilor colective, în timp ce sistemistul va dori să cuprindă ambele aspecte. Setul de probleme și metode depinde, astfel, în mod critic, de modul de abordare.

Ca orice altă știință care se ocupă de fapte, științele socio-umanistice utilizează anumite concepte generice pe care nu le analizează: spre exemplu, noțiunile ontologice de entitate (sau lucru), proprietate, structură, schimbare, noutate și istorie; și noțiunile epistemologice sau metodologice de ipoteză, enunț de lege, teorie, explicație, predicție, cuantificare, măsurare și testare. Se cuvine ca filosoful să clarifice aceste concepte, și să o facă în modul cel mai bun cu putință, anume prin construirea de teorii (ontologice, epistemologice etc.) cu privire la ele.

Să luăm, spre exemplu, conceptul de structură. Dacă îl întrebăm pe un structuralist precum Claude Lévi-Strauss⁴ ce înțelege el prin „structură”, sunt șanse ca răspunsul să fie o frază elegantă, dar neinteligibilă, deci inutilă. Ceea ce va emerge cu o oarecare claritate

¹ Concepție care ia ca punct de plecare individul izolat, privit ca ceva de sinestătător, independent de societate sau opus societății.

² De la gr. *holos* „întreg”, concepție ce susține primatul întregului față de parte.

³ Concepție care consideră că sistemul are proprietăți specifice pe care nu le au, în mod necesar, elementele reale și care prin urmare nu rezultă din și nu sunt reductibile la proprietățile componentelor.

⁴ A se vedea: Levi-Strauss, C., *Antropologia structurală*, București, Editura Politică, 1978.

din răspuns este că după structuralism, (a) structura unui grup social nu este o proprietate obiectivă a celui din urmă, ci, mai curând, a propriei noastre reprezentări despre acesta și (b) structurile sunt stabile și se opun schimbării. Filosoful ar putea interveni în această articulație întâi în mod critic, apoi constructiv, și ar putea oferi o clarificare a noțiunii generale de structură ca proprietate a ceva, fie aceasta o mulțime, fie un sistem concret. Iar dacă această investigație nu l-ar satisface, el poate încerca să construiască un concept alternativ al structurii sociale.

Nu trebuie săpat prea adânc pentru a descoperi unele supoziții ontologice și epistemologice ale fiecărei științe socio-umanistice. Spre exemplu, însuși studiul societății ca entitate ce există independent de orice investigator presupune că societatea reprezintă un obiect concret, tot atât de concret ca și un animal sau o stea, mai curând decât un set de norme și valori și că, deși tot atât de imperceptibilă ca și un atom sau o gaură neagră, această entitate este, într-o anumită măsură, cognoscibilă. Altă supoziție generală de natură filosofică este că fiecare societate are proprietăți, cum sunt stabilitatea (sau instabilitatea), mobilitatea (sau rigiditatea), ce o caracterizează ca întreg, proprietăți pe care componenții ei individuali nu le pot avea. O ipoteză filosofică subsecventă este că sistemul de valori adoptat de o societate nu este o idee ce plutește deasupra componenților societății, ci constă în evaluările efective realizate de aceștia, astfel încât ele sunt în general aprobate sau sancționate de majoritatea membrilor societății.

Pe lângă supozițiile filosofice, toate științele socio-umanistice împărtășesc anumite supoziții generice, care nu sunt propriu-zis filosofice. De exemplu, ipotezele că toate societățile posedă anumite universalii culturale, că toate societățile opun, într-o anumită măsură, rezistență schimbării și această rezistență este mai mare dacă agenții schimbării sunt externi decât dacă ar fi interni. Antropologii și istoricii au confirmat aceste și multe alte generalizări culturale, dar filosofii, cu predispoziția lor pentru generalitate, sunt în stare să evidențieze și alte supoziții generice dacă-și folosesc competența analitică în examinarea concepțiilor discutate în diferitele științe socio-umanistice.

Savantul socio-umanist este precaut cu privire la astfel de ipoteze, în parte din cauza tradiției empiriste ce condamnă ca defectuoasă formularea de ipoteze și arată că numai adunarea de date are valoare. Și chiar dacă prezintă câteva ipoteze, analiza logică este în stare să descopere că nu le-a formulat pe toate, că nu sunt pe deplin certe sau că nu sunt bine organizate. Critica filosofică poate ajuta la remedierea unor asemenea neajunsuri sau, cel puțin, la dezvăluirea lor.

Alteori, filosoful trebuie să-și abandoneze funcția de critic și să ia apărarea anumitor oameni din științele socio-umanistice. Spre exemplu, culegătorilor de date le displac supozițiile și teoriile generale, ei tind să creadă că tot ceea ce este general este și abstract, deci se îndepărtează de realitate. În acest caz, filosoful poate ajuta prin elucidarea diferențelor dintre ceea ce este abstract, sau neinterpretat, și ceea ce este general sau se referă la o clasă întinsă de stemuri. Astfel, filosoful poate salva o teorie bună de atacurile proaste.

Cercetătorul socio-umanist poate saluta, de asemenea, ajutorul filosofului atunci când este acuzat de folosirea de concepte cărora nu li s-au dat încă definiții operaționale. Ceea ce oamenii de știință numesc „definiții operaționale” sunt, adesea, cele ce poartă numele de teorie. Filosoful trebuie să insiste ca termenul de „teorie” și „model teoretic” să fie rezervate pentru a desemna sisteme ipotetico-deductive.

În al doilea rând, cu toate că filosoful nu poate oferi reguli infailibile pentru crearea de teorii, el poate totuși propune o strategie generală a construirii teoriei, care poate fi rezumată în următoarele etape:

1) selectarea câtorva trăsături (proprietăți) ale obiectelor de interes, anume cele ce par să sară în ochi și promițătoare;

2) reprezentarea fiecărei trăsături printr-un concept precis (spre exemplu, mulțime sau funcție);

3) formularea de relații între conceptele ce rezultă;

4) organizarea logică a enunțurilor care rezultă, cu ajutorul unei concepții menite să descopere care sunt implicațiile lor și care sunt obligațiile noastre dacă adoptăm anumite supoziții, adică schimbarea mulțimii date de enunțuri într-o teorie (sau model teoretic);

5) confruntarea câtorva propoziții ale sistemului cu câteva date empirice - biți de informație pe care se poate să fie nevoie să-i căutăm după ce teoria a fost construită sau schițată¹.

Filosoful poate, de asemenea, să insiste că nici un model teoretic nu poate cuprinde toate trăsăturile referenților: la început trebuie de înlăturat o anumită informație și astfel să fim pregătiți să încheiem cu un model excesiv de simplificat sau idealizat. Ar mai trebui, de asemenea, de insistat că o teorie științifică conține enunțuri de lege și că acestea, de obicei, nu sunt regularitățile stabile ce emerg dintr-o analiză a datelor, ci mai degrabă, reprezintă *patternuri* ascunse observației directe. *În al treilea rând*, dacă filosoful ca atare nu este pregătit să propună noi teorii științifice, atunci cu siguranță el ar trebui să ajute la îmbunătățirea organizării sau structurii teoriilor existente - care sunt, de obicei, prost organizate.

Este evident că fiecare lege științifică (sau enunț de lege) aparține unei teorii oarecare, mare sau mică. Dacă o generalizare nu aparține niciunei teorii, ea poate fi o generalizare empirică, adică una sugerată sau justificată de datele empirice, dar nu un enunț de lege. Iar dacă o teorie nu conține nici o lege științifică, atunci ori nu este o teorie propriu-zisă (ci, probabil, un cadru conceptual), ori este o teorie extrem de generală, în loc să fie o teorie ce să se refere la o specie bine determinată de entități. Filosoful se cuvine să ajute la trasarea distincției dintre legi și istorii (sau linii de comportament), în mod special, în științele socio-umanistice unde aceasta este pe cât de necesară pe atât de ignorată.

Mulți savanți din cadrul științelor socio-umanistice, induși în eroare de structura-cadru clasică pozitivistă, abandonată azi de toți filosofi, colectează date de dragul

¹ Bunge, M, *op. cit.*, p. 335.

datelor. Filosoful va trebui să critice acest cult al datelor brute evidențiind faptul că, departe de a fi un scop, fiecare mulțime de date este un mijloc, fie pentru a sugera teorii, a le activa, fie pentru a corecta viciile sociale, cum sunt șomajul sau concentrarea puterii.

Deseori, savanților care studiază societatea le place să vorbească despre „concluziile” pe care le trag din datele empirice. În plus, pentru ca un astfel de eveniment norocos să apară, datele trebuie bine reliefate, nu trebuie să fie prea „zgomotoase” și trebuie să fie grupate într-o manieră relativ simplă. Toate acestea, care ar trebui să fie acum evidente pentru filosof, sunt adesea ignorate de cercetătorul din domeniul științelor sociale, aflat încă sub vraja inductivismului.

Fiecare specialist crede că este dator să evite a privi la alte domenii, chiar dacă sunt învecinate, filosoful, care este un generalist în stare să evidențieze că această izolare este artificială și dăunătoare, să dovedească că realitatea socială este unitară, nu fragmentată. El trebuie să demonstreze că există o cale optimă de a o studia - cea științifică. Aceasta nu înseamnă că referenții centrali din toate științele socio-umanistice sunt aceiași: oameni ce trăiesc în societate interacționează cu mediul fizic, ci doar că nu există fapte exclusiv economice, politice sau culturale. Fiecare fapt ce cuprinde un grup social, adică trece dincolo de intimitatea individului, conține aceste aspecte.

Un alt aspect al cercetării empirice care ar putea beneficia de participarea filosofului este selecționarea tipurilor de date ce trebuie colectate. Într-adevăr, acolo unde cel ce colectează date recomandă să se înceapă cu adunarea datelor și să încheie cu întrebarea ce indică ele, acolo unde gânditorul speculativ se limitează la formularea impresiilor personale cu un total dispreț față de date, filosoful trebuie să intervină cu abordările sale. Prin urmare, filosofia socială reieșind din conținutul și obiectul ei de studiu se află într-o conexiune nu numai cu diverse discipline filosofice, dar și cu disciplinele socio-umanistice.

După V. Kemerov, în rezolvarea problemelor interacțiunii dintre filosofia socială și științele socio-umanistice sunt posibile două scenarii. *În primul rând:* filosofia socială completează activitatea acestor discipline cu schemele sale generalizatoare concepute pentru a compensa fragmentarea cunoștințelor sociale și umanitare. Aceasta este, de fapt, ceea ce a încercat ea să facă fără prea mult succes în sec. XIX și XX. Avantajele acestei opțiuni constau în aceea că ea nu amenință participanții la interacțiune cu schimbări radicale. Dar productivitatea acestei interacțiuni rămâne în discuție în mod tradițional. *Al doilea scenariu:* filosofia socială dezvoltă ontologia societății ca un proces în care o activitate multisubiectivă este împărțită și conectată nu de diferite subiecte ale științelor și disciplinelor sociale, ci, mai ales, de diferite interese și probleme comune ale oamenilor. Punerea în aplicare a acestui scenariu pare a fi mai solicitat, dar implică, de asemenea, mari dificultăți de ordin metodologic. Relația dintre diferite discipline sociale și umanitare nu este determinată la frontierele lor, deoarece se aplică principiul complementarității. O legătură mai profundă și mai semnificativă este realizată, de fapt, la nivel ontologic, când diverse discipline își fixează subiecții ca aspecte diferite ale procesului de existență

comună și individuală a oamenilor și metodele lor de cercetare ca instrumente diferite pentru reproducerea și construirea acestui proces. Prin urmare, filosofia socială nu are un efect direct asupra științelor sociale și umaniste: ea scoate la iveală și demonstrează tendințele, în primul rând, prin schimbări în propriul ei aparat noțional și, prin urmare, prin poziția sa. Sunt regândite conceptele de socialitate și istoricitate, procesualitate și cooperativitate, social și umanitar, social și individual. Astfel, limitele metodologiilor cauzale, reduționiste, generalizatoare sunt clarificate. Acest lucru obligă să fie regândită dinamica socio-istorică care stă la baza diviziunii muncii în disciplinele din cadrul științelor sociale și apoi concepțiile tradiționale de ontologie, epistemologie, logică etc.¹.

Așadar, constituirea filosofiei sociale ca disciplină distinctă a jucat și continuă să joace un rol imens în dezvoltarea științelor socio-umanistice, a oferit și oferă în continuare viziuni noi, de ansamblu, asupra procesului general al societății, contribuind la adâncirea treptată a cunoașterii fenomenelor sociale.

Odată cu autonomizarea științelor economice, tehnice și tehnologice, în epoca modernă, filosofia se confruntă cu problema redefinirii identității sale în câmpul cunoașterii umane. Asistăm la orientarea interesului filosofiei de la obiectele cunoașterii, de la o concepție substanțialistă a lumii, la alta gnoseologică în care principiul este un adevăr indubitabil care își are sursa într-o cunoaștere superioară. Axul de referință devine subiectul cunoscător.

În antichitate, problemele naturii cunoașterii, ale originii, formelor și mecanismelor ei sunt constitutive metafizicii, nu fac corp separat de aceasta. Logica aristotelică, ca studiu al cunoașterii omenești sub aspectul formelor de realizare, corespunde, mai curând, domeniului pe care modernii l-au atribuit metodei.

În dezvoltarea modernă a problemelor economice tehnice și tehnologice se impune, în prim pian, metoda și problemele cunoașterii. Im. Kant formula că primă sarcină a filosofiei constă în studiul condițiilor și posibilităților cunoașterii; problema obiectivității și universalității cunoștințelor. Teoria cunoașterii se autonomizează în reflecția filosofică modernă prin Jh. Locke și începe era subiectivității pe care o inaugurează în toată plenitudinea Kant. Preocupările pentru analiza cunoașterii devin prioritare; cele ontologice devin tot mai mult implicate.

Totodată, dezvoltarea filosofiei sociale, este în concordanță cu evoluarea filosofiei în epoca post-modernismului. Autorul *Post-modern Condition*, filosoful și eseistul francez Jean Francois Lyotard, desemna prin post-modem „starea culturii noastre după transformările ce au urmat începând de la sfârșitul sec. al XIX-lea, care au schimbat jocul regulilor pentru știință, literatură și artă. Locul narativului e luat de o criză a acestuia. Știința a fost în opoziție cu narativul. Dar, știința e obligată să-și legitimizeze regulile jocului. Producând un discurs de legitimare, filosoful, făcând apel la narațiuni ca: dialectica spiritului, sens, emanciparea rațiunii, crearea bunăstării. Spre exemplu,

¹ Кемеров В.Е., *Отечественная социальная философия XX века. Позиции и пути современной социальной философии*, В: Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. 2011, № 2 (14), с. 30.

narațiunea iluministă recurge la „consens”, acord între mințile raționale. Numesc incredibilitatea narativului, spunea Lyotard, învechirea aparatului narativ de legitimare”¹.

Problematica post-modernă în filosofie este conectată unor direcții de dezvoltare în filosofia sec. al XX-lea, cum ar fi filosofia analitică, hermeneutica, filosofia limbajului. Sub denumirea de post-filosofie², în legătură cu care evoluează post-modernul, se înscriu creații filosofice ce se interesează de viitorul filosofiei, punându-și întrebarea dacă aceasta se îndreaptă spre un sfârșit, se transformă sau continuă calea anterioară. Aparținând unor orientări diferite, reprezentanții acestor direcții susțin că filosofia se afla la un moment de cotitură, că nu se mai poate dezvolta așa cum a fost. Dialogul se poartă în legătură cu: ce înseamnă a face o producție, o mașină, un vin, o pâine sau a nu face nimic sau o autonomizare a științelor economice, tehnice și tehnologice, umane și a artelor din domeniul filosofiei, după virajele consecutive făcute de filosofie pentru definirea și redefinirea domeniului său și, în sfârșit, după anunțul repetat în secolul trecut, privitor la sfârșitul obiectului și orientarea spre istorism, sociologia cunoașterii, teoria stilului și a culturii.

Reprezentanții post-filosofiei însușesc principalele idei ale unor gânditori ca Darwin, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Heidegger, în atitudinea pe care o adoptă față de tradițiile existente în dezvoltarea filosofiei occidentale. Modelul cel mai frecvent urmat este cel al lui Fr. Nietzsche, al atacului frontal, căruia nu-i pasă de nimic, în afară de creativitate. Sunt supuse unei critici radicale categoriile fundamentale ale filosofiei tradiționale și principiile ei: credința în evidența datului, în necesitate, în ordine, certitudine, în totalitate, în fundamente ultime, în rațiune, adevăr, universalitate. Răspunsul dat de cei mai mulți protagoniști ai post-filosofiei este că: filosofia evoluează spre un studiu al limbajului în uzul diferitelor practici; spre o semantică a limbajului natural și ideal; spre o politică a limbajului în folosință; spre critica ideologiilor înrădăcinate în in Justiția socială; spre o hermeneutică a suspiciunii orientată spre demistificarea adevărului său, sau spre înțelegerea narativă a crizelor epistemologice și morale contemporane. Întreaga dezbatere se centrează în jurul limbajului, a înțeleserii lui în formele de viață și în viața cuvintelor, practicilor, convențiilor și normelor sociale. Categoriile centrale sunt cele ale jocului de vorbire, diferenței, întâmplării. Se preconizează o nouă individualizare prin depășirea vechii opoziții dintre adevăr și fals, precum și prin despovărea individului de orice trecut.

În același timp, această critică radicală este însoțită de căutări constructive. În esență, se consideră că filosofia în evoluția ei viitoare ar conduce fie la o pragmatică politică, fie la retorică, fie la o poetică a limbajelor în folosință. Pentru unii, schimbările care s-au produs echivalează cu sfârșitul filosofiei, a ontologiei bazate pe principii. Pentru

¹ Lyotard, J-Fr., *Condiția post-modernă*, București, Editura Babel, 1993, p. 15.

² Particula post este asociată, în ultimele decenii, unor termeni ce denumesc componente diverse ale vieții sociale și culturale (artă, industrie, istorie, structuralism, empirism, etc.) sau diverselor epoci istorice sau spirituale (antică, medievală, renescentistă etc.). Prin acesta dorește să se exprime starea acestor realități după transformările ce au urmat în raport cu o starea anterioară, schimbări ce au produs mutații în condițiile, normele și regulile lor de ființare.

altii, ele exprimă nevoia unei noi concepții sistematice în filosofie. În sfârșit, pentru o altă categorie, situația actuală a filosofiei exprimă necesitatea transformării ei sistematice într-o hermeneutică, considerată de către marele filosof francez Paul Ricoeur, ca „ontologie a înțelegerii sensului intențional din actele legate de posibilitățile proprii ființei umane (cognitive, perceptive, de vorbire și înțelegere) prin dialectica înțelegerii și explicației”¹.

Ideea reconstrucției filosofice, luând în considerație analiza structurii și a condițiilor de posibilitate a manifestării tuturor capacităților umane - cognitive, de vorbire, înțelegere, comunicare, acțiune și de valorizare etc. - este reluată în forme variate de reprezentanții post-filosofiei. În detașarea lor netă de tradiții, post-filosofii încorporează, totuși, elemente specifice reflecției filosofice tradiționale. Filosofarea rămâne deschisă ființării umane. Probanțe sunt înseși aceste căutări care, în pofida radicalismului lor critic, pornesc de la modele anterioare, cum ar fi aceia al cartesianismului sau kantianismului. Post-filosofii critică tradițiile, dar, în felul menționat, nu ne privează de ele. Important este faptul că ipotezele propuse de post-filosofii nu-și revendică certificate de adevăruri ultime, pe care, de altfel, nici nu le recunosc. De aceea, în dezbaterile post-filosofilor este mai curând vorba de o reevaluare tematică, simultan cu un efort de reconstrucție a noțiunilor de bază ale filosofiei sociale în acord cu concepția privind finitudinea ființei umane și cu posibilitatea erorii. Este o continuare a filosofiei cu alte teme, cu alte mijloace.

Filosofia este concepută, în primul rând, ca o clarificare a condițiilor de posibilitate a înțelegerii, vorbirii, comunicării etc. În acest fel, filosofia socială se pare a veni în sprijinul cunoașterii unor exigențe moral practice aflate la ordinea zilei; unitatea filosofiei sociale teoretice și practice ce străbate istoria gândirii filosofice până astăzi, este readusă la ordinea zilei. Această problemă își are originile sale în însăși natura filosofiei, în faptul de a fi o cunoaștere atașată unui scop uman, precum și în caracterul ei de acțiune dezvăluit de procesul constant al auto întemeierii și reîntemeierii sale. Autoîntemeiere înseamnă: fără premise, fără determinări, acceptare prealabilă, început absolut prin care se reconstruiește imaginea unei lumi posibile. În acest sens, vorbea și Aristotel de o filosofie socială primă, pe care noi o numim metafizică și o filosofie secundă sau aplicativă, în care sunt puse în lucru conceptele, ideile și presuposițiile creatorului de filosofie.

4. Rolul și funcțiile filosofiei sociale

Orice definiție sau caracterizare a filosofiei sociale cuprinde, implicit, și considerații cu privire la rolul funcțiilor pe care aceasta și le asumă. De asemenea, studiul originilor filosofiei sociale constituie o mărturie a faptului că ea răspunde unor cerințe ce țin de firea omului, de modul său de a fi în lume. Începuturile filosofiei sociale sunt o mărturie a nașterii omului ca entitate autonomă ce se gândește pe sine în universul de necuprins al firii. Cu toate acestea, analiza distinctă a valorii sau funcțiilor filosofiei

¹ Ricoeur, P., *On Interpretation*, în: *After Philosophy. End or Transformation*, New York, ed. by Kenneth Baynes, 1987, p. 372-373.

sociale se impune din mai multe motive. Unul dintre acestea ar fi răspunsurile discordante, oferite, atât din perspectivă istorică cât și actuală, de filosofi și nefilosofi, a problemei în discuție. Divergențele existente în interiorul filosofiei sociale cu privire la menirea ei sunt, solidare cu modul în care este înțeleasă natura și esența filosofării. Prioritatea științei în cultura modernă, înclinația spre lumea practică, spre valorile eficienței, „de altfel demne de urmărit, au condus la îndoiala cu privire la valoarea filosofiei sociale sau chiar la denunțarea ei ca nefolositoare, păgubitoare; „despică firul în patru”; „nu folosește la nimic”; „este pierdere de vreme”. Asemenea opinii dezvăluie o neînțelegere a planului în care este necesar să căutăm împlinirea filosofiei.

Ceea ce conferă o anumită tensiune întrebării privind menirea filosofiei sociale este natura ei specifică, țintele pe care și le formulează. Filosofia socială este, înainte de toate, cunoaștere, dar și evaluare, angajare intelectuală în raport cu lumea. Prin patosul participativ pe care-l implică, prin diversitatea argumentelor la care recurge - teoretice, faptice, de experiență trăită – filosofia socială are un caracter vibrant. Demersul filosofic social apare ca unul angajat. De aceea, nu putem vorbi de un plan neutru al căutării filosofice. De altfel, problema filosofică este astfel formulată încât îl cuprinde pe cel ce întreabă în întrebare. În acest sens, L. Blaga definea filosofia „ca produs de supremă veghe a omului”¹.

Filosofia socială ca o creație și o angajare umană intelectuală se distinge de angajările practice, de voință, de cele axate pe credință sau, pur și simplu, pe arbitrar, pe capriciul steril în care simpla dorință poate fi înfățișată drept realitate autentică.

Rezervele față de filosofie sau respingerea ei s-au bazat pe unele prejudecăți, pe confuzii, dar și pe exploatarea unor teze constitutive manifestărilor istorice ale filosofiei sociale. Într-o mare măsură, așa cum aprecia marele filosof român Constantin Rădulescu-Motru, decepțiile înregistrate în aducția filosofică s-ar face vinovate de atitudinile sceptice sau nihiliste față de filosofie². El constata că filosofia socială vrea să fie practică de orice om, pentru că țelul ei este să formeze omul întreg și nu omul profesionist. Filosofia socială pretinde educației să formeze „fîrea omului” ca om, după un ideal, după o ierarhie de valori ce se vor realiza în viitor. Or, educația este egală cu influența pe care o exercită asupra devenirii unui om în scopul punerii în valoare a capacităților sale firești. Educația filosofică, aprecia C. Rădulescu-Motru, s-a redus, cel mai adesea, la latura ei strict informațională, ca istorie a gândului materializat în opere, la luarea dorinței drept realitate și neglijarea mediului și a cunoștințelor despre om. Exegezele transformate în forma prioritară de promovare a filosofiei sociale o reduc la simpla comentatoare de texte, fără legătură cu viața celui ce filosofează. Filosofia socială devine un refugiu, o opoziție în fața vieții sau o compensație a vieții. Adevărata filosofare trebuie să cuprindă atât adevărul filosofic al operelor, cât și cel al celui ce gândește, adevărul cunoașterii, experienței și trăirii. Prin aceasta, cunoașterea filosofică apare ca o

¹ Blaga, L., *Despre conștiința filosofică*, op. cit., p. 172.

² Rădulescu-Motru, C., *Rolul filosofiei*, București, Institutul de arte grafice al muncii, 1942, p. 6-7.

cale rodnică de ucenicie a propriului gând, pentru a putea prelua pe cont propriu întreaga povară a răspunderii pentru reflecție. Separate și opuse cele două fațete ale educației filosofice conduc fie la dogmatism fie la relativismul subiectivist.

Un argument des folosit împotriva filosofiei sociale este acela că obiectul ei îl constituie generalul, universalul ca universal. Dacă se interesează numai de ceea ce este universal, de ceea ce este statornic, de pacea lumii, sau de ordinea ei, înseamnă că se situează în lumea unei idealități pure, departe de dramatismul și de sfâșierile, de tensiunile lumii în care trăim și pe care vrem s-o înțelegem. Pe drept cuvânt, adevărul filosofic este adevărul pe care-l întâlnim, nu numai într-un timp și loc anume, ci pretutindeni, așadar este și adevărul meu pe care, însă, trebuie să-l caut, să-l gândesc, să-l reîntemeiez, ca al meu, și să mi-l asum. Mi-l întemeiez pornind de la oameni care asemenea mie l-au întemeiat în timpul și locul lor.

Întrebându-se cum poate fi condiționată istoria de filosofie, L. Blaga răspundea, în 1939: „Priviți, cam ce se petrece astăzi pe tot globul pământesc vine să ne confirme teza despre eficiența filosofiei sociale - toate mișcările mari de care ne vorbește istoria sunt una ca și filosofia socială în mers”¹.

Creație umană, provocată de cerințe omenești și întemeiată pe capacități omenești, filosofia este definită de Hegel drept „conceptul chipului întreg al spiritului epocii” sau „spiritul epocii, prezent ca spirit gânditor”. Înțeleasă drept concept al spiritului epocii, deci ca spirit ce se gândește pe sine și nu ca spirit despre lucruri, filosofia socială apare ca „un rezonator intelectual al universului”, cum o numea L. Blaga; ca „un exponent a ceea ce este mai omenesc în om”, potrivit caracterizării filosofului român din perioada interbelică Nae Ionescu. Redusă la planul cunoașterii universalului, concepută drept simplă rațiune conceptuală, „jandarm al cunoașterii”, filosofia socială pălește în fața științei. Încă Fr. Bacon menționa rămânerea în urmă a filosofiei sociale în raport cu știința născândă din vremea sa. În momentul în care o problemă poate fi, delimitată strict și pot fi găsite căi acceptate de toți cei interesați în cercetarea ei prin care să se verifice rezultatele, problema încetează să mai fie una filosofică și devine una științifică. Cercetarea cerului ce ținea inițial de filosofie, aparține astronomiei, astrofizicii, cosmologiei științifice etc. Marea operă a lui Newton s-a numit *Principiile matematice ale filosofiei naturale*. Problemele, motivele, temele filosofice sunt împărțite între științele ce s-au desprins treptat din corpusul filosofiei. Și, totuși, filosofia există. Există teme care-i aparțin și mijloace care-i sunt specifice. O asemenea temă este aceea a locului și poziției omului în Univers, a sensului lumii și omului. Prin spațiul teoretic larg în care se mișcă, la egală distanță de cunoașterea științifică ca și de orice experiență concretă, filosofia socială acționează ca un gen de terapie intelectuală menținând treaz spiritul critic².

Fertilitatea filosofiei sociale, sublinia L. Blaga, nu poate fi circumscrisă și cântărită prin eventuale foloase, în sens tehnic sau biologic. Roadele filosofiei sociale trebuie căutate

¹ Blaga, L, *op. cit.*, p. 166.

² Terente, R.; Vieru, S., *Riscurile gândirii*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 22.

în fenomenele culturii unde se manifestă ca „un incomparabil ferment” atât prin anticipațiile, străfulgerările ei, cât și prin urmările ei de durată, cum ar fi, spre exemplu, cele ale filosofiei grecești pentru ansamblul culturii europene. Ne reîntoarcem permanent spre acel moment,- nu numai cu un interes istoric, ci și cu unul actual; nu atât pentru soluții, cât pentru a afla căile pe care le-au urmat pentru a susține acel echilibru atât de necesar ființei noastre. Absorbirea, rând pe rând a soluțiilor de către sistemele filosofice sociale în succesiunea lor, le face părtașe la aceeași operă comună de afirmare a demnității umane, de respect a valorilor ei. Pe bună dreptate, filosoful român al sec. al XX-lea, Constantin Noica se întreba dacă viața are alt sens decât acela al filosofiei¹. Răspunsul nu poate fi decât afirmativ, pentru că prin filosofie omul își împlinește natura sa firească, aceea de a fi contemplator și tălmăcitor a tot ce există. Noica spunea că „omul, prin filosofie gândește umanul, dar, dincolo de el; totul, însă, în filosofie gravitează în jurul omului”.

Numai neamul omenesc se află în situația fericită de a fi „asemănător divinității”, de a ajunge la adevăr; „numai lui îi este hărăzită arta și reflexiunea”, spunea Aristotel². Omul este ființa care are capacitatea de a învăța și de a sesiza adecvat. Prin filosofie, după credința aceluiași Aristotel, este limitat câmpul neștiinței, dar și dobândită o pricepere a lucrurilor. Ea nu este o îngrămadire de fapte și informații, o erudiție ciclopică fără lumina înțelegerii. Fără a pune sub semnul îndoielii valoarea cunoștințelor exacte, filosofia socială nu se rezumă la ele. Ea le captează pentru a se sprijini pe ele, pentru a proiecta asupra lor înțelesuri proprii, organizându-le în funcție de acestea. Filosoful nu poate ignora viața sufletească de la care vin și în legătură cu care se constituie faptele. A înțelege, înseamnă a te substitui, a-ți asuma răspundere pentru lucrul cunoscut, e un fel de „complicitate fericită cu lucrurile”, după cum spune C. Noica.

În termenii kantianismului, „filosofia este știința despre raportul oricărei cunoașteri față de scopurile esențiale ale rațiunii omenești”, iar filosoful, „un dascăl întru ideal”³, un dascăl ce folosește cunoștințele științifice drept instrumente pentru promovarea scopurilor esențiale ale rațiunii economice, tehnice și tehnologice care nu sunt altele decât cele ce au drept finalitate împlinirea menirii întregi a omului, fericirea.

Căutarea sensurilor și a temeiurilor prin filosofia socială a constituit izvorul unui alt argument împotriva ei, cel al subiectivismului creației ei. Subiectivitatea însă, nu este nici bună, nici rea, nici conformă, nici opusă vieții, ci doar constitutivă omului, deci lumii în care ne mișcăm. Subiectivitatea nu constituie lumea, ci este parte a lumii în care ne mișcăm și căreia-i aparținem. De asemenea, filosofia socială s-a impus chiar de la apariția sa prin căutarea a ceea ce este inteligibil, făcând posibilă dezvoltarea cunoașterii științifice. Imaginea face invizibilul vizibil, îi dă înfățișare, mutându-l într-un spațiu străin. Ea poate fi fantezie, imaginație, deci ceva distinct de raționalitate, dar nu opus

¹ Noica, C. *Povestiri despre om. Pe marginea unei cărți a lui Hegel*, București, Editura Cartea Românească, 1979, p. 110.

² Aristotel, *op. cit.*, Cartea VI-a, (E). 1 (1026).

³ Kant, Im., *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969, p. 628.

acesteia. Prin eforturile ei specifice, după L. Blaga, filosofia socială a dus la „adâncirea problematicii spiritului omenesc”, prin exprimarea și afirmarea demnității umane, prin afirmarea valorilor fără de care este de neconceput existența omului, a culturii și chiar a istoriei întregii omeniri.

Gândul filosofic apare în legătură cu problemele care nu comportă răspunsuri certe, verificabile: are Universul o unitate, un plan sau un scop, sau este doar o aglomerare de atomi? Este conștiința o parte permanentă a Universului, așa cum afirmă principiul antropocentric, sau doar un accident pe o mică planetă în care viața trebuie să devină în cele din urmă imposibilă? Au binele și răul vreo importanță pentru Univers sau doar pentru om? Iată doar câteva din întrebările care suportă răspunsuri variate ale căror argumente sunt la fel de solide și credibile. Nici unul din aceste răspunsuri nu poate fi dovedit ca adevărat și unic posibil, ci doar ca verosimil. Toate abordările mențin însă treaz spiritul pentru o asemenea cercetare a Universului.

Valoarea filosofiei sociale nu depinde de vreun corp de cunoaștere precis delimitabil și bine fundamentat care să poată fi însușite de cei ce studiază filosofia. Valoarea filosofiei sociale este dată, spunea celebrul filosof englez al sec. al XX-lea Bertrand Russell, tocmai de incertitudinile ei. Pentru un om obișnuit, lumea e precisă, închisă și banală, în timp ce cele mai obișnuite lucruri ridică probleme. Filosofia nu ne dă răspunsuri certe, dar ne indică multiple posibilități de a răspunde; diminuează sentimentul certitudinii, îmbogățește cunoașterea cu noi planuri, atenuează egocentrismul; nu mai împărțim lumea în două tabere ostile, ci privim întregul cu imparțialitate, atât cât omenesc este posibil. Prin întregul ei conținut cognitiv, axiologic, atitudinal, filosofia este un apel constant la umanitate, o chemare și un îndemn rațional pentru a fi mai oameni decât suntem prin alegerea scopurilor și valorilor ce ne călăuzesc spre împlinirea sensului pe care i-l dăm vieții.

Reprezentantul de vază al neopozitivismului, Ludwig Wittgenstein, a scris că sarcina filosofiei sociale este „să învețe musca să iasă din sticlă”. Reluând această metaforă, Noberto Bobio propune în locul imaginii cu musca în sticlă pe aceea a peștelui în plasă, imagine preferată și de Gianni Vattimo¹.

Filosoful post-modernist G. Vattimo. își exprimă teama că ideea potrivit căreia filosofia socială i-ar învăța ceva pe oameni face parte dintr-o ideologie ce concepe filosofia socială în termeni de hegemonie, una din nenumăratele transformări ale puterii filosofilor din Platon. Ea e legată de separația platoniciană dintre o lume a realității, a esențelor autentice - lumea din afara sticlei - și una a aparenței, a dezordinii, a inautenticității. Această separație este caracteristică întregii metafizici. În schimb, imaginea cu peștii din plasă permite ca oamenii să fie gândiți ca acrobați; plasa fiind împletitura de căi pe care le pot parcurge.

¹ Vattimo, G., *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*. Constanța, Editura Pontica, 1994, p. 10.

Existența constă, tocmai, în această mișcare de-a lungul ochiurilor plasei; suntem captivi cosmic și comunitar; or, libertatea umană ar fi lipsită de orice sens dacă ea ar consta tocmai în încălcarea normelor propriiei rațiuni.

Nu există o libertate într-un pretins spațiu al „existenței autentice”, ci doar libertate ca mobilitate între așa-zisele aparențe. Astăzi, numim „aparențele” fie „mesaje” pe care și le transmit oamenii, fie „jocuri simbolice”, fie „narativitate”. „Filosofia, spune Vattimo, trebuie să ne învețe să ne mișcăm pe împletitura acestor mesaje, făcându-ne să trăim fiecare mesaj și experiență în parte în legătură cu toate celelalte - într-o continuitate de care depinde sensul existenței. Filosofia socială nu ne poate să ne învețe încotro suntem îndreptați, ci doar să trăim în condiția celui ce nu e îndrumat nicăieri”¹, să ne asumăm responsabil această condiție. A. Camus mărturisea că dacă viața ar avea un sens el n-ar fi scris. „A hotărî dacă viața merită să fie trăită, înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei sociale”². Nu avem un punct de referință sigur și definitiv. Sensul către care se îndreaptă existențele este moartea.

Rezultă de aici, în mod necesar, o filosofie pesimistă sau una a disperării? G. Vattimo respinge un răspuns afirmativ. El invocă ideea heideggeriană despre moarte „ca un sipet, un depozit de comori”: „Moartea e sipetul în care sunt așezate valorile: experiența de viață a generațiilor trecute, oamenii mari și frumoși ai trecutului cu care voim să stăm la sfat. Limbajul întrucât e cristalizare a actelor prin cuvânt, a unor moduri de experiență, își află locul în sipetul morții. Acel sipet este în fond sursa regulilor, puține, ce ne pot ajuta să ne mișcăm într-un mod ordonat în existență, chiar știind că nu suntem îndreptați în nici o parte. Experiențele noi au sens numai întrucât continuă dialogul cu acel ceva pe care sipetul morții - istoria, tradiția, limbajul - ni l-a transmis”³. Este o argumentare actuală a înțeleșului grec al filosofiei pe care David Armeanul în sec. al VI-lea, îl identifica în dialogurile platoniciene, „cel de aducere aminte”. Reunirea trecutului, prezentului și viitorului prin filosofie îi face viața omului întreagă, spunea Seneca într-o cunoscută lucrare închinată elogiului filosofiei⁴.

În filosofie putem distinge: menirea specific teoretică a filosofiei, aceea de a oferi instrumentele fundamentale ale cunoașterii omenești, de a constitui o sinteză sau totalizare a cunoașterii și experienței omenești; și menirea practică, umană, ca fundament al diferitelor conduite și a moralității. Menirea teoretică a filosofiei sociale ni se dezvăluie, îndeosebi, în raportul ei cu știința, ca expresia cea mai adecvată a cunoașterii umane. Astfel, dacă știința contemporană ne oferă informații asupra structurilor intime ale materiei anorganice și organice, ale unor structuri fundamentale ale psihicului, filosofia socială ne sprijină să gândim asupra a ceea ce putem face în domeniul economic, tehnic și tehnologic cu ceea ce știm a face în acest domeniu, relevanța acestor cunoștințe pentru noi, consecințele lor

¹ *Ibidem*, p. 11.

² Camus, A., *Mitul lui Sisif*, București, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 7.

³ Vattimo, G., *op. cit.*, p. 12.

⁴ Seneca, *Elogiul filosofiei*, în: *Scrieri filosofice alese*, București, Editura Minerva, 1981, p. 65.

posibile asupra existenței noastre. Filosofia socială nu se atașează unei cunoașteri anume, unei experiențe determinate, ci rămâne deschidere absolută, expresie a relativității a tot ceea ce este determinat temporal și spațial. În acest sens, filosofia rămâne, așa cum o numește K. Jaspers, „tinerețea spirituală a omenirii în durerea despărțirii”, fiecare generație caută adevărul, iar, în cele din urmă, când pare a-l fi descoperit, e nevoită să transfere această torță celor ce vin. Ca „păstrătoare a luminii”, ca formă a creației intelectuale ce îmbină tezaurizarea cunoașterii cu înnoirea ei continuă, filosofia socială „este o călăuză laică a vieții omului”. Ea „dă vieții umane unitate, stil și noblete”¹.

K. Jaspers, cercetând menirea filosofiei sociale, într-un moment în care „falia produsă de epoca noastră în istoria universală este mai profundă și mai bogată în consecințe decât oricare alta, consideră că „dacă a face filosofie înseamnă a fi conștient de ceea ce se întâmplă în jurul tău”, atunci, în contextul actual trebuie să devenim conștienți de adevărurile și valorile fără de care omul, istoria și cultura nu pot fi concepute. Reluând o idee a lui J.P. Sartre, vom adăuga că a face filosofie înseamnă să găsim un răspuns unor noi întrebări cu care nu s-au confruntat înaintașii noștri: cum să alegem viața, fără ca demnitatea să ne fie călcată?; cum să învingem fără a transforma pe cei învinși în supuși?

Secolul al XX-lea a debutat prin proclamarea „morții rațiunii” prin prăbușirea ideii logos-ului, a ordinii universale, a armoniei, a suprimat încrederea într-o ordine a justiției. „Aceste atitudini mărețe în vorbe, spunea K. Jaspers, ascund în spatele lor minciuna unui mod de viață (...) dominat de minciună și dependent de ea”. În acest context și în strânsă legătură cu consecințele care au urmat, sarcina filosofiei sociale de astăzi este identificată în: „reîntemeierea rațiunii în însăși existența sa”. Realizarea acestei sarcini nu este văzută ca o reabilitare a unor stări (situații) trecute, ci prin „depășirea nihilismului și însușirea tradiției noastre comune”; prin „dobândirea identității, a conștiinței de sine” și „afirmarea voinței de comunicare”².

Criticile aduse filosofiei sociale prin nihilism, adevăr relevant sau de pe poziții ce decurg din aderarea la scopuri factice, uită ținutele filosofiei dintotdeauna. În toate epocile, filosofia a contribuit la afirmarea suveranității gândirii și a capacității omului de a se gândi pe sine și de a-și stabili scopul său în lume. Prin structurarea cunoașterii noastre fundamentale și orientarea în cosmosul științelor, mânați de interesul firesc de a înțelege sensul și semnificația pe care o au pentru ființa noastră, prin disciplinarea gândirii prin cultură, devenim învingători „fără a ne transforma în tirani, devenim părtași la lume, fără a fi victimele ei, dobândim libertate, fără a o suprima pe a altora, ne afirmăm în comunicare cu lumea și nu monologând”.

În cele expuse anterior am evidențiat, în mod special, o trăsătură definitorie a filosofiei sociale: caracterul ei teoretic care are un grad înalt de sistematizare și organizare care plasează această preocupare spirituală în cadrul conștiinței teoretico-sistematizate a

¹ Florian, M, *Despre rolul și utilitatea filosofiei*, București, Editura Fundației, 1924, p. 10.

² Jaspers, K. *Texte filosofice*, București, Editura Politică, 1986, p. 134-135.

societății, înălțând-o deasupra conștiinței comune. De aici și deosebirea firească între simțul comun, între elementele de meditație preponderent spontane, prezente la nivelul cotidian, și abordarea teoretică generalizatoare, specifică filosofului de profesie, sau celui ce asimilează sistematic, cu mijloacele raționale corespunzătoare filosofiei sociale, constituită într-un sistem de principii, categorii și legi. În literatura de specialitate, întâlnim diverse tratări ale funcțiilor filosofiei sociale. Spre exemplu, filosoful rus Solomon Krapivenski¹ consideră că cele mai importante funcții ale filosofiei sociale sunt: conceptuală, metodologică, umanitară, de cultură generală. În opinia noastră, cercetarea specificului filosofiei sociale în plan istoric ne demonstrează elocvent că filosofia socială nu se reduce la funcția sa conceptuală și cognitivă, dar exercită și funcțiile axiologică, metodologică și praxiologică.

Funcția conceptuală a filosofiei sociale constă în aceea că ea impune sistemul de coordonate, „desemnează” tabloul realității sociale, stabilește orientările datorită cărora personalitatea umană poate determina „traectoria” comportamentului ei social, crea condiții pentru inițiativele sale. În calitatea sa de filosofie a progresului social, filosofia socială iese după limitele științelor socio-umanistice și tinde a se sprijini pe întreaga experiență umană, activează spre crearea unei anumite concepții despre lume, care poate orienta oamenii în activitatea lor socială.

Funcția cognitivă a filosofiei sociale constă nu numai în „totalizarea” cunoștințelor științifice despre societate, ci, la nivelul cel mai înalt de generalitate, într-o „totalizare” specifică cunoașterii filosofice, construită concomitent pe datele complementare ale cunoașterii discursive, pe de o parte, și pe experiența trăită și acțiunea umană, pe de altă parte. Cunoașterea fenomenelor sociale ocupă locul primordial în filosofia socială, din ea decurgând criteriile de valorizare, concluziile pentru noi investigații generalizatoare, opțiunile de acțiune a omului în societate. În viziunea lui Kant, „filosofia este știința despre raportul oricărei cunoașteri față de scopurile esențiale ale rațiunii omenești”². Prin urmare, cunoașterea filosofică nu constituie un scop în sine. Cunoștințele obținute, după cum afirma Im. Kant, servesc drept instrumente pentru promovarea scopurilor esențiale ale rațiunii, care nu sunt altele decât cele ce au drept finalitate menirea întreagă a omului, fericirea și prosperitatea individuală și socială.

Căutarea adevărului, explicarea vieții sociale nu epuizează problemele ce țin de natura omului și a societății, căci omul nu este un simplu aparat intelectual de înregistrare și de explicare a lumii. Omul trăiește, muncește, simte, iubește, speră sau suferă, crede în multiple valori, le ierarhizează, le promovează în acțiune, atribuind astfel un sens existenței sale sociale. Iată de ce filosofia socială exercită și o *funcție axiologică*. Ea propune anumite criterii valorice menite să călăuzească alegerea unor posibilități viitoare de

¹ Крaпивeнский, С.Э. *Социальная философия: Учебник для гуманитар.-соц. специальностей высших учебных заведений*. 3-е изд., исправленное и дополненное, Волгоград, Комитет по печати, 1996, с. 10-14.

² Kant, Im. *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969, p. 628.

acțiune, trasând o cale spre ceea ce trebuie să tindă omul și lumea lui socială, propunând un ideal, care îl va ajuta pe om să se autodepășească neîncetat. Reieșind din faptul că problema valorilor este una din cele mai importante în filosofia socială, filosoful rus Victor Kanke, consideră că „specificul societății este legat de valorile sau de construcții apropiate de ele ca sens”¹. Spre deosebire de alte ființe vii, oamenii construiesc în mintea și activitatea lor lingvistică o realitate socială deosebită, care se manifestă sub formă de valori, care conferă activității practice a omului un anumit sens.

Funcția metodologică a filosofiei sociale indică căile generale de cunoaștere și activitatea lor de acțiune, constituind fundamentul teoretic al metodelor utilizate în știința contemporană, sprijinindu-se, în acest scop, pe logică și gnoseologie, pe cunoștințele dobândite de științele sociale particulare, pe întreaga experiență social-umană. Filosofia socială reprezintă și baza teoretică a metodelor utilizate în activitatea omului și metoda generală a acestei activități. În limitele filosofiei sociale este concepută metodologia cunoașterii științifice a vieții sociale, are loc generalizarea experiența științelor sociale, se edifică un model ideal al dezvoltării sociale.

Totodată, funcția metodologică a filosofiei sociale constă în faptul că ea se ocupă de analiza metodologică a trecerii de la formele simple ale cooperăției, care asigură „sumarea” eforturilor umane, spre forme ce determină complicarea, „înmulțirea” calităților activității și vieții oamenilor și a lucrurilor care îi deservește pe ei. Această trecere, în multe privințe, este hotărâtoare, pentru societățile care au intrat în epoca postindustrială și informațională. Ea se manifestă, cu preponderență, în sfera unificării eforturilor științifice, spirituale și creatoare ale oamenilor. În acest context, filosofia socială efectuează o analiză metodologică a acestor fenomene sociale, utilizând potențialul disciplinelor socio-umanistice înrudite: sociologie, politologie, drept, etică etc., pentru a prognoza formele activității umane orientate spre problema calității vieții umane.

Filosoful din Rusia T.X. Kerimov², în recenta sa lucrare consacrată filosofiei sociale demonstrează, pe bună dreptate, că ea reprezintă o metodologie a creării tabloului științific al realității sociale și, totodată, constituie o metodologie a cunoașterii sociale.

Pe baza realizărilor filosofiei sociale poate fi scoasă în vileag esența societății, pot fi determinate legăturile transformărilor ei, a mecanismelor funcționării ei, diverse forme care reglementează relațiile sociale. Totodată, pe baza filosofiei sociale sunt elaborate și categoriile fundamentale ale științelor socio-umanistice. Filosofia socială devine o bază fundamentală a oricăror cercetări a existenței sociale. Prin urmare, filosofia socială se manifestă în calitate de metodologie a activității de cunoaștere social-umanistică. Ea permite de a aplica tezele și concluziile obținute în cercetările interdisciplinare la cunoașterea realității sociale, orientează spre utilizarea pe larg în procesul investigațiilor

¹ Канке, В.А., *Философия. Исторический и систематический курс*: Учебник для вузов. Изд. 4-е, перераб. и доп, Москва, Издательско-Книготорговый дом «Логос», 2002, с. 229.

² А se vede: Керимов, Т.Х., *Социальная философия*. Учебник, Екатеринбург, Изд-во Уральского университета, 2018.

sociale a metodelor științifice particulare, atât cele elaborate de sinestătător, cât și a celor elaborate de alte științe.

În opinia lui T. Țârdea, filosofia socială reprezintă „metodologia universală în cunoașterea fenomenelor sociale prin intermediul disciplinelor particulare (economia, sociologia, politologia, istoria, dreptul, statistica etc.). Funcția metodologică a filosofiei sociale arată calea formulării unor astfel de probleme cum ar fi esența sociumului, principiile naturale ale vieții sociale și sferile principale ale acesteia, societatea drept sistem integral, viața materială și spirituală a societății, sensul istoriei, esența omului etc.”¹.

Funcția praxiologică a filosofiei sociale ne indică rolul social pe care îl are această filosofie în ciuda caracterului ei abstract. Praxiologia este teoria acțiunii eficiente. Ea studiază structura generală a acțiunilor umane și sociale, condițiile organizării și distribuirii lor, pentru a-și atinge scopurile, pentru a le eficientiza. Praxiologia își propune formularea unor criterii operaționale de sporire maximă a gradului de eficiență a acțiunilor umane în scopul de a edifica o societate prosperă.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. De ce vremurile trecute trezesc încă pasiunile?
2. De ce este dificilă obiectivitatea în științele socio-umanistice?
3. Ce loc ocupă filosofia socială în sistemul cunoștințelor filosofice?
4. Prin ce se deosebesc funcțiile specifice ale filosofiei de cele ale filosofiei sociale?
5. Care sunt interconexiunile dintre filosofia socială și alte științe socio-umanistice?

¹ Țârdea, T., *op. cit.*, p. 7.

Partea I

MOMENTE DIN ISTORIA FILOSOFIEI SOCIALE

Tema nr. I. *FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN EPOCA ANTICĂ*

Planul:

1. Preliminarii.
2. Conceptele filosofiei sociale în operele filosofilor presocratici, la sofști și Socrate.
3. Filosofia socială în operele lui Platon.
4. Filosofia socială în operele lui Aristotel.
5. Conceptele filosofiei sociale în etapa elenistă a filosofiei antice grecești.
6. Filosofia socială în operele filosofilor Romei Antice.

1. Preliminarii

Independent de faptul cât de mult s-a evidențiat problematica filosofico-socială, ea ne mărturisește despre aceea că solul fertil pentru istoria filosofiei sociale îl reprezintă întreaga istorie a culturii filosofice mondiale.

Istoria filosofiei sociale include în sine creațiile filosofice a multor gânditori, destul de diferiți, care poartă în mod inevitabil amprenta timpului, statelor și popoarelor, a culturilor, tradițiilor, obiceiurilor și epocilor în care ei au trăit. În această ordine de idei, este lesne de înțeles, că evidențierea unei anumite tendințe în dezvoltarea filosofiei sociale, indiferent de faptul cât de fundamentată nu ar fi ea, este tot timpul convențională. Faptul în cauză conține în sine riscul nivelării individualității irepetabile a fiecărui gânditor din trecut, ce reprezintă cea mai mare valoare în cultura filosofico-socială. Cugetătorii erau și sunt concepuți în mod obiectiv ca oameni cu o bogată și irepetabilă viață spirituală, ca titani ai gândirii și spiritului și fiind incluși într-o anumită tendință, își pierd strălucirea și se transformă în niște verigi abstracte ale unui proces spiritual „pur”. Înțelegând caracterul inevitabil a unor astfel de schematizări, noi vom încerca să evidențiem anumite etape în dezvoltarea istoriei filosofiei sociale: antică, medievală și renașcentistă, modernă și contemporană. O deosebită atenție va fi acordată filosofiei sociale din secolul XIX-lea, deoarece cu el începe să se formeze filosofia socială ca un

domeniu separat al filosofiei. Totodată, o atenție sporită va fi acordată și filosofiei sociale din sec. XX și XXI.

Un subiect important al istoriei filosofiei sociale a fost dezvoltarea conceiverii filosofice a istoriei societății umane. Este cert că acest proces s-a produs în mod sincron cu schimbările reprezentărilor despre societate. În același timp, în biografia filosofiei au existat și particularități specifice despre care vom vorbi în partea întâi a manualului în cauză.

2. Conceptele filosofiei sociale în operele filosofilor presocratici, la sofisti și Socrate

În istoria filosofiei universale putem distinge trei grupe mari de filosofii: *hindusă*, *greacă* și *occidental-europeană* care, deși se deosebesc prin specificul lor, au totuși un fond comun de concepte, idei și principii. Astfel toate trei s-au format sub influența benefică a religiilor contemporane, mai ales, a brahmanismului și creștinismului.

Filosofia greacă antică, născută din curiozitate, mirare și experiență, poate fi cunoscută, mai ales primele ei forme, destul de bine în raport cu cea hindusă. Aflăm astfel de la Diogene Laerțios că filosofia greacă a cunoscut, chiar de la început, două „linii filosofice”: cea *ionică* inițiată de Thales și continuată de Anaximandru, Anaximene, Socrate, Platon, Aristotel, Zenon din Citiu și cea *italică* înființată de poetul Pherekide, iar mai apoi reprezentată de Pytagora, Xenofan, Parmenide, Zenon din Elea, Democrit, Epicur.

Totodată, filosofia antică greacă poate fi divizată, în mod convențional, în trei perioade: *preclasică* (presocratică) - sec. VI-V î.Hr., care a constituit perioada de devenire a acestei filosofii, perioada în care apar primii filosofi și primele școli filosofice, când filosofia încă nu reprezenta o filosofie autentică, pe motiv că ea se afla încă sub influența mitologiei și religiei. Perioada a doua, numită *clasică* (socratică) - sec. V-IV î.Hr., constituie punctul culminant al dezvoltării filosofiei antice, când filosofia a atins culmi semnificative în dezvoltarea ei și s-au constituit domeniile cele mai importante ale reflecției filosofice: ontologia, gnoseologia, metodologia, etica, estetica, logica etc. Aceasta a fost perioada în care au activat cei mai mari titani ai gândirii filosofice antice – Socrate, Platon, Aristotel etc. Și, în sfârșit, etapa a treia numită *elenistă* – sec. III-I î.Hr., care a fost etapa decăderii acestei filosofii, dar care a creat un șir de concepții care au avut o mare influență asupra dezvoltării ulterioare a civilizației europene - epicurismul, stoicismul, scepticismul etc.

Poporul vechii Elade a fost făuritorul nu numai al uneia dintre cele mai fascinante istorii de pe bătrânul continent, ci și creatorul unei strălucite civilizații și culturi unice pe Terra. Creațiile de cultură ale grecilor antici a stat la baza culturii europene și universale, vechi și moderne, cunoașterea căreia e imposibilă fără studierea și cercetarea valorilor create de vechii greci.

Timpul în care s-au format reprezentările generale despre istorie și implicit formarea bazelor pentru apariția filosofiei istoriei și filosofiei sociale a fost filosofia clasă

a Greciei Antice. Herodot (485-425 î.Hr.), Tucidide (460-400 î.Hr.), Democrit, Platon, Aristotel și alți cugetători ai antichității pentru prima oară au încercat să interpreteze istoria omenirii, să scoată la iveală anumite conexiuni între epoci și situații istorice concrete. Însă, aceasta nu era istoria autentică a societății, cu atât mai mult, nu era nici filosofia istoriei ce reieșea nu numai din caracterului limitat al intervalului de timp și a spațiului social-regional în limitele căruia meditau acești istoricieni și filosofi și nu din caracterul limitat al înțelegerii ce reprezintă prin sine evenimentele istorice (de multe ori istoria era identificată cu descrierea războaielor). Aceasta se explică prin faptul că la ei era elaborată destul de vag noțiunea timpului social-istoric. Caracterul îndelungat al decurgerii proceselor au dus în consecință la aceea, că anticii legau timpul, în primul rând, cu cosmosul, natura și, nici într-un caz, cu societatea. Totuși ceea ce au obținut istoricii și filosofi antici în domeniul conceperii problemelor generale ale evoluției societății, trebuia de înțeles, și aportul lor, în această privință, este de neînlocuit.

Dezvoltarea concepției filosofice a înțelegerii naturii societății și structurii ei a fost inițiată de filosofi din Grecia Antică, iată de ce atenția principală va fi acordată în această temă filosofiei în cauză, mai ales, perioadei clasice, reprezentate prin sistemele filosofice ale lui Platon și Aristotel.

Un interes deosebit o trezesc judecățile celor șapte înțelepți și maximele lor despre necesitatea de a respecta în viața socială o anumită „măsură” și „mijloc” în toate faptele și acțiunile. Ei au creat maximele: „Drumul de mijloc este cel mai bun”, „Nimic în afara măsurii”. Măsura și echitatea conform acestor reprezentări întruchipau prin sine echitatea și în general baza morală obiectivă a regulilor de comportare umane, fiind totodată și un model atât pentru legislație, cât și pentru acțiunile cetățenilor.

Unul dintre cei mai mari reformatori ai vieții sociale și legiuitori ai tuturor timpurilor a fost **Solon** (640-558 î.Hr.). Reforma politică înfăptuită de Solon în sec. VI î.Hr. în Atena a fost dintre cele mai profunde. Astfel, el a retras în întregime nașterii nobile privilegiul oricărei magistraturi, al oricărui drept public. Nașterea nu mai putea hotărî nimic, ci situația averii. De aceea, în vremea lui Solon se poate vorbi de o democrație censitară. Cetățenii Atenei au fost împărțiți în patru clase, fiecare clasă având rolul său bine stabilit în sistemul politic al cetății.

Cea mai importantă cucerire a democrației a fost aceea a dreptului de vot pe care îl aveau toți cetățenii în Adunarea poporului. În ea toți cetățenii erau egali în sensul că fiecare putea vota sau lua cuvântul.

În afară de Adunarea poporului, o instituție foarte importantă era aceea a tribunalului heliaștilor, tribunal popular, care mai târziu a fost compus din șase sute de judecători împărțiți în zece secții. Solon a legiferat că orice cetățean putea face parte din el. Acestui tribunal i se dăduse jurisdicția de apel împotriva hotărârilor date de magistrați. Toate aceste măsuri au consolidat puterea poporului și, odată cu aceasta, democrația, aducând o contribuție esențială la dezvoltarea nu doar a societății grecești ci a societății politice în general.

Legile date de Solon aveau ca scop consolidarea democrației. El urmărea „ca nu cumva să amestece și să tulbure cetatea și să nu mai fie în stare s-o pună iarăși pe picioare și s-o dea după ce este mai bine. De aceea, fiind întrebat mai târziu dacă el scrisese cele mai bune legi pentru atenieni, Solon a răspuns: „Am scris legile cele mai bune pe care le-ar fi putut primi”¹.

Prin intermediul legilor, Solon a înfăptuit reformele care puneau bazele democrației în toate sferele vieții sociale. Prima sa reformă a fost aceea a eliberării pământurilor și a persoanelor. Eliberarea pământurilor s-a făcut prin desființarea bornelor și redarea acestora celor care au fost deposezați. Odată cu această măsură, foarte importantă a fost eliberarea persoanelor care a constat în iertarea lor de datorii. Cei care au fost vânduți ca sclavi în afara cetății au fost răscumpărați și eliberați de către stat și reasezați pe pământurile lor. Prima realizare introdusă la Atena de către Solon „a fost desființarea datoriilor, ceea ce însemna eliberarea persoanelor și bunurilor. Într-adevăr, oamenii obișnuiau să împrumute bani punând în calitate de gaj persoana lor, și mulți din sărăcie ajungeau ca și sclavi. Solon cel dintâi a renunțat la dreptul său asupra unei datorii de șapte talanți, pe care cineva îi împrumutase de la tatăl său, și a încurajat și pe ceilalți să-i urmeze exemplul”². În vremea lui Solon a fost interzis împrumutul luând ca gaj persoanele. „Această lege garanta libertatea individuală; ea fu piatra unghiulară a dreptului autentic. O astfel de lege n-a existat niciodată, în nici o altă cetate greacă”³.

Solon a emis legi prin care a înfăptuit reforma monetară. Au fost reglementate și alte domenii, majoritatea legilor având ca rol îngrădirea puterii oligarhiei. În acest sens, foarte importantă a fost măsura prin care se împărțea patrimoniul aristocratic la moartea tatălui între moștenitori, ceea ce slăbea nobilimea funciară. Până la Solon pământul rămânea, indivizibil, în familia respectivă. El a instituit regula conform căreia, în lipsa unui fiu legitim, să se instituie prin testament un moștenitor ales în afară de „gens”. În sfârșit, s-a instituit dreptul, pentru oamenii de rând, de a cumpăra pământ de la nobilime. Cu toate că nobilimea ocupa funcții importante în stat, prin reglementările legale puterea acesteia a fost tot mai mult îngrădită în favoarea poporului, prin consolidarea unui drept al familiei care a dat o grea lovitură vechiului drept familial.

Eliberarea individului nu s-a produs numai prin iertarea de datorii ci și prin limitarea puterii tatălui asupra copiilor săi. Din ziua în care tatăl prezenta cetății noul născut, el pierdea asupra lui dreptul de viață și de moarte. Nu mai putea să-și vândă fiica decât pentru purtare rea notorie, sau să-și alunge fiul, în afară de motive grave. Fiul major devenea în fața statului egal cu tatăl său.

Din spusele lui D. Laertios, conform legii, tutorele nu trebuia să se însoare cu mama orfanilor și nu poate fi tutore cel care ar moșteni averea în cazul morții orfanilor.

¹ Plutarh, *Vieți paralele*, București, Editura Științifică, 1960, p. 213.

² Laertios, D., *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București, Editura Academiei, 1963, p. 127.

³ Bonnard, A., *Civilizația greacă. Vol. I. De la Iliada la Parthenon*, București, Editura Științifică, 1967, p. 131.

Tot din afirmațiile lui D. Laertios, Solon ar fi spus că „legile seamănă cu pânza de păianjen: cade într-însa ceva mai ușor și mai slab, ea ține; pe când un lucru mai mare o sparge și trece prin trânsa”.

Apollodor menționa în cartea sa *Despre sectele filosofilor*, sfaturile date de Solon oamenilor: „Încrede-te în noblețea de caracter mai mult decât în jurământ. Nu minți niciodată. Urmărește scopuri demne. Nu lega ușor prietenii și pe cele vechi nu le renega. Învăță întâi să ascuți și după aceea să comanzi. Când dai un sfat cuiva, caută să-i fii cât mai folositor, nu cât mai plăcut. Ia-ți drept călăuză rațiunea. Nu te întovărăși cu cei răi. Cinstește pe zei, respectă pe părinți”¹.

Tendința de a căuta bazele vieții sociale, a dreptului și legii în însăși natura umană și societate au fost continuate în sec. V-IV î.Hr. de către **sofiști** și **Socrate**. Ceea ce este demn de reținut este că atât sofiștii, cât și Socrate, prin metode diferite și adeseori contradictorii, au revoluționat gândirea greacă prin concentrarea atenției pe individualitatea umană. Gândirea lor era subversivă pentru cetatea acelor vremuri, dar concepțiile lor au avut o bătaie lungă, ele producându-și efectele până în zilele noastre, marcând dezvoltarea societății.

Pe sofiști nu regimul democratic îi preocupau în mod deosebit, ci politicul ca loc al discursului. Prin urmare, politicul era legat nemijlocit de logos. Democrația în sensul său politic presupune recunoașterea puterii cuvântului în dezbaterile publice. În sec. al V-lea î.Hr. se creează o antiteză, ce devine obiectul unor ample dezbateri, pentru că ea viza concepții diferite cu privire la democrație și la fundamentele sale, cu privire la politic și juridic, pe de o parte, și etic, pe de altă parte. Platon, printre alții, susținea că legile bune trebuie făcute de oameni integri sau, altfel, ele nu vor avea o eficacitate etică. Pentru sofiști, în schimb, legea nu are nici o influență asupra naturii individului și nu este capabilă de a face din acesta un cetățean bun și corect. Legea nu are alt rol decât să facă posibilă viața în societate a indivizilor înainte de a fi cetățeni și să aducă interesele lor la un acord pur convențional. Calitatea lor etică nu are nici o importanță. Astfel, în această perioadă, se produce o ruptură între etică și politică. Această ruptură este produsă chiar de Atena, campioana democrației antice, pentru că în susținerea tendințelor sale hegemonice, politica de forță exclude normele morale. Noua orientare ducea la o schimbare radicală a atitudinilor umane, sistemul de valori fiind aproape în totalitate schimbat. Finalitatea existenței politice și umane era, de acum, puterea, ceea ce a dus la o părăsire a valorilor ce țin de interioritatea ființei umane și orientarea către binele exterior. Sofiștii, în spiritul lor relativist, au creat o dihotomie între legea naturală și cea aplicată în societate, aceasta din urmă fiind doar o convenție artificială. „Relația sintetică ce definea virtutea umană tradițională era acum reformulată în sensul dominării valorii intelectuale și psihologice asupra celei etice. Este vorba, de fapt, de anti-valoarea intelectuală, în care *agathos* este definit de *akolasia* (nestăpânire), afectele dominând rațiunea, în vederea satisfacerii lor

¹ Laertios, D., *op. cit.*, p. 132.

(ideal hedonistic), iar inteligența este pusă în slujba acestei satisfaceri, a dobândirii Plăcerii, considerată a fi adevăratul Bine universal”¹.

Socrate, în dialogurile lui Platon, fiind tradiționalist, combătea această orientare, încercând să găsească argumente pentru a arăta că retorica, cea practică de sofisti, reprezintă în politică aparența. Prin persuasiune, retorica oferea sofistului modalitatea de a-și impune punctul de vedere în adunările cetățenești în materie de politică externă și internă. Etalonul în politică nu mai era măsura, ci etalon devine *hibris-ul*, lipsa de măsură. De aici tendința de a supralicita individualitatea, care trebuie ca prin limbaj să acceadă la putere, neglijând eticul.

În drept, sofistii au supus dezbaterii o problemă extrem de importantă: are dreptul un temei natural, sau ceea ce este just prin natură poate fi just și după legile pozitive, sau acestea din urmă nu sunt decât o justiție prin conveniență?

Problema în cauză avea mai multe accepții în funcție de poziția pe care o adopta fiecare sofist în ceea ce privește antiteza *physis-nomos*. Pentru Protagoras cumpătarea și simțul dreptății erau virtuți necesare societății, care la rândul ei, era necesară supraviețuirii omului, iar *nomoi* erau liniile călăuzitoare stabilite de stat pentru a-i învăța pe cetățenii săi limitele în cadrul cărora se pot mișca fără să le offenseze. Nici *nomosul*, nici virtuțile politice nu sunt de la natură, ba chiar o întoarcere la natură este ultimul lucru dorit. Democrit susținea, de asemenea, că legea creează avantaje pentru viața umană și trebuie să i ne supunem. Conform lui Tucidide nevoia i-a obligat pe oameni să se adune pentru a supraviețui, iar viața în comun este imposibilă fără supunerea față de lege. Puterea legii și a dreptății este hotărâtă de natură și de Zeus. Recunoaștem aici o încercare de a identifica *nomos-ul* cu *physis-ul* prin invocarea originii divine a legilor.

După alți sofisti, cum ar fi Thrasymachos, dreptatea nu este altceva decât folosul celui mai puternic. În acest sens, toate guvernările fac legi în propriul lor interes și numesc acest lucru dreptate. Thrasymachos susținea că cel care legiferează fără greșală în propriul său interes, nu intenționează printr-o astfel de acțiune să intre în domeniul moralității. Eticul nu mai constituie o problemă în această perioadă de aceea unii autori afirmă că în sec. V î.Hr. suntem în prezența unui adevărat nihilism etic. Gorgias susținea că „nu este natural ca acelaia puternic săi se opună cel slab, ci este în natura lucrurilor ca acela mai slab să fie dominat și condus de cel puternic, pentru ca cel puternic să stăpânească, iar pentru ca cel slab să se supună”.

Protagoras a pus în evidență puterea limbajului în crearea premiselor unei asocieri între oameni. Astfel apar primele societăți umane. Limbajul a dus la socializare, cu alte cuvinte, socializarea este efectul unei convenții obținute prin intermediul artei limbajului. Impulsul inițial este dat de zei dar apoi socializarea este rezultatul unui dat înnăscut dublat de posibilitatea de a învăța. În cadrul societății constituite prin convenție, trebuie

¹ Cizek, A., *Notă introductivă la Gorgias*, în: Platon. Opere. Vol. III, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974, p. 280.

să domine virtutea, adică logosul. De aceea, se poate spune că Protagoras propunea construirea pe noi fundamente a unei etici centrate pe regulile care prezidează viața colectivă și a cărei expresie este legea, ca realizare a logosului-cuvânt capabil să aducă în cetate armonia.

„Protagoras a rămas în domeniul social la concepții foarte conservatoare și la o gândire obișnuită și neputincioasă. El nu și-a întregit practica cu progresele ce ar fi fost posibile în teoria filozofică, având în bază subiectivismul nelimitat”¹.

Spre deosebire de Protagoras care în discursul său se baza pe o etică capabilă să aducă armonia în cetate, Gorgias a refuzat să fie numit dascăl al virtuții, pentru că obiectivul său era „arta făuritoare a convingerii”, indiferentă sau în contradicție cu normele etice, dar care asigura succesul politic celor ce o practicau. În dialogul *Gorgias*, Platon l-a pus pe Gorgias în postura de a-și justifica opțiunea pentru retorică, sau arta convingerii prin convingerea auditoriului, și a o defini. Prin retorică, afirmă Gorgias, se înțelege „A fi în stare să convingi prin discursuri pe judecători în tribunale, pe senatori în senat, în eclezia pe membrii ecleziei, precum și în oricare altă adunare care ar fi o adunare cetățenească. Datorită acestei puteri, sclav îți va fi medicul, sclav îți va fi pedotribul, iar comerciantul va vedea că agonisește nu pentru sine, ci pentru altul, pentru tine, care ești în stare să vorbești și să convingi mulțimile”². După ce dă această definiție Gorgias este de acord cu Socrate „că retorica este făuritoare a convingerii și că întreaga ei acțiune, esența ei, către aceasta tinde”³. Replica lui Socrate consta în faptul că el a demonstrat că retorica nu este o artă pentru că ea se axează pe credință lipsită de știință. Socrate îl silea pe Gorgias să recunoască existența științei și, la antipolul său, credința lipsită de știință, așa cum este retorica. „Se schițează astfel postura esențială a oratorului politic: el este necunoscătorul care urmărește să convingă pe alți necunoscători asupra unor lucruri pe care nu le cunoaște”⁴.

Justiția, susținea Socrate, ca parte a politicii, se ocupă de însănătoșirea spiritelor, afirmație care vine în totală contradicție cu ideile lui Gorgias, care încerca să deturneze omul de la adevăratele valori, ea vine să îngrijească sufletele bolnave „restabilind echilibrul etic - intelectual dinăuntru entității politice”. Cei nedrepti și neînfrânați trebuie duși la judecători așa cum trebuie duși la medici cei bolnavi la trup. Prin retorică acest echilibru este tulburat, astfel că toate lucrurile sunt amestecate fără noimă. A reda sănătatea sufletului înseamnă a aduce echilibrul în cetate. Acest lucru se face prin renunțarea la fericirea exterioară bazată pe exagerarea afectelor și adoptarea unei fericiri interioare care conduce către virtute. Pentru sofști însă, virtutea nu mai are nimic de spus și, de aceea, și legislația și justiția devin aparente. Înțelepciunea era considerată drept prostie iar rațiunea este pusă în slujba afectelor. Așa se face că în dialogul *Gorgias*,

¹ Tsatsos, C., *op. cit.*, p. 53-54.

² Platon, *Gorgias*, în: Platon. Opere. Vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974, p. 302.

³ *Idem*.

⁴ Cizek, Al., *op. cit.*, p. 282.

Callicles afirma că „în ce privește adevărul, pe care speri că îl cauți, Socrate, iată cum stau lucrurile: viața de plăceri, nestăpânirea și libertatea, dacă sunt încurajate, fac virtutea și fericirea omului”¹.

Astfel în dialogul *Gorgias* s-a format în mod clar ideea că atât Socrate, cât și sofistii au încercat să pună în valoare individul uman. Metoda însă era diferită: Socrate susținea adevărata individualitate prin practica virtuții, ceilalți prin exagerarea afectelor. Socrate susținea că cea mai bună cale în viață este practicarea dreptății și a celorlalte virtuți, pe când ceilalți îl combăteau afirmând că virtutea nu are nici o valoare.

Totodată, trebuie să remarcăm că spre deosebire de sofisti, care aveau o atitudine disprețuitoare față de legi, Socrate considera că trebuie respectate legile ca ceva sacru. Prin dominația legilor raționale și echitabile el socotea că este posibilă o libertate autentică, o stare perfectă nu numai pentru stat dar și pentru cetățean. Respectul în fața legii l-a demonstrat Socrate chir și cu prețul vieții sale, mergând la moarte pentru a nu se împotrivi legii. Lui îi aparține sloganul conform căruia – „*Omul bun trebuie să respecte și legile rele ca să nu dea posibilitate omului rău să violeze legile bune*”.

Prin hotărârea sa de a bea cupa cu otravă, „Socrate a dat Cezarului ce era al Cezarului”. Legile cetății sale a condamnat un cetățean: el trebuia să moară. Prin negarea condamnării până în ultimul moment, bazându-se în această negare pe legea rațiunii, el a dat zeului ceea ce era a zeului. Socrate a proclamat că „există o zonă în care jurisdicțiile exterioare, violența, ordinea socială, oricare schematism istoric nu au nici o putere. Acolo puternică e doar rațiunea, conștiința eliberată de orice determinare exterioară și luminată doar de lumina cunoașterii”².

Așadar, în urma acestor dezbateri, pe fundalul cetății antice, ca entitate absolută, s-a profilat încet, dar sigur o altă entitate, individul uman, cel care a reprezentat de acum înainte în întreaga istorie antiteza de nedepășit pentru cetate.

3. Filosofia socială în operele lui Platon

Platon (427-347 î.Hr.), a tratat în operele sale problemele apariției societății, diviziunii societății, robiei, stărilor sociale, problemele educației etc. Totodată, în această multitudine de probleme abordate de acest cugetător există niște puncte nodale, acele poziții în jurul cărora gravitează tratarea problemelor societății. Aceste puncte sunt: etica și învățătura despre stat. Problemelor statului, Platon, iar mai târziu și discipolul său Aristotel, le-au acordat cea mai mare atenție. De la Platon a început tradiția de a purcede la abordarea problemelor societății prin intermediul statului, care s-a transformat într-un punct de plecare de pe pozițiile cărui erau tratate cele mai diverse fenomene ale vieții sociale. Aceasta se referea la etică, deoarece etica, la Platon, se supunea idealului statului, conceperii omului ca atare. În al doilea rând, statul a fost o limită calitativă destul de

¹ *Ibidem*, p. 350.

² Tsatsos, C., *op. cit.*, p. 70.

originală, care excludea din vizorul cercetătorilor unele realități sociale din simplul motiv că legătura lor cu statul nu putea fi sesizată. Prin urmare, funcționarea instituțiilor statale programa nu numai o zonă specifică a cunoașterii, ci și o anumită zonă a necunoașterii problemelor vieții sociale.

Este necesar ca noi să conștientizăm faptul, că filosofi antici, Platon, Aristotel, etc., utilizau o metodologie în care imaginea tratării problemelor sociale se referea nu atât la stat, indiferent de faptul că statul era una din cele mai importante probleme, ci la societate. În acest caz, nu statul se dizolva în societate, ci viceversa - societatea în stat. Așadar, imaginea filosofică a societății în acea perioadă era încă slab evidențiată.

Desigur, astfel de contopire a problematicii societății cu cea a statului nu era întâmplătoare, care se explica, *în primul rând*, prin faptul că statul ieșea la suprafața vieții sociale în calitate de întruchipare concretă a integrității sociale, a conexiunii tuturor părților organismului social. Este lesne de înțeles, că în procesul efectuării primelor pași în cunoașterea acestui fenomen, destul de dificil, cum este societatea, gândirea anticilor fixa, mai întâi de toate, ceea ce stătea la suprafață, prin ce integritatea socială se exprima în mod nemijlocit. *În al doilea rând*, aceasta se explica prin rolul deosebit pe care îl juca instituțiile politice și statale în societățile timpurii, când mecanismele autoreglării și autoorganizării sociale erau încă slab dezvoltate, iar rolul statului ca factor de asigurare a integrității sociale era deosebit de important. Prin urmare, era destul de normală tendința de a dizolva problemele societății în cele ale statului.

În dialogul *Republica*, Platon, discipolul lui Socrate, se întreba „care ar fi acea învățătură sortită, să tragă sufletul dinspre devenire către ceea ce este”¹. Întrebarea în cauză ne îndeamnă să gândim că Platon este împotriva devenirii sociale, schimbarea nefiind de ordinul a ceea ce este. Faptul că Platon a gândit astfel rezultă și dintr-o altă afirmație făcută în *Legile*: „În toate, cu excepția răului, nu există nimic mai primejdios ca schimbarea”².

Pentru a contempla ceea ce este, e necesar ca sufletul locuitorilor cetății să fie atras spre ideea de Bine. Acest lucru îl determină conducătorul filosof, care în cetatea sa cultivă știința, aritmetica, geometria, astronomia, muzica și, peste toate, dialectica. Aceasta din urmă întrece, în opinia lui Platon, cu mult celelalte științe. Ea trece peste postulate pentru a cunoaște în mod direct principiile. Astfel, cel care conduce cetatea trebuie să ocolească ceea ce ține de simpla opinie și să apeleze la adevărata știință.

După Platon, conducătorul cetății trebuie să fie filosof, adică iubitor de înțelepciune. Pentru a ajunge conducător și filosof, tânărul trebuie să fie supus la tot felul de teste care să demonstreze că acesta este în stare să se ridice la nivelul inteligibilului și la nivelul principiului principiilor, Binele. În opinia filosofului, sunt necesari 20 de ani de studii și experiență pentru ca un tânăr să ajungă să conducă cetatea, aceasta întâmplându-se în jurul vârstei de 50 de ani, atunci când „înălțându-și lumea sufletului către însuși cel ce dă

¹ Platon, *Republica*, în: Opere. Vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 321.

² A se vedea: Platon, *Legile*, București, Editura IRI, 1995.

lumină tuturor, văzând Binele însuși, folosindu-se de el ca de o pildă și un model să orânduiască întru frumusețe atât cetatea, cât și pe cetățeni”¹.

După el, educarea indivizilor umani are un mare rol în bunul mers al societății și în organizarea de stat. Numai prin educație poate fi instaurată dreptatea în stat. Numai în felul acesta omul va alege acea formă de organizare a statului care îi va asigura în cel mai mare grad libertatea.

Odată ajuns și sus, la lumina adevărului, filosofii trebuie să coboare la cei înlănțuiți de umbre pentru a-i scoate la lumina adevărului. Înainte de fericirea individuală, omul trebuie să pună mai presus de toate coeziunea cetății.

Statul trebuie să se fundeze pe o astfel de educație care să sesizeze prin gândire dreptatea, frumosul și binele, bazându-se pe oameni cu caractere puternice statul poate fi puternic și poate asigura fericirea tuturor, pentru că statul împrumută de la oameni caracterul acestora.

Platon susținea că cetățile trebuie conduse de filosofi pentru că ei posedă arta de a aduce binele în cetate și de a înlătura pe cei răi, dând bună orânduire vieții, frumusețe și virtute. Omul înțelept, filosoful, este cumpătat în tot ceea ce face și la fel este și cetatea pe care o conduce. Prin cumpătare se impune dreptatea iar cetatea este binecuvântată de zei.

Făcând o concluzie la dialogul *Republica*, putem afirma că Platon a urmărit cu consecvență să demonstreze că o cetate este bună în măsura în care individul uman obține o educație corespunzătoare în domeniul exercitării virtuții. Boala sufletească este mai rea decât cea trupească și de la ea vin toate relele. Plăcerile trupesti trebuie înfrânte prin cultivarea sufletului, trupul trebuie să fie condus de suflet. Și cum cel care cultivă într-o mai mare măsură sufletul este filosoful, acesta trebuie să conducă în cetate. În felul acesta, ignoranța este alungată iar cetatea este condusă de rațiune, așa cum sufletul conduce trupul. Importanța educației este covârșitoare în salvarea individului și a cetății de la rău și înălțarea sa la virtute.

Caracterul nedrept al legii dovedit prin condamnarea lui Socrate la moarte l-a determinat pe Platon să caute temeiul legii în înțelepciune, filosofie: „Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi și stăpâni nu vor filosofa autentic și adecvat, și dacă acestea două - puterea politică și filosofia - n-ar ajunge să coincidă ... nu va încăpea conținerea relelor pentru cetăți și pentru neamul omenesc ...”². Cât de bine se potrivește formula în cauză pentru spațiul românesc din zilele noastre, care duce lipsă de conducători care ar fi destoinici formulei lui Platon.

În viziunea filosofului român Antonio Sandu „legile au în viziunea platoniciană, o natură ideală, în ideea de dreptate, și în cea de adevăr, legile existente participând la ideile în sine de dreptate. Ele au astfel un caracter absolut și imperativ, în virtutea participării la transcendența participării la ideile pure”³

¹ *Ibidem*, p. 395.

² *Ibidem*, p. 381.

³ Sandu, A., *Filosofie socială*, Iași, Editura Cristal, 2010, p. 20.

În încercarea de a instaura dreptatea printre oameni, legea, este în viziunea lui Platon, de o importanță secundară. Ceea ce este esențial, într-o societate ideală, este cunoașterea binelui, știința supremă, cea a filosofilor și cei ce o dețin sunt adevărații conducători.

Platon recomanda moderație în evitarea îmbogățirii, pentru că de aici începe discordia în stat. Pentru a se evita îmbogățirea, cea mai bună formă de guvernământ este aceea în care toate bunurile sunt comune. „Statul, guvernământul și legile, zicea Platon, ce trebuie socotite pe treapta cea mai de sus sunt acelea unde se realizează, cât mai strict, în toate părțile statului, vechiul proverb care zice, că, de fapt, toate bunurile să fie comune între amici. Oriunde va avea loc și oricând va avea loc orânduiala ca femeile să fie comune, copii comuni, bunurile de orice fel comune, și ca lumea să-și dea toată osteneala cu puțință a scoate din întocmirile vieții până și numele de proprietate ... Într-un cuvânt oriunde legile vor năzui, din toată puterea lor, a face statul cât mai unitar posibil, se poate susține că acolo s-a înfăptuit culmea virtuții politice”¹.

Într-un așa stat, individul se subordonează necondiționat legii, totul fiind dirijat de la viața intimă până la cea mai înaltă relație politică. Această supremație a legii este întemeiată și urmărește să se întemeieze pe conceptul de dreptate. De aceea, înșiși conducătorii se supun unor canoane de virtute foarte severe. Numai într-un stat în care legea este autoritară, poate exista adevărata concordie socială. Și cum discordia vine de la un amor propriu exagerat și de la o îmbogățire excesivă, Platon a gândit că egalitatea între membrii unui stat va duce la diminuarea acesteia. Autoritar fiind, statul lui Platon urmărește un ideal de dreptate socială.

Dar care au fost însă consecințele istorice atunci când statul a devenit prea autoritar și s-a amestecat în mod brutal în viața individului? Dacă legea este prea autoritară iar statul este mai presus de orice, cum rămâne atunci cu conceptul de moderație pe care îl susține cu multă pasiune Platon în lucrările sale politice? Reiese că moderația era bună numai pentru individ și nu pentru stat?

Ideile lui Platon despre stat sunt și astăzi prețioase prin faptul că el lega existența statului cu echitatea și legalitatea, pentru că el vedea legătura prin corelația stărilor sociale, că a observat dialectica, caracterul profund al contradictoriu al dezvoltării statului.

4. Filosofia socială în operele lui Aristotel

Aristotel (384-322 î.Hr.), discipolul lui Platon, a fost, în ciuda numeroaselor eclipse, filosoful prin excelență, cel ce a influențat, în cea mai mare măsură, gândirea occidentală. El a separat în mod categoric filosofia de politică. Dacă la Platon adevăratul om politic este filosoful, singurul capabil să conducă cetatea, la Aristotel filosoful este omul destinat contemplației, departe de grijile cetății.

¹ Platon, *Legile*, op. cit., p. 155.

Abordând problemele existenței sociale, Aristotel a pornit de la definiția omului. În concepția sa „omul este prin natura sa o ființă socială”¹. Natura a sădit în noi instinctul pentru a trăi în comunitate. Trăind în comun, „dreptatea este o virtute socială, căci dreptul nu este decât ordinea comunității politice (ori dreptul este hotărârea a ceea ce este just)”². În *Etica Nicomahică*, Aristotel definea dreptatea ca „acea dispoziție morală datorită căreia suntem apți de acte drepte și datorită căreia le înfăptuim efectiv”. În virtutea faptului că cel ce încalcă legile este un om nedrept iar cel ce le respectă este drept, este evident că toate dispozițiile legale sunt drepte. Drept este „ceea ce creează și menține pentru o comunitate politică fericirea și elementele ei constitutive”³, iar fericirea în cetate este dată de legalitate și egalitate. După Aristotel, atât legalitatea, cât și egalitatea trebuie să fie coloana vertebrală a cetății. În general, actele legale au ca punct de constituire virtutea luată în totalitatea sa, legea prescriind să trăiești în conformitate cu virtuțile, înlăturând viciile de orice natură ar fi ele.

Pentru ca legea să nu fie o simplă convenție și să fie întemeiată pe egalitate, trebuie să reglementeze relațiile dintre prieteni atât în *Etica Nicomahică*, cât și în *Politica*, Aristotel pune un mare accent pe conceptul de prietenie. În concepția sa, legea nu poate avea efect decât dacă are la bază relații de prietenie între cetățeni, pentru că prietenia este singura care poate asigura egalitatea. Or, egalitatea stă la baza virtuții și asigură pacea în stat, iar legea este mai mult decât o simplă convenție, deoarece convențiile apar și dispar, dar prietenia rămâne, ea fiind singura care permite ca legea să fie dreaptă, iar dreptatea nu se poate realiza decât între oameni egali. Teoria lui Aristotel despre prietenie ca temei al egalității și legalității ni se pare mai profundă în semnificații decât teoriile moderne care pun la baza coeziunii sociale și a legalității contractului social.

Răspunzând la întrebarea: „În ce condiții este posibilă societatea?, filosoful german Georg Simmel răspundea indicând, între alte condiții, cunoașterea pe care o au indivizii, în permanență, unii despre alții”⁴.

Însă, cunoașterea acestui fapt este, în mod necesar, simultană cu cunoașterea de sine. De aceea, relația individ-societate „confirmă existența unei realități, în același timp, transcendentă și internă oamenilor, socială și spirituală, totală și multiplă”⁵, astfel că ea depășește cu mult timpul istoric.

În opinia lui Aristotel, politica reprezintă o asociație de gen superior. Din punct de vedere a timpului mai întâi de toate apare familia în care există relațiile naturale dintre bărbat și femeie, stăpân și sclav. Familiile unindu-se formează localități, iar mai multe localități, în cazul în care numărul lor e suficient pentru a satisface necesitățile, formează

¹ Aristotel, *Politica*, V. 10,3, București, Editura Didot, 1996, p. 5.

² Aristotel, *Etica Nicomahică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 105.

³ *Ibidem*, p. 106.

⁴ A se vedea, în acest sens: Aron, R., *Introducere în filosofia istoriei*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 83.

⁵ *Ibidem*, p. 101.

statul. Statul e plasat de filosoful antic mai presus ca familia, localitatea, individul. Societatea în dezvoltarea sa reprezintă statul, fiindcă el dă sens tuturor fenomenelor, inclusiv și individului. Aristotel remarca faptul că fără de legi omul este cel mai rău dintre animale, iar legea există datorită statului.

Scopul statului constă în a educa oameni cu o înaltă cultură la care spiritul aristocratului se unește cu dragostea spre știință și artă. Statul este îndreptat spre binele oamenilor. Guvernul e bun atunci când scopul lui constă în a asigura binele pentru toți oamenii, și este rău, dacă se îngrijește numai de sine. Există trei tipuri de guvernare bune: monarhia, aristocrația și guvernarea constituțională (politia) și, totodată, există trei feluri de guvernare – *tirania*, *oligarhia* și *democrația*. Există și forme mixte. Guvernările bune sau rele se deosebesc nu prin forme, dar prin calitățile morale ale celor ce se află la putere. Aristotel aprecia fiecare tip al guvernării. În același timp, Aristotel recunoștea sclavia. La el întâlnim interesante considerații despre revoluție în care el credea că cauza revoluției o reprezintă nemulțumirea unor clase anumite, conflictele dintre oligarhi și democrați. Pentru a evita revoluțiile, considera Aristotel, sunt necesari trei factori: propaganda guvernamentală în procesul educației, echitatea în legi și administrare, adică „egalitate conform meritelor” și stimă față de lege.

Gânditorul din Stagira se întreba: Care este cea mai bună organizare a vieții pentru state în general și pentru majoritatea oamenilor, care să le aducă fericirea? În capodopera sa, *Etica Nicomahică*, el susținea că fericirea constă în deprinderea statornică a virtuții, aceasta din urmă fiind media între extreme, ceea ce ne duce la concluzia necesară că viața cea mai înțeleaptă va fi aceea care ține această linie de mijloc.

De la expunerea teoretică din *Etică*, Aristotel trece la aplicarea sa practică în organizarea statului. Statul cuprinde trei clase deosebite și anume: oameni foarte săraci, oameni foarte avuți și oameni cu oarecare stare care sunt la mijloc între aceste două extreme. Pentru că se recunoaște că măsura și calea de mijloc este tot ceea ce este mai bine în lucruri, este evident că această stare este cea mai bună. Ea ascultă cel mai bine de rațiune pentru că este greu ca cineva să se bucure de avere, frumusețe, forță, sau care să sufere de inferioritate excesivă, de sărăcie, obscuritate și să se supună în mod necondiționat legii. În primul caz, au loc cele mai multe atentate, din lăcomie de putere, în cel de al doilea caz, perversitatea se ivește în jurul delictelor particulare iar crimele se săvârșesc întotdeauna, fie din trufie, fie din perversitate. Cele două clase - bogații și săracii excesivi - sunt deopotrivă periculoși pentru cetate. Bogația excesivă duce la insubordonare, sărăcia înjosește și-l învață pe om să asculte ca un sclav. În felul acesta, „în tot statul cineva nu vede decât șefi și sclavi și nici un om liber. Aici invidia pizmașă, dincolo vanitatea disprețuitoare, atât de departe și una și alta de această frăție socială care este urmarea prieteniei”¹. Concluzia firească este aceea că statul este puternic atunci când se sprijină pe starea mijlocie. „Ceea ce trebuie mai ales cetății sunt ființe egale și asemănătoare, calități care se găsesc mai lesne ca oriunde în clasa mijlocie, iar statul este

¹ *Ibidem*, p. 197.

în mod necesar mai bine guvernat când se compune din aceste elemente care formează după noi, baza naturală a acestuia”¹.

Astfel, întâlnim, la Aristotel, o concepție modernă despre democrație. Astăzi putem observa că statele care s-au îngrijit de creșterea numerică a celor ce aparțin clasei de mijloc și le-au protejat interesele, au parte de o societate democratică durabilă.

Temeiul organizării statale este Constituția care izvorăște din natura socială a omului. Legile trebuie să fie elaborate în conformitate cu principiile constituționale „căci legile trebuie făcute pentru Constituții, toți legiuitorii recunosc bine acest principiu, or nu Constituțiile pentru legi. Constituția în stat este organizarea magistraturilor, îndepărtarea puterilor, atribuirea suveranității, într-un cuvânt, hotărârea scopului special al fiecărei societăți politice. Legile, din contra, distincte de principiile sociale, esențiale și caracteristice ale Constituției, sunt norma magistratului în exercițiul puterii și în reprimarea delictelor care înfrâng aceste legi”.

Aristotel a expus concepția diviziunii muncii fizice de cea intelectuală, considerând-o naturală. De asemenea, el a divizat valoarea de schimb și de consum a mărfurilor.

În ciuda deziluziilor societății contemporane provocate de empirism, utilitarism, radicalism politic sau istoricism, noi nu ne-am întors la Aristotel. Din păcate, astăzi oamenii nu posedă spiritul lui de moderație, nu căutăm câtuși de puțin principiile fundamentale care dau un sens ansamblului de norme care-l guvernează pe om, nu mai credem în raționalitatea și caracterul inteligibil al lumii. Putem spune cu certitudine că și în prezent Aristotel rămâne teoreticianul cel mai demn de admirație în materie de probleme sociale, care se datorează moderației sale, întrucât nu a încercat să creeze o societate complet nouă.

5. Conceptele filosofiei sociale în etapa elenistă a filosofiei antice grecești

Pierzând în parte strălucirea din perioada marilor sisteme clasice, în epoca elenistică filosofia a mai înregistrat totuși câteva realizări din care cele mai importante sunt: 1) epicureismul, 2) scepticismul - cu prelungirile lui, Academia mijlocie a lui Arcesilau și Noua Academie a lui Carneade și 3) stoicismul.

O figură notorie a acestei epoci a fost **Epicur** (341-270 î.Hr.), care fiind, ca întreaga filosofie a perioadei elenistice, mai puțin contemplativist, mai preocupat de problemele vieții sociale. Epicureismul este conceput ca o teorie a plăcerii, motiv pentru care mulți l-au disprețuit ca un *hedonism*² vulgar, confundându-l pe nedrept cu concepția cirenaicilor. Astfel, dintre greci, cunoscutul istoric Plutarh afirma că nu se poate face din plăcere *alfa* și *omega* vieții, pentru că sunt mai multe organe care percep durerea și aceasta din urmă este mai persistentă decât plăcerea. De asemenea, Cicero și unii dintre creatorii patristicii au detestat epicureismul.

¹ *Idem*.

² hedonism – gr. *hedone* „plăcere”.

În realitate, etica creată de Epicur nu se poate confunda cu a cirenaicilor, pe care Epicur însuși îi numește desfrânați. El afirmă că plăcerile pot asigura echilibrul și înlătura suferința numai dacă sunt controlate de rațiune. În viziunea filosoful antic, cel dintâi și cel mai bun lucru pe care trebuie să-l dobândească oamenii este înțelepciunea care trebuie pusă în slujba vieții practice. Înțelepciunea asigură atât cunoașterea, cât și alegerea dorințelor. Virtutea, în care se unește latura teoretică cu cea practică, cunoașterea cu alegerea, este numită de Epicur *fronesis*.

Drept dovadă că plăcerea este un bine fiind evocat faptul că animalele caută plăcerea și evită durerea, iar principiul etic constând în a fugi de durere și a căuta plăcerea nu este derizoriu, întrucât Epicur are o concepție elevată despre plăcere.

În trecerea dincolo de limitele prezentului prin bucuria pentru plăcerile care nu mai sunt și pentru cele care vor fi, Epicur vedea superioritatea plăcerilor spiritului față de cele ale corpului, care sunt ancorate în prezent.

Totodată, Epicur a emis câteva idei importante despre locul și rolul justiției în viața socială, pe care a interpretat-o ca o convenție, un contract încheiat între oameni pentru a nu se vătăma reciproc. Unde nu este contract, ca spre exemplu, între animale, sau între oameni și animale, nu există nici justiție, nici in justiție. În această situație se găsesc, afirma el, și popoare care n-au putut sau n-au vrut să încheie între membrii lor înțelegeri mutuale. Concluzia este relativizantă, căci reducându-se la convenția de a nu vătăma și a nu fi vătămat, justiția nu este absolută. Orice este dovedit că este de folos este just, iar în ziua în care o lege pierde utilitatea, pierde și respectabilitatea sa.

Epicurianismul a devenit un curent filosofic care s-a dezvoltat în Roma antică (Lucrețiu), în evul mediu creștin, în Epoca Renașterii (Montaigne) și parțial în sec al XVII-lea (Gassendi, Hobbes).

Scepticismul¹ a fost inaugurat de **Pyrrhon** (365-275 î.Hr.), dar a cunoscut o intensitate deosebită în secolele I și II d.Hr. Doctrina sceptică era axată pe ideea de îndoială, rezultată din faptul că nu știm nimic sigur („Singurul lucru sigur, este că nimic nu este sigur”). Întrucât nici senzațiile, nici opiniile noastre nu sunt nici adevărate nici false, nefiind siguri de nimic să ne îndoim de orice. Mai curând decât a zice despre un lucru că este în cutare fel, să zicem că pare că este, poate că este în cutare fel.

Concluziile de ordin practic trase din această îndoială permanentă sunt, în primul rând, să suspendăm judecata (*epoke*), adică să nu judecăm despre nimic că este prin natura lui bun sau rău. De asemenea, să nu ne pronunțăm asupra a nimic (*afasia*), apoi, să nu alegem nimic în mod deliberat. Cel care crede că unele lucruri sunt bune, iar altele rele se tulbură în legătură cu orice: fuge după unele lucruri sau fuge de altele. Or, *epoke*-ul, *afasia* și abținerea de la opțiuni deliberate ne asigură liniștea, pacea sufletului, numită de sceptici ataraxia, și prin aceasta fericirea.

¹ Scepticismul – gr. *skeptomai* „a examina”.

Încă Aristotel a respins scepticismul arătând că indiferentismul preconizat de el este incompatibil cu viața, întrucât viața înseamnă alegere, acțiune, luare de atitudine și chiar abținerea este o luare de atitudine, tot așa cum apolitismul este o politică.

Cea mai elaborată filosofie din epoca elenistică a fost **stoicismul**. Fondator al acestui curent a fost **Zenon din Citium**, învățătură dezvoltată de discipolii săi **Cleante**, **Chrisippos** și apoi la Roma, de către **Seneca**, **Epictet** și **Marcus Aureliu**.

Stoicii considerau înțelepciunea ca lucrul cel mai de preț pentru om, dar au dat înțelepciunii, ca și epicureicii, o interpretare complexă, în sensul că este alcătuită din cunoașterea fizicii, logicii și eticii. „Pe cei care vor, soarta îi duce, pe cei care nu vor, îi trage”, susțineau stoicii. Ei au edificat o morală austeră după care fericirea constă în virtute, iar virtutea constă în indiferența față de toate bunurile care nu depind de voința noastră, ce ne sunt exterioare ca bogăția, frumusețea, sănătatea, noblețea nașterii. Toate sunt indiferente și întrucât nu stă în puterea noastră ca să ni le dăm și, dacă le avem, ca să le păstrăm. Indiferența trebuie extinsă asupra suferinței considerată exterioară ființei umane, întrucât nu e în puterea noastră de a o suprima. În așa mod, virtutea ia forma unei indiferențe suverane, mergând până la negarea durerii. Stoicii afirmau că cel ce nu știe să suporte o nenorocire este cu adevărat un nenorocit. Maxima preferată a stoicilor era: „Rabdă și stăpânește-te”.

Termenul „stoic” s-a adjectivat, însemnând și azi om impasibil, imperturbabil, răbdător, dar și devotat până la sacrificiu. Pe lângă înțelepciune, stoicii prețuiau voința care asigură calmul și forța sufletului omului înțelept. Esențialul în morala stoică era îndemnul la virtute.

Virtutea este singurul bine real și absolut, iar viciul este singurul rău pozitiv, celelalte bunuri exterioare sunt indiferente, putând fi admise sau evitate. Omul înțelept poate gusta fericirea și fără aceste bunuri, ba va fi cu atât mai fericit, cu cât nu se va ocupa de ele, ci numai de îndeplinirea datoriei. Pasiunile, plăceri și vicii, trebuie nu numai înfrânate, ci stârpite din rădăcină.

Raportată la viața socială, maxima stoică „a duce o viață conformă naturii” devine „a te supune legii”, înseamnă pentru om, a înțelege ordinea universală și a se supune ei. În fapt, numai omul este dotat cu facultatea reprezentării și capabil în consecință de a participa de o manieră conștientă și activă la rațiunea universală. Valori ca sinceritatea, recunoștința, adevărul erau asociate justiției de stoici, care au elaborat o întreagă teorie despre interdicția furtului. În acest sens, morala stoică includea cultul datoriei. Efortul principal al gândirii stoicilor a constat în încercarea de a împăca obligațiile naturale cu voința liberă a oamenilor.

O inovație importantă produsă în concepția despre societate a stoicilor este că ei au renunțat la polis, considerând comunitatea umană în ansamblu, umanitatea. Este așa numitul cosmopolitism stoic exprimat pregnant în formula: „Un bine, un stat, un drept”. Omul diferă de alt om nu prin apartenență la alt polis, ci numai prin faptul fie că e un înțelept care cunoaște și recunoaște doctrina stoică, fie că e un prost care n-o face.

Adevăratul polis pentru rațiune nu e nici un polis existent ca Atena sau Alexandria, ci comunitatea oamenilor înțelepți. Toți sunt supuși, zicea Crisip, la o singură lege (*nomos*) care este stăpânul tuturor. Această lege este ceea ce s-a numit dreptul natural. Acțiunile omului sunt de două categorii: unele conforme, iar altele neconforme cu rațiunea și deci cu natura omului. Conformitatea perfectă a actelor cu rațiunea și natura apare în îndeplinirea legii. Oamenii sunt de două feluri, pentru stoici: sau buni pentru că sunt conduși de rațiune, sau răi pentru că sunt stăpâniți de instincte, de pasiuni și ignoranță. Mai bun sau mediocru sunt valori neacceptate de ei. Puritanismul moralei stoice a făcut parte din sursele de inspirație ale doctrinei creștine. Dintre stoicii greci, Chrisip s-a ocupat mai mult de aplicarea moralei la drept, el, fiind reperul principal al juriștilor romani de orientare stoică. Maxima că omul trebuie să trăiască conform naturii este schimbată de Chrisip în sensul că trebuie să trăiască conform naturii umane. Pe acest fundal, el a demonstrat că principiul dreptății și echității are originea în natura ființelor raționale, emițând în acest fel ideea de drept natural, care este fundat simultan pe natură și pe rațiune.

6. Filosofia socială în operele filosofilor Romei Antice

În Roma Antică **Lucrețiu** (99-55 î.Hr.), considera că omul atunci a început să se deosebească de animale, când a început a produce unelte de muncă, asigurându-și superioritatea asupra naturii. Mai întâi oamenii utilizau mâinile, apoi bețele și armele, fapt care a pus începutul civilizației umane. Prin urmare, munca a devenit baza progresului societății umane. Lucrețiu a prezentat un tablou grandios al evoluției, bazată pe selecția naturală a speciilor. Originea organizării sociale umane este descrisă cu minuțiozitate, de la descoperirea limbajului, a focului, a artelor, și până la pactul social. Ideile lui Lucrețiu au fost reluate în Renaștere și au inspirat, în sec. al XVII-lea, pe P. Gasendi și La Fontaine.

Conceptul de bine suprem a întemeiat gândirea social-politică a lui **Cicero** (106-43 î.Hr.). Se poate afirma că el a pus la baza politicului și a juridicului morala. Un stat nu poate dura dacă cei care îl conduc nu au în vedere binele comun.

În concordanță cu Socrate, Cicero susținea că teoria trebuie să se ocupe în mod special de problemele vieții și ale moralei, lăsând la o parte cercetările referitoare la natură care, fie depășesc capacitatea intelectului omenesc, fie nu au nici o legătură cu viața omenească.

Pornind de la morală, Cicero, asemenea lui Platon și contrar opiniei lui Aristotel, susținea că filosoful, ca înțelept al cetății, trebuie să se implice în politică și să conducă „realizând acordul între clasele superioare, inferioare și medii; și ceea ce muzicanții numesc armonie în cântec, se numește în stat concordie, cea mai sigură și mai bună cheazăie a stabilității politice, iar ea nu poate exista de fel în afara justiției”¹. Există un adevăr incontestabil și anume acela că statul nu poate fi guvernat de loc în afara justiției desăvârșite.

¹ Cicero, *Despre stat*, București, Editura Științifică, 1983, p. 302.

Societatea omenească s-a constituit pe un singur drept, fixat de legea naturală întemeiată pe dreapta rațiune de a porunci și interzice. Nu există justiție în afara celei care provine din natură. Trebuie avut în vedere că Cicero, când vorbea de lege și natură, avea în vedere întreaga existență în care se încadrează și natura umană. Legea vine de la divinitate, iar aceasta este prin definiție dreaptă. Omul, asemănător divinității, are dreaptă rațiune supusă legii universale și, ca urmare, este predispus dreptului. În așa fel, dreptul, este o aptitudine pur naturală a omului. El stă la baza constituirii societății umane.

Originea și sfârșitul vieții lui **Epictet** sunt puțin cunoscute. Născut pe la anul 50 d.Hr., în Hieropolis din Frigia, îl găsim apoi sclav la Roma, pe vremea lui Nero. Stoicismul a fost o vocație pentru el, lucru probat și de următoarea întâmplare: Epictet (= sclavul), maltratată de stăpânul său care-l lovea peste picior, l-a avertizat pe acesta să nu-l mai lovească, pentru că-i va rupe piciorul. Dar loviturile au continuat, rupând, în adevăr, piciorul lui Epictet. Reacția sa a fost această exclamație: „Nu ți-am spus că se rupe?” De atunci a rămas șchiop.

Din operele lui, ne-a rămas însă, în întregime, *Manualul lui Epictet*, care este un rezumat al Disertațiilor, după cum se crede îndeobște, dar despre care A. Schopenhauer, având în vedere mai marea autenticitate a gândirii stoice, pe care o cuprinde, față de Disertații, opinează că este scris chiar de Epictet.

În prefața frumoasei sale traduceri a Manualului, C. Fedeleș l-a definit astfel pe Epictet: „La dânsul totul e linie dreaptă. O singură mântuire - filosofia; o singură filosofie - a faptei; o singură fericire - libertatea; o singură putere - voința; o singură noblete - rațiunea; o singură atitudine - demnitatea; o singură direcție - idealul; o singură metodă - lupta; o singură poziție - conștiința; o singură strategie - retragerea în tine însuși; un singur model în toate - natura; un singur rău - viciul; o singură siguranță - datoria; o singură armură a personalității - caracterul; o singură frumusețe - gândul bun de fiecare clipă; o singură dorință supremă - perfecțiunea și apropierea de Dumnezeu de care te leagă pururea esența ta rațională”¹.

Reprezentant dintre cei mai de seamă ai stoicismului și ai înțelepciunii latine, Epictet a propovăduit prețuirea esențialului interior, nu înșelătoria aparență, stăpânirea de sine ce duce la adevărata forță și fericire nu cedarea în fața poftelor, conducerea vieții potrivit rațiunii, nu atitudinea ambiguă dictată de instinct.

Înainte de toate, din lucrurile lumii acesteia, unele stau în puterile tale, altele nu. Așa, peste părerea, voința, dorința și aversiunea ta, tu ești mai mare. De ce?

Învățătura sa orală ni s-a transmis datorită faptului că a fost „tahigrafată”² de un discipol, Arrian, sub forma a două cărți *Discuții* și *Manual*³.

¹ Apud: Bagdasar, N.; Bogdan, V.; Narly, C., *Antologie filosofică. Filosofi străini*, București, Editura Universal Dalsi, 1995, p. 130.

² Tahigrafie - un sistem antic de scriere rapidă (stenografie).

³ „Diatribai” și „Encheiridion”.

Epictet a exprimat cu claritate doctrina stoică, pornind de la distincția fundamentală între lucrurile care depind de noi - judecata, dorința, aversiunea - și lucrurile care nu depind de noi - sănătatea, frumusețea și sublinia că, dacă avem înțelepciunea de a ne atașa numai de ceea ce depinde de noi și de a nu râvni la ceea ce nu depinde de noi, nimic nu ne poate atinge.

Libertatea derivă din rațiune, acea parte divină a sufletului omenesc. Libertatea constă în a stăpâni gândirea și dorința, în a te retrage în fața relelor din afară în azilul inviolabil al voinței proprii¹. În concepția lui Epictet apare în modul cel mai clar că esența moralei este o virtute negativă: suportă și abține-te, considerată suficientă pentru ca omul să fie fericit și liber.

Specificul stoicismului lui Epictet constă în faptul că nu se confruntă cu acceptarea pasivă a nefericirii, dar este rezultatul convingerii că oamenii își pot modela caracterul astfel încât să devină indiferenți la circumstanțele ce aduc nefericirea celor mai puțin disciplinați. Epictet a fost un reprezentant de vază al stoicismului și înțelepciunii latine, care a propovăduit prețuirea esențialului interior, nu înșelăciunea aparentă, stăpânirea de sine ce duce la adevărata forță și fericire nu cedarea în fața poftei, conducerea vieții potrivit rațiunii, nu atitudinea ambiguă dictată de instinct.

Foarte mulți istorici au pus problema dacă gândirea filosofică a lui **Seneca** (54 î.Hr.-39 d.Hr.), nu a fost trădată de activitatea sa politică, dacă, până la urmă, gândirea sa nu a avut rolul de a ascunde omul politic orgolios, dornic de putere.

Există autori care susțin că activitatea politică a lui Seneca este rezultatul învățăturilor desprinse din ideile școlii stoice, care nu recomandă abținerea înțeleptului de la activitatea politică. Dar, se are în vedere o condiție ca treburile publice să dea posibilitate înțeleptului să-și păstreze echilibrul interior, liniștea sufletească. La această întrebare Seneca răspundea în ton cu Cicero care în *De officiis*, între sfaturile date celui care vrea să se ocupe de treburile publice, este acela că el va trebui să-și păstreze, cel puțin cât filosofii, poate și mai mult, liniștea sufletească și siguranța de sine, dacă vrea să trăiască cu demnitate și cu fermitate. Și, pentru aceasta, el va trebui să se asigure, înainte de toate, că posedă toate însușirile necesare executării sarcinilor pe care și le propune². În termenii de astăzi, am putea spune că acela care este competent într-o anumită funcție politică, își poate asigura echilibrul sufletească, în caz contrar, el va fi bântuit de mari neliniști. De aceea, Seneca spunea că înainte de a întreprinde orice activitate este necesar să se examineze: propria noastră natură, apoi cea a treburilor cărora trebuie să ne consacram și oamenii pe care trebuie să ne sprijinim în realizarea unei acțiuni. Seneca avea în vedere trei factori exteriori capabili să abată pe cineva de la acțiune: o elocvență precară, o avere care să nu facă față cheltuielilor cerute de viața politică și o sănătate șubredă.

¹ Nimic nu poate înlănzii voința, decât voința însăși - spunea Epictet.

² Cicero, *De officiis*, I, 73: *ad rem gerendam autem qui accedit, cuaeat ne id modo consideret quam illa res honesta sit, sed etiam ut habeat efficiendi facultatem*, citat de P. Grimal, în: Seneca, București, Editura Univers, 1992, p. 130.

Acțiunea, conform opiniei filosofului, nu trebuie să devină scop în sine și să ne domine de așa manieră încât să ne tulbure independența judecării, pentru că astfel este înlăturat calmul interior.

Activitatea politică practică desfășurată de Seneca este legată în principal de numele lui Nero al cărui educator și sfătuitor a fost până în momentul retragerii sale în 62 d.Hr. El a urmat întocmai preceptele școlii stoice conform cărora oamenii înțelepți trebuie or să conducă la vârf treburile publice, or să fie sfătuitori ai celor ce le conduc. Seneca știa că adevărata putere în stat era exercitată de către „prietanii principelui”. Ca educator al lui Nero, el a încercat să aplice principiile stoicismului, explicând elevului său care este adevărata natură a lui clementia. Aceste explicații sunt cuprinse în lucrarea *De clementia*, ea fiind o adevărată ideologie a principatului. Este vorba despre un discurs care îi dădea public lui Nero maxime de guvernare și trasa un program moral „de bun augur” și în același timp un discurs de filosofie a monarhiei.

Împăratul filosof, **Marcus Aureliu** (121-180 d.Hr.), la care caracterul a fost dominat de simțul datoriei. Adoptat de Antonin, el trebuia să-și ia asupra lui în 161 sarcinile imperiului. După principiile sale filosofice (el găsisese doctrina cea mai apropiată de natura în stoicismul lui Epictet), vroind o îndreptățire egală, liberă, a tuturor supușilor săi. Epoca sa imperială a fost însă plină de dificultăți, a reprezentat o epocă de războaie, granițele imperiului fiind încontinuu amenințate de incursiunile barbare, în special de acelea ale marcomanilor. În interior, exista o extremă jenă financiară, care îl făcea pe împărat să vândă domeniile imperiale pentru a-și putea organiza armata, apoi, neliniștea produsă de revolta unui general sau de creștinism, care câștiga tot mai multă importanță. În mijlocul tuturor dificultăților împăratul a căutat să lucreze cât mai mult, să-și îndeplinească până la capăt datoria. Viața lui M. Aureliu a fost o viață de muncă.

Însemnările lui M. Aureliu *Către mine însumi*, începute într-o campanie contra marcomanilor a fost mai mult o practică morală decât o morală filosofică: ele erau reguli scrise pentru uzul propriu ca un fel de socoteală zilnică a vieții. Ideea esențială a stoicismului lui M. Aureliu era libertatea morală, care decurgea din faptul că natura umană este o natură rațională: nimic nu poate să-l împiedice să lucreze așa cum îi dictează rațiunea; aceasta formează „geniul din om”.

Precaritatea existenței umane, fugacitatea timpului, a memoriei, care înghite toți oamenii, mari și mici, în uitare și moarte, insignifianța omului și a Pământului în infinitatea universului: acestea au fost marile teme filosofice ale lui M. Aureliu.

Evenimentele exterioare sau părerile oamenilor, în viziunea filosofului roman, nu au nici o importanță, rațiunea indică datoria de împlinit, dacă ți-ai făcut datoria, tot restul te poate lăsa rece. M. Aureliu accepta teoria fatalistă a naturii a stoicismului grec, dar îl interesa mai mult consecințele ei pentru viața morală. Dacă totul este în natură o fatalitate, de ce să mă tem, de exemplu, de moarte? Ea nu este decât un proces natural, un efect al naturii. Față de cosmos, rațiunea ne dă o înțelegere a lui și o liniște. Față de oameni, liniștea este adusă de conștiința datoriei împlinite după principiile rațiunii: de ce să mă tem atunci

de alții sau de ce poate să-mi rezerve soarta. Rațiunea duce deci la *apateia* (lipsa de afect, indiferență), însă pe de altă parte, duce la principiul activ al obligației. Lucrurile exterioare nu trebuie să modifice dispoziția sufletului. Dacă ai o suferință a corpului, dacă ți-e frig, spre exemplu, nu ai să-ți mai îndeplinești datoria? Rațiunea care față de natură este o înțelegere a mecanismului și totalității ei, față de oameni este rațiunea morală. Ea indică datoria și atâta ajunge. Concluzia practică a acestei stăpâniri a rațiunii este demnitatea omului, dar și egalitatea lui: toți oamenii au aceeași natură rațională. Există pentru M. Aureliu, ca și pentru stoicismul vechi „o singură rațiune”, „o singură lege” „un singur adevăr”, „o singură lume” și „un singur Dumnezeu”. Lumea este „orașul tuturor”, statul în care întregul gen uman are aceleași legi. Aplicarea practică duce la principiul acțiunii în vederea ajutorării celorlalți. Liniștea astfel căpătată nu este o liniște egoistă, pasivă, ci duce la o viață activă, la un principiu de muncă pentru alții.

Filosoful roman a aprofundat ideile de temperanță, blândețe, efort spre perfecțiune. Rostul filosofiei sale constituia, după el, să ajute omul să devină „stăpân pe sine”. Paradoxal, împăratul-filosof avea o conștiință mai netă a neputinței omului. Lumea urmează cursul ei implacabil și, pentru că noi nu putem schimba legile ei, trebuie să avem înțelepciunea de a accepta că, ceea ce convine ei, ne convine și nouă, dat fiind că tot ce se întâmplă, se întâmplă pe bună dreptate. Înțelept este să te comporți în așa fel încât să dovedești naturii că iubești ce iubește și ea, căci este inutil și ridicol să aduci plângere contra naturii.

În viziunea lui, fericirea este virtutea, iar virtutea fundamentală este resemnarea, care echivalează cu adevărata libertate. M. Aureliu afirma că singura referință exterioară a utilității scurtului spațiu al unei vieți este binele comunității: „ceea ce nu este util stupului, este cu atât mai puțin util albinei”.

În general, în timp ce epicureicii au propovăduit evaziunea, distragerea omului, stoicii greci și romani au preconizat, dimpotrivă, asumarea, rezistența, dârzenia, lupta. M. Aureliu cerea omului să fie ca un promontoriu de care se sparg fără încetare valurile.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. În ce consta obiectul polemicii dintre sofisti și Socrate?
2. În opinia lui K. Popper, filosofia lui Platon este dăunătoare societății democratice. Este îndreptățită această evaluare?
3. Aristotel considera că există necesitatea de a separa puterile în stat. Care sunt semnificațiile acestei concepții pentru contemporaneitate, în general, pentru Republica Moldova și România, în special?
4. Stoicii, scepticii și cinicii au lansat formula „Un bine, un stat, un drept”. Este oare posibil de a o realiza în condițiile actuale?

Tema nr. II. *FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN EPOCA MEDIEVALĂ ȘI RENASCENTISTĂ*

Planul:

- 1. Preliminarii.**
- 2. Creștinismul și filosofia socială în Epoca Medievală.**
- 3. Filosofia socială în Epoca Renascentistă.**

1. Preliminarii

În mod convențional, se admite că evul mediu al filosofiei începe cu sec. al V-lea și durează o mie de ani. Începutul acestei epoci e legat de căderea *Imperiului Roman de Apus* (anul 476). Ar fi greșit să ne imaginăm că trecerea istoriei mondiale de la o etapă la alta ar avea loc în mod rapid. Or, formarea unui nou tip al societății a prezentat un proces destul de îndelungat. Cucerirea Romei nu putea să producă schimbări bruște în realitățile sociale și economice, în modul de viață, în reprezentările religioase și concepțiile filosofice. Perioada constituirii culturii medievale, unui nou tip de credință religioasă și de gândire filosofică poate fi datată cu sec. I-IV d.Hr. În această perioadă au conlucrat între ele școlile filosofice ale stoicilor, epicurienilor, neoplatonicienilor, care, pe de o parte, au fost influențate de religia păgână, iar, pe de altă parte, de noua credință și gândire, care a devenit mai târziu baza teologiei și filosofiei medievale.

Filosofia din această perioadă interpreta toate problemele conceptuale în limitele concepției religioase despre lume, transformându-se, astfel, într-o „slujnică” a teologiei.

Filosofia Greciei Antice era legată de politeismul păgân și avea un caracter preponderent cosmologic, iar filosofia medievală își trăgea rădăcinile din religia monoteistă. Pot fi evidențiate două momente substanțiale ce ne vorbesc în mod concludent despre deosebirile dintre concepția despre lume medievală și antică. Concepția antică era îndreptată spre lumea exterioară omului și tindea să o conceapă într-o unitate grandioasă, „cosmosul - o formațiune unică, vie plastică”. Omul, în opinia lui Aristotel, ocupă locul central în lume, în virtutea faptului că Pământul ocupă locul central în structura lumii. Timpul, în concepția filosofică antică, avea un caracter ciclic, fiind conceput ca ceva ce se mișcă pe un cerc vicios. În concepția medievală despre lume, ce avea la bază religia creștină, pentru prima oară lumea a obținut un vector temporal - de la crearea lumii de către Dumnezeu până la „judecata de apoi” care se va produce în mod inevitabil. Astfel, istoria a obținut o direcție concretă. Locul central al omului în concepția medievală despre lume era determinat de faptul că omul este considerat creația supremă a lui

Dumnezeu, care l-a creat după chipul și înfățișarea sa. Deosebirea esențială a omului de celelalte ființe din lume constă în spiritualitatea lui - criteriu conform căruia toți oamenii devin egali. Pentru religia creștină nu există nici iudei, nici elini - toți oamenii poartă în sine același început spiritual și prin aceasta ei toți sunt egali în fața lui Dumnezeu. Recunoașterea egalității naturale și spirituale a oamenilor a fost un jalon important în autocunoașterea lumii, deseori destul de contradictoriu. Această viziune în nici un caz nu însemna recunoașterea egalității sociale, economice și politice: toți oamenii erau considerați robi ai lui Dumnezeu, independent de situația și statutul lor social.

La baza monoteismului creștin a fost plasate două principii străine conștiinței religioase și mitologice, gândirii filosofice și păgâne: ideea creației și ideea revelației. Ambele principii erau strâns legate între ele, deoarece au la bază un Dumnezeu unic. Ideea creației constituie fundamentul ontologiei medievale, iar ideea revelației - al gnozeologiei medievale. De aici și dependența filosofiei medievale de teologie.

Religia creștină ce a luat naștere în Palestina s-a răspândit în câteva secole într-o bună parte a lumii civilizate și a efectuat o schimbare profundă în concepțiile sociale, a statului și dreptului. Însă concepția despre lume creștină nu a avut la originea sa o semnificație juridică sau politică și nu și-a pus scopul să realizeze anumite reforme sociale sau politice, dar urmărirea țelului de a schimba și purifica conștiințele oamenilor prin intermediul iubirii, milei și fraternității, adică a avut numai o semnificație pur morală. Libertatea și egalitatea tuturor oamenilor, unitatea marii familii umane au fost principiile centrale ale propovăduirii evanghelice, dar aceste postulate ale gândirii creștine veneau în contradicție cu ordinea publică stabilită. Putem constata că chiar și sclavia nu a fost combătută, dar a fost respectată ca instituție umană, în pofida faptului că legea divină susținea principiul egalității între oameni. Părinții Bisericii au ajuns la concluzia pe baza concepțiilor stoicilor că sclavia este o ocazie favorabilă, pentru ca sclavii să se deprindă cu răbdarea și supunerea față de stăpâni, iar stăpânii, la rândul lor, cu blândețea față de sclavi. În așa mod, ei nu pledau pentru desființarea sclaviei din societate, dar se preconiza numai îmbunătățirea aparentă a ei prin principiul creștin al iubirii și milei. Doctrina lui Iisus Hristos era, în principiu, una apolitică, deoarece ea declara: „Nu am venit pentru a fi servit, ci pentru a servi - împărăția mea nu este din lumea aceasta. - Da-ți Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”¹. De aici și concluzia - tributurile trebuie să fie plătite Statului și nu Bisericii, deoarece, spre deosebire de Stat, Biserica nu trebuie să aibă grijă de lucrurile lumești.

În pofida acestor postulate, doctrina creștină a avut influențe și efecte și asupra societății, politicii, statului și a științelor ce reflectau domeniul social. În aceste condiții, a avut loc în mod inevitabil fuzionarea societății, statului și dreptului cu teologia prin care dreptul era considerat ca întemeiat pe baza poruncilor lui Dumnezeu și, de aceea, dreptul ca și alte fenomene sociale nu are nevoie de a fi demonstrat, ci crezut și acceptat prin credință.

¹ *Biblia sau sfânta scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, 12:17.

Un alt efect al religiei creștine asupra concepțiilor despre societate a fost apariția unei noi concepții referitor la raportul dintre Stat și Biserică. În antichitate peste individ exista numai Statul, ce era considerat ca ceva perfect, iar individului îi revenea misiunea de a fi un bun cetățean, de a respecta legile și a se sacrifica statului. Creștinismul a propus un alt scop individului, cel religios, din lumea de apoi, de aceea, scopul ultim nu mai era viața pământească, socială, ci dobândirea fericirii veșnice care poate fi obținută prin supunerea față de voința lui Dumnezeu și prin faptul de a face numaidecât parte din biserică. Religia și statul antic era o instituție supusă statului, iar în evul mediu biserica tindea să se plaseze peste stat, pentru-că în timp ce statul este preocupat de treburile și lucrurile pământești, biserica este preocupată de problemele eterne.

În această ordine de idei, apare pretenția din partea bisericii de a considera statul ca un mijloc și instrument al realizării scopului religios, adică statul trebuie să se transforme într-un vasal al bisericii. Astfel, raportul politic din societatea medievală s-a complicat: la cei doi termeni, cetățean și stat, s-a adăugat, al treilea, biserica.

Principiul fundamental, idealul religiei creștine - fraternitatea oamenilor întru Dumnezeu, este cu mult mai amplu decât principiul ce domnea în Grecia Antică, deoarece grecii luau în considerație numai statul iar caracterul cosmopolit a fost anunțat numai de filosofia stoicilor și a cinicilor, iar ele, în unele aspecte sunt un preludiu al religiei creștine. Idealul creștin însă, întrucât devine factor istoric și principiu de organizare socială, a obținut și unele dintre caracterele proprii fiecărui sistem politic, iar ca forță socială nu a ajuns la o universalitate efectivă, ci a devenit un termen veridic al altor forțe. Din punct de vedere politic, biserica s-a afirmat într-un anumit mod ca stat față de alte state.

2. Creștinismul și filosofia socială în Epoca Medievală

Filosofia creștină ce a apărut încă în antichitate și a fost dezvoltată cu preponderență în Epoca Medievală poate fi împărțită în doua etape principale: **Patristica și Scolastica**. La prima etapă s-au fixat dogmele, articolele de credință prin intermediul operelor scrise de Părinții Bisericii, iar în etapa următoare s-au elaborat dogmele, pe baza utilizării filosofiei Greciei Antice.

Patristica¹ începe de la originile Creștinismului și ține până la Carol cel Mare (anul 800). În existența și dezvoltarea Patristicii pot fi delimitate două perioade: 1) până la Conciliul de la Niceea (anul 325); 2) după Conciliul de la Niceea (325-800). Au existat trei grupe de autori ai Patristicii:

1. *Părinți alexandrini* (**Clement din Alexandria** - sf. sec. al II-lea, un mare admirator a lui Platon; **Origen** (185-254), elev a lui Clement). El a dezvoltat teoria trinității ale cărei trei persoane, deși veșnice, sunt inegale, ierarhizate. Dumnezeu este considerat inexprimabil prin cuvinte și nu poate fi cuprins cu mintea evidențiindu-se prin

¹ Patristica (*patres* - părinte - lat.).

cuvânt. La rândul sau, Sfântul duh, primește tot ce are și tot ce este de la Fiul, precum și acesta primise de la Tatăl. Sursa răului în lume, după Origen, nu este nici voința divină, nici materia, ci decăderea sufletelor ce se îndreaptă spre rău, dar filosoful este încrezut în aceea că binele totuși va triumfa până la sfârșit în toate sufletele.

2. *Părinții greci* (**Atanasie**, **Vasile din Cezareea** și **Grigore din Nazianz**). Ei au pornit de la învățătura lui Origen, dar au schimbat conceptul lui despre salvarea tuturor sufletelor, indicând necesitatea luptei contra răului, a pregătirii de viața de dincolo de mormânt. Atanasie a elaborat ideile ce au fost adoptate de Conciliul de la Niceea în anul 325 prin care au fost condamnate ideile arianismului, o doctrină ce nega unitatea celor trei persoane ale Trinității.

3. *Părinții latini* **Tertulian** (160-245), **Arnobius** (a murit în 330), **Lactanțius** (250-325) și **Aureliu Augustin** (354-430). Ei au tratat problemele practice ale religiei creștine și au avut, în principiu, o atitudine dăunătoare față de filosofie. Spre exemplu, Tertulian considera filosofia operă demonică, iar pe Socrate, un blestemat osândit la chinurile infernului. Ulterior, Arnobius și Lactanțius, au atenuat această atitudine ostilă față de filosofie, păstrând, în principiu, o atitudine antifilosofică care a fost înlăturată definitiv de A. Augustin.

Cel mai mare reprezentant al Patristicii a fost **Aureliu Augustin**, care poate fi considerat un mare filosof în general și, totodată, adevăratul fondator al filosofiei creștine. Augustin consideră că obiectul filosofiei este cunoașterea de sine și cunoașterea lui Dumnezeu. În centrul filosofiei sale el a plasat conceptul despre omul pierdut prin păcatul strămoșesc și salvat grație lui Dumnezeu. După el, condiția omului decăzut este de a nu putea să păcătuiască, întrucât voința sa este neputincioasă. Augustin considera că tot ce face omul bine e de la Dumnezeu, iar libertate n-a avut decât Adam, însă el a utilizat-o pentru a se pierde și din acel moment nimic bun nu este fără de grația lui Dumnezeu.

A. Augustin s-a referit la natura umană și a găsit-o extrem de complicată. Preocuparea lui centrală a constituit-o viața morală și felul în care filosofia, înțeleasă ca o căutare a înțelepciunii, poate asigura fericirea întru care a creat Dumnezeu omenirea. El a folosit cuvântul „iubire” pentru a descrie toate impulsurile umane care ne îndeamnă atât la acțiuni, cât și la pasiuni, inclusiv acțiunile alese în mod liber. Numai o „iubire” împlinită ca urmare a unei alegeri libere poate fi lăudată ori ținută de rău, iar viața virtuții este cea prin care o persoană își poate aprecia și ordona „iubirile” după valoarea lor adevărată, care este înțeleasă atunci când o persoană ajunge să înțeleagă adevărurile latente din mintea umană, întrucât ele sunt baza legii lui Dumnezeu.

În opinia lui A. Sandu, meritul lui Augustin a constatat în aceea că „Sfântul a propus separarea Cetății omenești de cea divină, prima având-o pe cea de-a doua drept model. Prin aceasta ... a stabilit bisericii un obiectiv concret și anume restabilirea Cetății omenești pe pământ. Sensul istoriei este acela despre păcatul original și mântuirea finală”¹.

¹ Sandu, A., *op. cit.*, p. 27.

Augustin a creat și o concepție despre societate, politică, drept și morală în care persistă idei ale filosofiei și moralei stoice, dar care sunt totuși modificate de contextul timpului în care au apărut. După el, cea mai înaltă reprezentanță a cetății divine pe pământ este Biserica ce este împlântată în comunitatea laică a omenirii, care are o organizare politică.

Statul are un scop lăudabil în virtutea faptului că vrea să mențină pacea între oameni, dar trebuie să înfăptuiască acest deziderat numai fiind subordonat Bisericii ce reprezintă statul adevărat. Filosoful considera că la urma urmei statul pământesc va dispărea, pentru a face loc restabilirii împărăției lui Dumnezeu. Aceste idei au fost generate de influența situației reale, când *Imperiul Roman* a fost inundat de barbari, iar prădarea Romei de barbari era considerată de Augustin un semn al judecății divine.

Conceperea muncii în Evul Mediu se funda pe ideologia creștină care era considerată ca o pedeapsă divină pentru păcatul original („Îți vei câștiga pâinea în sudoarea frunții” spune *Facerea*), al cărui ecou este nostalgia unui paradis pierdut de către Adam care locuia în Grădina Edemului. În pofida acestui fapt, Augustin a respins disprețul față de muncă, urmând spusele apostolul Pavel: „cine nu muncește, nu trebuie să mănânce”. Munca agricolă el o plasa mai presus decât alte tipuri ale muncii.

Augustin a fost unul din primii care a creat filosofia istoriei pe bază religiei creștine. Analizând istoria Romei, Augustin a pornit de la ipoteza confruntării păgânismului și a religiei creștine care se află în proces de devenire. El a apărut ideea despre faptul că istoria omenirii o conduc nu dumnezeii și fatumul, ci Dumnezeu unic căruia i se închină creștinii. El a fost unul din primii creatori ai filosofiei istoriei fundată pe baze creștin-religioase. Analizând istoria Romei Antice el reieșea din contrapunerea păgânismului și a creștinismului în ascensiune. Augustin apăra ideea conform căreia nu zeii și soarta dirijează istoria umană, ci Dumnezeu unic, căruia i se închină creștinii. Antagonismul dintre creștinism și păgânism în istorie era interpretat de el ca o contradicție și luptă care străpunge toată istoria între împărăția adevărului și binelui dumnezeiesc și împărăția răului. Reieșind din aceasta, Augustin considera că în istorie există cetatea lui Dumnezeu întemeiată pe „iubirea lui Dumnezeu dusă până la disprețuirea de sine însuși”, comunitatea spirituală ce unește oamenii care cred în Dumnezeu fiind devotați lui și, cea a îngerilor, și cetatea terestră care provine din perversiunea voinței, pentru că ea își ia drept principiu „iubirea de sine însuși dusă până la disprețuirea lui Dumnezeu” la care aparțin oamenii. De multe ori, Augustin identifica cetatea terestră cu statul păgân. Contradicția dintre cele două cetăți constituie conținutul intern al istoriei, deoarece cele două cetăți, îmbinate de-a lungul istoriei, vor trebui să se separe într-o zi pe motiv că cetatea celestă își urmează scopul său și așteaptă drept recompensă reconcilierea definitivă a tuturor popoarelor în cetatea lui Dumnezeu. Odată cu triumful creștinismului cetatea lui Dumnezeu se apropie (însă nu se contopește) cu activitatea bisericii. Totodată, la Augustin întâlnim o remarcă interesantă despre analogia dintre istoria umană și dezvoltarea unui om în parte.

Augustin a evidențiat șapte perioade ale dezvoltării: pruncia, când se dezvoltă limba; copilăria, când se dezvoltă memoria (în istorie - apariția monumentelor istorice); adolescența, când se dezvoltă „rațiunea inferioară”; deșteptarea instinctului familial; tinerețea, când se deșteaptă rațiunea superioară; conștiința morală; bărbăția - timpul conștiinței religioase; începutul bătrâneții, când sufletul pătrunde și îl cunoaște pe Dumnezeu.

În filosofia istoriei, creată de Augustin și-a găsit reflectare triumful creștinismului. La el istoria e inclusă în planul general al universului, diverse popoare și culturi au fost unite într-un proces unic. În cadrul istoriei, filosoful separa scopul, care este conceput ca o pregătire pentru împărăția lui Dumnezeu. Astfel, istoria a obținut caracterul evoluției morale. La Augustin mai întâlnim și ideea conform căreia istoria reprezintă un proces de educație a omenirii.

Prin **scolastică**¹ a avut loc o reîntoarcere parțială la filosofia antică clasică, dar doctrinele clasice au fost studiate în mod dogmatic cu scopul de a le concorda cu dogmele religioase. Acest fapt a devenit un laitmotiv al filosofiei scolastice. În așa mod, Aristotel a devenit primordial, dar el era studiat și interpretat nu în adevărata lui lumină. Cu toate că a păstrat caracterul dogmatic, scolastica a încercat să dezvolte dogmele religioase prin intermediul analizei raționale.

În sec. al XIII-lea, scolastica a atins faza ei culminantă prin cel mai de seamă reprezentant al ei, călugărul dominican **T. D'Aquino** (1225-1274). Opera lui teoretică a fost imensă. El era convins că adevărul este găsit, dar nu poate fi exprimat definitiv, din această cauză și-a intitulat principala lucrare *Suma teologiei* alcătuită din trei mii de articole și divizată în trei părți în care se vorbește: 1) despre existența și natura lui Dumnezeu; 2) despre originea omului, facultățile sale și principiile morale; 3) despre mediatorul Iisus Hristos și despre salvarea sufletului. Lucrarea în cauză reprezintă o autentică enciclopedie a evului mediu european, iar concepția lui multilaterală se numește tomism.

„Dezvoltarea filosofiei tomiste, afirmă filosoful francez Etienne Gilson, este dominată de o dublă condiție: distincția dintre rațiune și credință și necesitatea acordului lor. Întregul domeniu al filosofiei ține exclusiv de rațiune; aceasta înseamnă că filosofia nu trebuie să accepte nimic altceva decât ceea ce este accesibil inteligenței naturale și demonstrabile numai prin mijloacele ei. Teologia, dimpotrivă, se întemeiază pe revelație, adică, în cele din urmă, pe autoritatea lui Dumnezeu”².

Concepția Sfântului Toma despre societate și stat a urmat, în mare parte, ideile politice avansate încă de Aristotel. Omul este o ființă socială și de aceea desăvârșirea sa nu se poate realiza decât în cadrul societății. Dreptul natural este, de asemenea, întemeiat pe înclinația naturală a omului, care reprezintă aceea de a face binele și de a îndepărta răul. Toate obiectele care satisfac o înclinație naturală sunt considerate ca un bine, în diversele societăți cu regulile care stau la baza lor, nu sunt altceva decât mijloace de a satisface

¹ Scolastica (*scholastica* - școală. lat.).

² Gilson, E., *Filosofia în Evul Mediu*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 488.

înclinația naturală spre bine. „Omul, scria Sfântul Toma, este înclinat natural să trăiască în societate”¹. Societatea, ca întreg, este superioară individului, care nu este decât o parte a acesteia, ea asigură condițiile în care omul poate să-și atingă scopul. Statul ocupă în cadrul societății un loc însemnat pentru că el asigură în cel mai înalt grad desăvârșirea individului uman. „Societatea este o mulțime organizată sub o lege a justiției în consens cu un interes comun”. Indivizii sunt predispuși spre divizare, însă interesul comun îi unește, deci, în afară de ceea ce ține de binele propriu fiecăruia, există o înclinație spre binele comun. Rolul statului este acela de a organiza desăvârșirea umană. El este cel ce asigură ordinea în societate și cu toate că individul uman trebuie să se supună acestei ordini, el are totuși o anumită libertate de a acționa. La fel, statul are o anumită autonomie față de indivizii care îl compun, are o activitate proprie. În conformitate cu schema de gândire pe care a urmat-o filosoful, rezultă că omul trebuie să se raporteze la sine însuși, să intre într-o ordine socială, a cărei desăvârșire se regăsește în stat, și să se supună ordinii divine. Ordinea divină limitează în mod obiectiv întreaga putere eventuală a statului.

Pe de altă parte, statul este limitat de către drept și de către morală, în acest sens el nefiind necesar decât în măsura în care își duce aportul la desăvârșirea naturii umane. „Instituțiile etatice sunt cadrul viu care protejează principiul unității societăților. A afirma că aceste instituții sunt naturale nu semnifică că ele sunt date tuturor faptelor, nici că ele se dezvoltă din ele însele, ci că ele sunt egal deschise rațiunii speculative și celei practice a omului. Statul este un dat al rațiunii ceea ce semnifică faptul că el se impune nouă ca un cadru social și că noi suntem legați de el într-o istorie a omului”.

Statul se dezvoltă într-o strânsă corelație cu desăvârșirea membrilor societății, nu contra lor. În funcție de acest scop, formele de guvernământ, după Toma, în concordanță cu Aristotel, sunt: monarhia, aristocrația, republica, care degenerază în tiranie, oligarhie și democrație.

Noțiunea de bine a ocupat un loc central în filosofia socială tomistă. Aceasta se datorează faptului că ordinea morală este cea care întemeiază, având ca bază individul, ordinea de stat și de drept. Dacă luăm în considerație și faptul că binele este conatural omului și că natura umană se întemeiază pe rațional, rezultă că, prin ideea de bine, omul este mai aproape de Dumnezeu. *Primul caracter* al omului este acela de a fi o ființă rațională, *al doilea* este acela că omul este o ființă socială, *al treilea* constă în faptul că omul, trăind în societate, este capabil să-și atingă propria finalitate, adică aceea de a pune în acord binele individual cu binele comun. Dacă Dumnezeu, afirmă Toma, își este propriul său scop, omul are nevoie de un cadru social pentru a-și atinge perfecțiunea. „Cetatea are ca intenție binele comun, care este mai plăcut și mai divin decât binele individual”. Cetatea nu este un mijloc în sine, ci un scop, pentru că ea este cea care îl apropie pe om mai mult de Dumnezeu.

Binele comun este cel ce întemeiază principiul obligației legale și fundamentul opoziției față de represiune. Dacă o lege este bună, există obligația de a o respecta, iar

¹ D'Aquino, T., *Summa theologiae*, București, Editura Științifică, 1997, p. 229.

dacă ea este injustă, există posibilitatea de rezistență în respectarea sa. Legile juste sunt în conformitate cu binele comun și ele trebuie respectate, pentru că ele sunt în ton cu virtutea morală. Legile sunt respectate sau respinse în măsura în care ele sunt în conformitate sau în opoziție cu principiile rațiunii. „Datoria rezistenței la o lege injustă se înscrie în interiorul principiului respectării puterii legitime”. Legea pozitivă trebuie să se înscrie în principiul legii eterne pentru ca ea să fie justă. Cu privire la legitimitatea puterii, se poate afirma că „legalitatea nu constituie legitimitatea, ci legitimitatea este cea care fundamentează legalitatea”. Această afirmație vine să confirme faptul că legea trebuie să fie în consens cu Binele comun și, ca urmare, cu virtutea.

În legătură cu problema înlăturării de la putere a tiranilor, Toma D'Aquino s-a pronunțat în favoarea non-violenței, dar dacă aceasta nu poate fi realizată prin mijloace legale, atunci este posibilă înlăturarea lui prin violență. Totodată, filosoful medieval considera, că trebuie, în acest caz, de acționat în virtutea binelui comun cu scopul de a nu permite o dezordine în societate ce va aduce pagube mai mari pentru popor decât tirania însăși.

Toma D'Aquino pleda pentru separarea muncii fizice de cea intelectuală, oferind munca fizică păturilor sociale inferioare.

Filosoful arab **Ibn-Khaldun** (1332-1406), în opera sa *Prolegomene în istoria universală*, s-a referit la rolul mediului natural în influențarea societății umane. În opinia lui, esența societății este *acabyya* (spiritul de corp), iar puterea politică este inseparabilă de sociabilitate. Colectivitățile umane sunt rezultatul acțiunii factorilor climatici și ecologici care fac posibilă supraviețuirea și organizarea vieții sociale. În viziunea lui, istoria urmează o evoluție ciclică care presupune cicluri regulate și alternante de ascensiune și decădere ale imperiilor și civilizațiilor. El considera că viața în orașe pervertește pe oameni și duce la creșterea individualismului urmat de o inevitabilă decădere. În schimb, triburile nomade care practică solidaritatea și sunt caracterizate prin vitalitate vor cuceri orașele, iar peste un timp, ciclul se va repeta.

Khaldun menționa că munca reprezintă izvorul tuturor valorilor și bogățiilor, respingând disprețul față de muncă, considerându-l cauza degradării societății. Ibn-Khaldun socotea că munca reprezintă premiza existenței umane. Diviziunea muncii reiese din natura activității umane și este de două tipuri: particulară, ca premiză a activității și generală, ca premiză ce apare în rezultatul dezvoltării societății.

3. Filosofia socială în Epoca Renascentistă

La stabilirea limitelor Epocii Renașterii noi ne confruntăm cu aceleași dificultăți ca la determinarea Evului Mediu. De aceea, tot convențional, se admite că Renașterea a existat în perioada sec. XIV-XVI. Totodată, dincolo de controversele îndelungate în jurul problemei în cauză, există o opinie aproape unanim acceptată conform căreia se consideră că a existat nu numai o Renaștere italiană, ci și franceză, engleză, germană, poloneză, românească etc. Iar în ceea ce privește conținutul și trăsăturile ei esențiale, se admite că în

Renașterea își are începutul Epoca Modernă, la fel ca viața politică și morală, religioasă și filozofică, științifică și artistică.

Renașterea a însemnat revenire la antichitate, la valorile ei, evoluția gândirii filosofice antice, întreruptă în perioada evului mediu, readucerea la viață a moștenirii filosofice din Grecia și Roma Antică. Toate acestea au dat un mare imbold dezvoltării gândirii filosofice, manifestate nu numai prin însușirea acestei moșteniri, dar și prin interpretarea și prelucrarea ei originală. În filosofia renașcentistă noi întâlnim modificări specifice ale aristotelismului și platonicismului, ale stoicismului și epicureismului.

Tradițiile filosofiei antice și medievale au obținut în filosofia renașterii un nou sens, fiind aplicate pentru soluționarea problemelor nou apărute. În societatea medievală teologizată problema filozofică centrală în lupta ei cu tradiția teologică era problema lumii și a lui Dumnezeu, corelația dintre natură și începutul dumnezeiesc. În acest sens, are loc reorientarea în concepțiile filosofice renașcentiste. Dumnezeu este interpretat ca forță creatoare a existenței, el e considerat creatorul lumii și îi redă lumii conținutul său. Dar, în același rând cu el, apare omul, care, în ultimă instanță, depinde de Dumnezeu, Omul, prin esența sa, este reprezentantul plenipotențiar al a lui Dumnezeu pe pământ. O asemenea tratare a omului de către filosofia renașcentistă a pus începutul epocii umanismului. Omul nu devine numai un obiect central al investigațiilor filosofice, dar și veriga centrală în lanțul existenței cosmice în general. El era tratat cu preponderență conform destinației sale lumești. Omul nu numai că se înalță în cadrul tabloului ierarhic al existenței, dar face să explodeze această ierarhie și revine la natură, iar relațiile lui cu natura și Dumnezeu sunt examinate în cadrul noii concepții despre lume, a celei panteiste.

O altă manifestare a Epocii Renașterii a fost reforma religioasă ce a dus la apariția protestantismului, în mod special, în țările anglo-saxone. Astfel, se trezește spiritul critic și conștiința individuală încearcă să fie independentă și în domeniul credinței, adică conștiința individuală încearcă să reafirme autonomia sa, împotriva impunerilor dogmatice tradiționale.

Un alt fapt ce a avut o însemnătate enormă care trebuie să fie luat în calcul pentru a înțelege esența acestei epoci, este schimbarea condițiilor politice în această perioadă. În Evul Mediu a existat fărâmițarea feudală, o mulțime de state mici, organizații politice mărunte ce depindeau mai mult sau mai puțin în mod direct de cele două autorități supreme ale timpului - Papalitatea și Imperiul. Însă, treptat, această stare de lucruri se schimbă și Papalitatea și Imperiul își pierd influența de odinioară. Sistemul feudal, organizat într-o scară ierarhică de puteri, atribuții și privilegii dispare treptat și în locul micilor puteri, constrânse să se sprijine întotdeauna pe o putere mai mare, apar organizații politice mai vaste. În consecință, apar și se formează treptat marile State, marile monarhii cu teritorii strict determinate și independente de hegemonia Papei de la Roma și a Imperiului care devin cu adevărat suverane.

Aceasta ducea la aceea că problemele de ordin social, politic și juridic a fost plasate și în domeniul teoretic, pe baze noi, cercetându-se, în primul rând, care trebuie să

fie în Stat raportul dintre individ și societatea politică, între guvernați și guvernanți, spre deosebire de Evul Mediu, unde raportul se punea între Biserică și Imperiu. Pe de o parte, a apărut tendința de obținere a suveranității Statului, chiar în detrimentul libertății populare, iar pe de altă parte, au apărut tendințe ce conțineau în sine revendicări ale dreptului poporului ce puneau uneori în pericol stabilitatea și siguranța Statului.

Prin ideile sale **Dante Alighieri** (1265-1321), a influențat gânditorii umaniști din secolele următoare. În lucrarea *Despre monarhie*, el pe baza concepției despre independența predestinației pământești a omului a creat un program al monarhiei mondiale unice, ce trebuie să aibă un caracter laic și să nu depindă de biserică. În opinia lui, divizarea certă a beatitudinii pământești de cea proprie vieții de apoi dă naștere ideii de a corecta biserica, ca ea să refuze la pretențiile sale asupra puterii laice, asupra bogățiilor pământești. În această ordine de idei, Dante critică destul de aspru curtea papală și toată ierarhia bisericească. Omul, în viziunea lui Dante, este unica ființă, sortită să aibă două scopuri finale, ce reprezintă două beatitudini, una - realizabilă în viața pământească și care se manifestă prin propria virtute, iar a doua în - viața veșnică, ce constă în contemplarea chipului divin și care poate fi dobândită după moarte prin intermediul voinței divine.

Dante concepea menirea omului prin obținerea perfecțiunii lui în viața pământească. În acest context Dante, deși a subliniat că existența pământească a omului e de scurtă durată, că el depinde de Dumnezeu, el, totodată, nu era de acord cu teza despre nimicnicia omului în această lume, fundamentând opinia conform căreia omul trebuie să tindă spre „eroism și cunoaștere”. Credința în predestinația pământească a omului, în capacitatea lui de a săvârși cu forțele proprii fapte eroice l-a îndemnat pe Dante să glorifice în *Divina comedie*, pentru prima oară demnitatea omului.

Condiția obligatorie a conceptului moral era, în viziunea lui Dante, libertatea acțiunii omului, care este plasată la baza principiului răspunderii morale. Libertatea voinței în conceperea gânditorului nu ne eliberează de răspunderea personală pentru tot ce are loc în lume și nu ne permite să dăm vina pe Dumnezeu sau pe niște cauze neidentificate. Dante a fundamentat posibilitatea înălțării umanului (naturalului) până la divinitate. El a pornit de la cerința de a respecta începutul natural și a merge spre chemarea, spre fapta eroică, pusă la baza închipuirii despre noblețea umană.

Marsilius din Padova (1270-1342), a pornit de la ideea că izvorul puterii politice este poporul și de la el emană guvernul, prin urmare, principele fiind în stat trebuie să guverneze fiind obligat întotdeauna față de popor să păzească legea. El poate fi pedepsit în caz de nerespectare a ei. Cea mai mare cauză de tulburare între oameni este, după el, papalitatea, a cărei dominație, ca putere temporală, este rezultatul unei serii de uzurpații. Marsilius susținea că Papei și clerului nu-i aparțin nici o justificare legală, nici măcar dreptul de a impune prin forță respectarea legii divine, de aceea, pedeapsa împotriva ereticilor poate fi pronunțată numai de tribunalele civile.

În principiu, Marsilius, a schițat teoria contractului social ce a apărut într-o formă incipientă la sofști, dar, mai ales, la Epicur. Marsilius, ca și alți filosofi, admitea că a

existat o perioadă de ființare a societății, anterioară fondării statului unde oameni trăiau fără legi, autoritate și guvern. Unii gânditori susțin că această epocă a fost fericită, iar pentru alții dimpotrivă, nefericită, plină de pericole, neexistând nici o posibilitate de a pune o barieră în calea egoismului și totodată lipsa orice protecție și garanție a libertății. Dar, la un anumit moment, după concepția lui Marsilius, starea naturală s-a terminat și oamenii au convenit să renunțe la ea pentru a se uni în societate. Această trecere a avut loc, după Marsilius, printr-un contract social, în virtutea căruia oamenii s-au obligat a se respecta reciproc și a conviețui în mod pașnic. Semnificația esențială a doctrinei contractului social constă în aceea că ea demonstrează că puterea politică, statul este o emanație a poporului și, în această ordine de idei, revendicările ce erau înaintate începând cu Epoca Renașterii cu privire la dreptul suveran al poporului în stat.

Pico della Mirandola (1463-1494), filosoful italian, care s-a referit, în mod special, la problemele omului și societății. Însă, fiind un reprezentant notoriu al umanismului italian din sec. al XV-lea, Pico a propus o astfel de interpretare a omului, care a deschis o perspectivă a unei conceperii mai profunde a esenței lui sociale. În lucrarea *Despre demnitatea omului*, el a exprimat cu o forță rar întâlnită, puterea creatoare a omului prin vorbe atribuite lui Dumnezeu: „Nu ți-am dat, o, Adame nici o așezare determinată, nici un chip propriu, nici bunuri de potrivă ta, pentru ca să poți dobândi și posedă prin propria ta voință și chibzuință (...). Tu nu ești constrâns de nici o limită cu neputință de trecut, ci după propria ta voință liberă pe care am încredințat-o mâinilor tale, poți să-ți prescrii singur natura ta. Te-am așezat în centrul lumii ca să poți privi cu ușurință în jurul tău și ca să poți înțelege ce se petrece în ea. Nu te-am făcut ceresc, nici pământesc, nici muritor, nici nemuritor, ca să poți deveni ca un liber și suveran artizan, propriul sculptor și poet al formei pe care ai vrea să ți-o dai. Ai putea să decazi în ființe inferioare și brute sau ai putea să te înalți în lumea superioară a celor divine, după singura hotărâre a spiritului tău”¹. Prin urmare, Mirandola a reieșit din faptul că Dumnezeu a plasat omul în centrul cosmosului, făcându-l judecător al înțelepciunii, al măreției și frumuseții lumii create de providență. Pico menționa că omul reprezintă o lume specifică, a patra, de rând cu lumea de sub lună, de sub cer și lumea cerească. El scria că „minunile spiritului uman sunt superioare celor cerești. Pe pământ nu este ceva mai mareț, decât omul, iar în om - nimic mai mareț, decât sufletul și mintea lui”.

Reprezentările lui despre om sunt pătrunse de ideile identității microcosmosului uman cu macrocosmosul natural-divin. În viziunea lui Mirandola, omul este un intermediar dintre tot ce a creat Dumnezeu pe pământ și în cer. Limitele spiritului omenesc sunt determinate de libertatea voinței lui, ceea ce înseamnă capacitatea de a alege diferite căi. Cu toate că omul depinde, în consecință, de „semințele” implantate în om de divinitate, totuși, considera Mirandola, omul poate singur să utilizeze ceea ce i-a

¹ Pico, della Mirandola, *Despre demnitatea umană*. Apud: Vianu, T., Studii de literatură universală și comparată, București, Editura Academiei, 1963, p. 29.

lăsat Dumnezeu. El poate cădea până la cel mai jos nivel, dar este în stare să se înalțe până la nivelul perfect al îngerilor.

Minunile spiritului uman, socotea Mirandola, sunt determinate de libertatea evoluției lui. Cu toate că „semințele și embrioanele” vieții le-a plasat în om Dumnezeu, însă utilizarea lor, opțiunea depinde de om. Anume el poate să se ridice până la perfecțiune.

Marele filosof italian **Niccolo Machiavelli** (1469-1527), a fost primul care a examinat politica în calitate de sferă autonomă a activității umane, în care există „cauze naturale”, „principii utile”, ce permit a „lua în considerație toate posibilitățile”, pentru a „prevedea din timp” mersul evenimentelor și a lua măsuri corespunzătoare. Totodată, Machiavelli concepea politica nu în calitate de ceva dat de cineva pentru eternitate, nu ca un produs al voinței supreme, dar ca ceva ce se schimbă în funcție de circumstanțele activității oamenilor. În același fel, în opinia lui, nu trebuie în mod identic să evaluezi nici o formă a guvernării politice. Monarhia, aristocrația, democrația – fiecare dintre ele sunt bune, potrivite și, în același timp, rele, în funcție de condițiile istorice concrete. În mod similar, recunoașterea personalității puternice a autorității care tinde spre un scop suprem, nu înseamnă subestimarea rolului poporului, care în anumite cazuri poate depăși principii în „virtuți și slavă”, în capacitatea de a păstra sistemul social existent.

Pivotul rațional al doctrinei social-filosofice a lui N. Machiavelli aproape că exclude problema care ține de Dumnezeu. Însă, el înțelegea că fără o anumită religie masele populare nu pot să existe, deoarece în ea își găsesc o anumită alinare sufletească. El remarcă, totodată, că religia catolică s-a abătut de la idealurile proclamate de creștinismul inițial.

Machiavelli considera că cel mai mare stimulent al acțiunilor umane îl constituie interesul, determinat de dorința omului de a-și păstra averea. Totodată, Machiavelli afirma, că după interesele de proprietar urmează grija omului de „cinste” și „onoruri”. În opinia lui, oamenii tind spre îmbogățire, sunt nerecunoscători, fățarnici și înșelători. Grație acestui egoism al naturii umane, în societate trebuie să se instaleze ordinea, să existe puterea statală care ar putea să plaseze oamenii în anumite limite, ce ar diminua tendințele negative ale naturii umane. Machiavelli a fost unul dintre primii gânditori care a pledat în problema originii și esenței statului pentru teoria contractului social, remarcând că statul este creat de oameni și Dumnezeu nu a luat parte la edificarea lui.

Gânditorul italian a împărtășit și concepția „forței”, prin care susținea că e „mai bine să fii curajos, decât precaut”, deoarece „forța” e o femeie și cel care vrea să se împace cu ea trebuie s-o bată și s-o izbească”¹. Spiritul de activitate dirijată de rațiune, voința care tinde spre îndeplinirea unor scopuri mari sunt determinate de Machiavelli ca eroism. Referindu-se la rolul personalității în istorie, filosoful afirma că aceste personalități dau dovadă de eroism, dar măreția lor depinde, în primul rând, de faptul cum înțeleg necesitățile timpului în care trăiesc. În opinia lui, mersul istoriei este determinat de

¹ Макиавелли, Н., *Государь*, Москва, Планета, 1990, с. 43.

interesele umane. De aceea, ideea „forței”, elaborată de N. Machiavelli, a contribuit la deteologizarea istoriei umane.

Opera lui a fost consacrată în principal filosofiei politice. La prima vedere, numele lui Machiavelli a rămas legat de ideea unui divorț radical între politică și morală, a succesului cu orice preț și indiferent de mijloace – șiretenie, duplicitate, perfidie, înșelăciune, corupție, forță sau asasinat -, toate practicile care au existat dintotdeauna și pe care, evident, nu el le-a inventat: El nu a făcut decât să arate că sunt mijloace necesare în viața politică. Numele lui este legat de ideea de putere absolută, ca și cel a lui Jean Bodin, care se pretindea totuși un „anti-Machiavelli”.

Putem să aducem în sprijinul acestei opinii numeroase citate din *Principele*: „Când guvernezi, trebuie dacă e necesar, să accepți și răul; să știi „să stimulezi și să disimulezi”, „să înveți să nu fii bun”, „profeții înarmați au învins, cei dezarmați au fost nimiciți”, „războiul, instituțiile și legile care-l privesc sunt singura preocupare căreia principele ar trebui să-și dedice gândurile și priceperea”, „cei mici nu contează” etc.

În lucrarea *Discurs asupra primei decade a lui Tit Liviu*, el a încercat să scoată la iveală originea și rolul justiției. Machiavelli era convins că primii oameni erau dispersați, dar treptat oamenii au simțit necesitatea de a se uni și apăra punându-i în frunte pe cei mai curajoși și destoinici cu condiția ca ceilalți să li se supună. Totodată, oamenii sau hotărât să facă legi și să dicteze pedepse contra celor ce le-ar încălca și, în așa fel, apare justiția.

În concepția sa despre stat ce este elucidată în opera *Principele*, pot fi deosebite două concepții - prima, ce se referă la însemnătatea legilor în condițiile existenței normale a statului, și a doua, ce se referă la fondarea sau la salvarea statului când existența lui este amenințată, când morala și dreptul cedează locul forței, când politica se separă de morală.

În condiții normale, funcționarea statului se fundează pe morală, pe dominația legii, iar guvernanții trebuie să se bazeze pe popor, care nu cere decât să trăiască sub dominația legilor și să nu fie asuprit. Totodată, filosoful remarca, că poporul ce este capabil să mențină instituțiile statale când trăiește sub lege, devine neputincios atunci când existența statului și legii este amenințată să dispară. În acest caz, pentru salvarea statului este necesar un om de acțiune excepțional, un erou, „Principele” care nu posedă calitățile înțelepciunii ca la antici, nici sfințenia ca la medievali, ci curajul. Principele e omul acțiunii, el trebuie să îmbine în sine îndrăzneala, atacul hotărât cu așteptarea, să fie leu și vulpe în același timp. În vremurile grele, când este vorba de salvarea statului, Principele nu trebuie să se împiedice de nici un considerent de justiție sau injustiție, de omenie sau cruzime, de rușine sau glorie. Principele, în acest caz, trebuie să țină cont numai de a asigura salvarea ordinii publice și a libertății. De aici reiese că Principele trebuie să se conducă după maxima: „Scopul scuză mijloacele”, care a obținut denumirea de machiavelism politic. Dar trebuie să remarcăm, că lipsa de scrupule nu este o concepție a lui Machiavelli, dar, mai degrabă, o rețetă pentru a ieși din situație în condiții excepționale. El nu spune că guvernanții trebuie să facă rău, să mintă, să oprime etc., ci că, în raționamentele și actele lor, ei nu trebuie să țină cont de considerații morale.

Altfel spus, morala și politica sunt două domenii distincte. Politica este moralmente neutră: dacă pentru a se menține un stat trebuie să se recurgă la crime, acestea trebuie comise; dacă nu este nevoie de acestea, ele nu trebuie comise.

Machiavelli a fost, prin urmare, ambiguu, de o complexitate extraordinară: cinic și totodată idealist. Există totuși la el o constantă: ceea ce-l interesează este puterea, nu legitimitatea ei. El a fost străin de problemele de drept, pe motiv că pe el nu-l interesa decât fenomenul puterii sociale.

Filosoful francez **Jean Bodin** (1530-1596), a fost fondatorul științei politice și al filosofiei istoriei. În lucrarea *Despre stat*, el a determinat statul ca o totalitate de familii și a sesizat între ele (stat și familie) o deosebire esențială, care constă în faptul suveranității statului. Bodin concepea suveranitatea ca putere absolută și permanentă asupra cetățenilor și supușilor care nu este legată de nici un fel de limite, legi sau condiții. Indiciul principal al suveranității era considerată puterea de a emite legi, puterea războiului și păcii, dreptul judecării în ultima instanță etc.

În opinia lui J. Bodin, cea mai bună formă de stat este monarhia, pe motiv că aici suveranitatea se realizează cel mai deplin. Bodin a făcut o deosebire dintre monarhie de tiranie, care este constituită în baza cuceririi puterii în mod violent. Din această cauză el considera legitimă lupta împotriva tiranului justificând uciderea lui. Totodată, Bodin avea o atitudine negativă și față de forma aristocratică de guvernare statală, fiindcă ea este predispusă conflictelor și nu poate să se isprăvească cu războaiele populare. Concomitent, Bodin critica destul de dur democrația, considerând că poporul nu este în stare să conceapă deciziile raționale ale organelor statale. Filosoful renescentist deosebea suveranitatea de administrare, considerând că administrarea poate fi „mixtă”, în ea poate să ea parte adunarea populară. Determinând statul în calitatea lui de administrare a treburilor societății, Bodin a introdus în această determinare principiul dreptului. Anume prin aceasta se deosebește statul de o gașcă de hoți. Baza statului o constituie echitatea, iar scopul statului și societății – tendința spre bunurile spirituale și morale.

Totodată, Bodin afirma că suveranitatea statală nu posedă limite numai în sfera activității puterii de stat. Ea este limitată de legile divine și naturale, de proprietatea privată. Astfel, Bodin atribuia proprietatea, relațiile de familie, unele drepturi personale, dreptului divin și dreptului natural. Bodin considera monarhia regală un astfel de stat unde supușii, folosindu-se de libertatea personală și proprietate, supunându-se legilor monarhului, iar monarhul - legilor divine și naturale. Prin urmare, suveranitatea deținătorului puterii statale este limitată de normativele economice, sociale, religioase și morale.

J. Bodin a fost autorul lucrării *Șase cărți despre Republică*, în care a pus bazele teoriei laice a dreptului natural. În centrul doctrinei sale Bodin a plasat conceptul de suveranitate, al cărui clarificare anticipează, în principiu, dreptul constituțional de mai târziu. Bodin a definit republica - „o guvernare bazată pe legile naturii” și pe acest fundal, a făcut din puterea legislativă esența statului, deoarece, în opinia lui, „unde nu e putere legislativă, acolo nu e republică”. În doctrina sa despre suveranitate el a definit

suveranitatea ca „putere absolută și perpetuă” a unei republici ce constă în „a da și a casa legi”. Suveranul este, în viziunea filosofului, supus numai dreptului natural ce este alcătuit din legi eterne date de Dumnezeu, de aceea suveranul răspunde numai în fața lui Dumnezeu. Această idee submină într-un fel autoritatea bisericească. Totodată, nelimitarea puterilor suveranului implică excluderea oricărei protecții împotriva violării legii. Jean Bodin a vorbit numai despre dreptul la proprietate care nu trebuie violat, dar această teză a luat forma unei cerințe morale adresată suveranului.

J. Bodin a fost unul dintre primii care a atribuit istoriei semnificații filosofice. El și-a pus scopul de a introduce în diversitatea evenimentelor istorice lumina rațiunii, a scoate la iveală legile dezvoltării istorice ale omenirii și de a le separa pe ele din complexul de legi ale lumii, omenirea fiind o părțică din această lume. Lumea este concepută de Bodin nu în mod material, ci ca o creație a lui Dumnezeu, iar omul în calitatea sa de ființă rațională se conduce de principiile morale și religioase și este înaripat de căutarea dreptului și echității eterne. Istoria era împărțită de către J. Bodin în trei zone: divină (bisericească), naturală și umană.

Bodin a fost primul, și cel mai convins adept al ideii progresului social, pronunțându-se împotriva ideii ciclicității în istorie, împotriva recunoașterii „veacului de aur” în trecut. El a scris și despre revoluțiile din societate, care depind de cauze imprevizibile, de libertate, care nu poate fi supusă unui calcul și care nu poate să se supună unui calcul. Bodin considera că societatea trebuie să înlăture din timp revoluțiile prin diverse măsuri politice.

J. Bodin a fost unul dintre primii cugetători care a studiat influența naturii asupra istoriei omenirii. El a remarcat marea diversitate a oamenilor, comunităților lor, condițiilor fizice, climei care joacă un rol considerabil în această diversitate. El a împărțit globul pământesc în mai multe zone și a obținut trei categorii de popoare: sudice, nordice și meridionale. Popoarele de la nord sunt superioare prin forța lor fizică, cele de la sud - prin forță și finețea minții, cele meridionale - sunt superiori celor de la sud prin forța corpului, dar sunt inferiori la viclenie, pe cei de la nord îi depășesc prin luciditatea minții, însă cedează la capitolul forță. De aceea, oamenii care fac parte din zona meridională sunt mai capabili de a conduce statul și mai înclinați spre echitate. J. Bodin considera că acești oameni preferă să acționeze prin intermediul rațiunii. Legile și procedura judiciară au apărut pentru prima dată anume la popoarele din zona meridională. Printre popoarele din zona sudică au apărut și sau răspândit în lume aproape toate religiile. Însă, el conchide, că popoarele de la sud, sunt mai predispuse să se supună administrării de către religie, decât violenței și rațiunii.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. În ce constă esența Patristicii și a tendințelor ei cu privire la interpretarea fenomenelor sociale?
2. Care sunt trăsăturile caracteristice ale concepției tomiste cu privire la originea și esența societății și statului?
3. Scoateți la iveală izvoarele filosofice ale umanismului renașcentist.
4. Poate fi considerat N. Machiavelli, părintele spiritual al totalitarismului care a dominat lumea în sec. al XX-lea?

Tema nr. III. *FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN SECOLUL XVII-XVIII*

Planul:

1. Preliminarii.
2. Filosofia socială în operele filosofilor olandezi din sec. al XVII-lea.
3. Concepțiile filosofiei sociale în operele filosofilor englezi din sec. XVII-XVIII.
4. Problemele filosofiei sociale abordate în operele iluminiștilor sec. al XVIII-lea.

1. Preliminarii

Cu sec. al XVII-lea începe o nouă perioadă în dezvoltarea filosofiei, denumită filosofie modernă. Procesul de descompunere a societății feudale ce a luat naștere în Epoca Renașterii s-a extins și aprofundat în sec. al XVII-lea. La sfâr. sec. al XVI-lea – încep. sec. al XVII-lea are loc revoluția burgheză din Olanda, ce a jucat un mare rol în dezvoltarea relațiilor capitaliste în țările protestante. De la mijlocul sec. al XVII-lea (1640–1688) revoluția burgheză s-a desfășurat în Anglia, cea mai dezvoltată țară industrială din Europa. Aceste revoluții burgheze timpurii au fost pregătite de dezvoltarea producției manufacturale, care a luat locul muncii meșteșugărești. Trecerea la manufactură a impulsionat creșterea rapidă a productivității muncii.

Dezvoltarea noii societăți burgheze a generat transformări nu numai în economie, dar și în politică și în relațiile sociale, în conștiința oamenilor. Un factor destul de important al schimbării conștiinței sociale a devenit știința, mai ales, științele experimentale matematice, care în sec. al XVII-lea erau în stadiul de constituire.

2. Filosofia socială în operele filosofilor olandezi

Gânditorul olandez **Hugo Grotius** (1583-1645), și-a întemeiat concepția sa socială și politică pe principiile dreptului natural. Principalele sale idei sunt cuprinse în lucrarea *Despre dreptul războiului și al păcii* (1625). În susținerea acestor idei, Grotius a fost puternic influențat de noua orientare de gândire produsă de Renaștere, convins fiind că dezbinările teologice nu pot duce la principii unitare care să întemeieze activitatea politico-juridică. Singurele care pot asigura această unitate, sunt principiile dreptului natural.

Grotius, ca și Aristotel, afirma că omul este un animal social. El posedă un instinct social care îl face să trăiască împreună cu ceilalți oameni. Acest instinct are la bază incapacitatea omului de a trăi în afara comunității cu ceilalți. În afara societății, omul este

incapabil să-și procure cele necesare pentru viață. Din nevoia de a trăi în societate, izvorăște dreptul natural, „grija de a păstra societatea care se potrivește înțelegerii umane, este și obârșia dreptului, în adevăratul înțeles al cuvântului”¹.

Acțiunile la care se referă dreptul natural, sunt obligatorii sau neîngăduite prin ele însele, fiind înțelese ca fiind oprite sau povățuite de Dumnezeu. „Prin această însușire, dreptul natural se deosebește nu numai de dreptul uman, dar și de dreptul divin voluntar, ce nu prescrie și nu interzice acțiunile, care prin ele însele și prin natura lor proprie sunt neapărat obligatorii sau nepermise, ci prin aceea că oprindu-le, le face neîngăduite, prescriindu-le, ele instituie obligativitatea”².

Instinctul de sociabilitate care întemeiază întreaga organizare socială și juridică, care este transpus, la nivelul dreptului pozitiv, în obligația respectării convențiilor. Libertatea umană, în temeiul voinței umane, își găsește fundamentarea în dreptul subiectiv care aparține persoanei.

Această stare nu a durat prea mult, pentru că a fost curmată de apariția diferitelor meșteșuguri. Primele îndeletniciri au fost agricultura și păstoritul, odată cu ele apărând și o oarecare împărțire a bunurilor. „Felurimea îndeletnicirilor a dat naștere la pizmă și chiar la omoruri”³. Odată cu împărțirea bunurilor, și-a făcut loc violența.

Trecerea în proprietate a lucrurilor, „nu s-a făcut doar printr-un anumit act al tuturor neamurilor ... ci printr-o convenție expresă, de pildă prin împărțeală, sau tacită ca, bunăoară, prin ocupație”⁴. Împărțirea pământurilor a dat naștere unui nou fel de drept, au apărut „legiuirile”.

„Aceste opinii ale lui Grotius, susținea juristul român Vladimir Hanga, privind existența unei proprietăți obștești inițiale și a descompunerii acesteia, în temeiul apariției unor noi îndeletniciri, dovedește o concepție realistă, după cum tot realistă apare și ideea autorului privind disoluția morală ce a urmat procesului de împărțire a bunurilor”⁵.

În strânsă legătură cu dreptul de proprietate, H. Grotius a pus și problema persoanelor: căsătoriile, dreptul părinților asupra copiilor, colectivitățile ca persoane morale.

Originea statului era explicată de Grotius prin teoria contractului social. Oamenii, când s-au constituit într-o societate civilă, n-au făcut-o ca urmare a unei porunci a lui Dumnezeu, ci din propriul lor îndemn, ca urmare a experienței familiilor izolate, neputincioase în fața violenței. Aceeași obârșie o are și puterea civilă (statul), ca fiind, în opinia lui Grotius, o instituție pur omenească. Statul care a luat naștere în rezultatul unui contract voluntar este o societate perfectă, alcătuită din oameni liberi „întruniți spre a se bucura de ocrotirea dreptului și spre folosul lor obștesc”⁶.

¹ Grotius, H., *Despre dreptul războiului și al păcii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 84.

² *Idem*.

³ *Ibidem*, p. 236.

⁴ *Ibidem*, p. 237.

⁵ Hanga, V., *Studiu introductiv la vol. H. Grotius, Dreptul războiului și al păcii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 34.

⁶ Grotius H., *op. cit.*, p. 113.

Teoria contractului social a avut consecințe dintre cele mai importante, deoarece ea a făcut trecerea de la concepțiile teocratice medievale, care considerau că statul este o creație divină la teoriile, specifice modernității, care considerau că statul a apărut prin voința umană. Pe lângă contractul de liberă asociere de la început, oamenii mai încheie un al doilea contract, și anume un contract de supunere.

Statul poate să interzică dreptul oricui de a se împotrivi, în vederea asigurării liniștii și ordinii publice, pentru că altfel nu și-ar atinge scopul propus. Dacă fiecare s-ar putea împotrivi, nu s-ar mai putea discuta despre stat, ci despre o gloată lipsită de unitate. Acest lucru explică de ce în toate țările există legi și pedepse pentru a apăra puterea statului. Această putere supremă formează suveranitatea statului, fără de care statul nu poate exista.

Încă o problemă pe care H. Grotius a încercat să o soluționeze, era răspunsul la întrebarea: Cui îi aparține suveranitatea? Conform opiniei sale, subiectul puterii suverane este statul, el fiind o reuniune desăvârșită. Subiectul, într-un sens strict, este persoana, una sau mai multe, potrivit obiceiului.

H. Grotius nu era de acord cu cei care susțineau teoria suveranității poporului, conform căreia acesta are posibilitatea să pedepsească pe regi ori de câte ori utilizează în mod abuziv autoritatea lor. „Nu-i nici un om înțelept care să nu-și dea seama cât rău a pricinuit și cât ar mai putea pricinui chiar și în prezent această părere, dacă ar prinde rădăcini în mințile oamenilor. Noi - afirmă Grotius - o înlăturăm ...”¹. Acest lucru se justifică prin faptul că puterea regilor are la bază un act de voință al oamenilor, prin care au cedat în întregime unei anumite persoane dreptul de a-i cârmui fără să-și rețină nici o parte din acest drept. Neajunsuri există, pentru că nici o formă de guvernare nu este perfectă și nu este lipsită de anumite riscuri. În ceea ce privește suveranitatea poporului, Grotius oscila, pentru că, în altă parte a operei sale, el remarcă: „Suveranitatea rezidă în persoana regelui ca într-un cârmuitor al acestuia; ea rămâne întotdeauna în popor întocmai ca într-un întreg din care face parte și cârmuitorul lui”². Și mai categorică, în acest sens, a fost și afirmația sa conform căreia „conducerea exercitată de un rege nu este, într-o mai mică măsură, pentru acest fapt, conducerea poporului”³.

În concepția lui H. Grotius suveranitatea poporului, pe de altă parte, trebuie să fie limitată. Astfel, el afirma că un rege, chiar detronat, are dreptul de a domni, pentru că părțile sunt ținute să respecte contractul convenit. Conform concepției lui Grotius, oamenii cedează dreptul de a dispune de ei înșiși o dată pentru totdeauna. Cu toate că este investit cu putere absolută, cel ce conduce un popor, trebuie să aibă în vedere binele celor guvernați. De aceea, supunerea față de stăpânire este o îndatorire a fiecăruia. Grotius se folosește de ceea ce afirma apostolul Pavel cu privire la îndatoririle supușilor: „pentru acela, cine se împotrivește stăpânirii se împotrivește rânduielii lui Dumnezeu, iar împotrivorii vor lua osândă asupra lor”.

¹ *Ibidem*, p. 349.

² *Ibidem*, p. 437.

³ *Ibidem*, p. 195.

Poporul trebuie să suporte și anumite nedreptăți, pentru că binele pe care îl asigură puterea suverană întrece cu mult orice faptă rea. Ea asigură liniștea publică, care presupune și liniștea fiecăruia în parte. Pentru cârmuitori este valabil ceea ce se afirmă și despre lege, care după spusele lui Cato, „nu poate mulțumi îndeajuns pe toată lumea, se urmărește scopul ca legea să fie în folosul majorității și a statului”.

Cu scopul de a susține și mai bine ideea subordonării nemijlocite față de putere, Grotius se folosește de cuvintele lui Pericle: „Eu socotesc că o cetate aduce mai multe foloase fiecărui cetățean în parte dacă ea în întregul ei prosperă, decât dacă fiecare individ în parte o duce bine, dar acum cetatea este în nesiguranță. Într-adevăr, un om care se simte mulțumit numai în ceea ce-l privește pe el, dacă patria este distrusă se prăbușește și el odată cu ea, dar dacă o duce greu într-o cetate fericită, se salvează cu mult mai ușor. O cetate este în stare să suporte nenorocirile particulare ale oricărui cetățean, dar fiecare cetățean nu poate să le suporte pe ale ei”.

Există însă și situații când poporul trebuie să se împotrivescă regelui, și anume atunci când „el se înfățișează vădit ca un vrăjmaș al întregului popor, punând la cale pieirea lui”¹. Un rege care este vrăjmaș al poporului său, înseamnă că renunță la putere. Dar trebuie de reținut că împotrivirea față de rege este o excepție, în concepția lui Grotius.

Concepțiile lui H. Grotius despre puterea suverană au fost aspru criticate de J.J. Rousseau, care considera că acesta, prin ideile sale, apăra interesele regelui în detrimentul adevăratei puteri, aceea a poporului. „Dacă Grotius ar fi pornit de la principiile pe care le socotea o excepție și le-ar fi transformat în regulă, sistemul său ar fi devenit coerent și consecvent. Condițiile istorice concrete în care a trăit Grotius, mult diferite de acelea ale lui Rousseau, nu i-au îngăduit să scrie astfel”².

În operele sale, el a abordat problema relațiilor dintre statele suverane. Întrebarea de la care pornește și căreia a trebuit să-i dea răspuns, a fost aceea referitoare la faptul dacă războiul este drept sau nu. Relațiile dintre state se statornicesc în funcție de concepția despre război și pace.

Filosofia lui **Baruch Spinoza** (1632-1677), a creat o altă imagine asupra lumii, total diferită de cea pe care o trăim noi acum, când omul și societatea au ales producerea, și nu activitatea în sine, în sensul moral al cuvântului. Dar, niciodată nu este prea târziu. În *Tratatul teologico-politic*, Spinoza a explicat faptul că libertatea ține de cunoaștere, de rațiune, și nu de voință. Era vorba despre libertate prin cunoașterea cauzelor.

Încununarea sistemului lui Spinoza o constituie etica sa, centrată pe noțiunea de libertate. Libertatea constă în înțelegerea necesității: înțelegând cu ajutorul rațiunii înlănțuirea necesară a lucrurilor, omul își mărește puterea atât asupra naturii exterioare, cât și asupra propriilor sale afecte (pasiuni), de a căror dominație se eliberează. În opinia lui Spinoza, suprema fericire hărăzită omului este rezultatul ridicării lui pe cea mai înaltă

¹ *Ibidem*, p. 209.

² Hanga, V., *op. cit.*, p. 63.

treaptă a libertății (a înțelegerii), care îi dă sentimentul comuniunii cu natura și cu eternitatea, denumit de el „iubirea intelectuală a lui Dumnezeu”. Spinoza a aderat la teoria contractului social, urmându-l pe Hobbes, dar s-a pronunțat, spre deosebire de acesta, pentru o formă democratică de guvernare.

În ceea ce privește gândirea socială a lui B. Spinoza, este necesar să realizăm o privire globală asupra operei sale, pentru că nu putem înțelege în mod separat *Tratatul teologico-politic*, deoarece susținerile de aici fac corp comun cu problematica tratată în *Etica*.

Astfel, dacă în *Etica*, este vorba despre individul uman care prin cunoaștere ajunge la iubirea intelectuală de Dumnezeu, în *Tratatul teologico-politic*, se încearcă a se descoperi modalitățile în care omul poate realiza libertatea - relație cu ceilalți, atunci când trăiește în societate. Dacă *Etica* poate fi considerată ca reprezentând ideea teoretică, *Tratatul teologico-politic*, reflectă ideea practică. În primul caz, lipsește voința, cunoașterea prin ea însăși fiind capabilă să ridice omul în lumea celor veșnice, pentru că omul se descoperă pe sine ca suflet veșnic, în cel de-al doilea caz, este implicată voința care face posibilă conviețuirea în societate. În *Etica* se realizează o libertate fără limite, în contemplație, în *Tratat*, libertatea este limitată de puterea supremă în stat căreia trebuie ca oamenii să i se supună necondiționat. În conformitate cu această concepție, „urmează că puterea supremă nu este îngrădită de nici o lege, ci toți trebuie să i se supună în toate, căci toți au trebuit să se lege; fie în mod tacit, fie pe față, să facă așa, atunci când au trecut asupra societății toată puterea lor de a se apăra, adică tot dreptul lor”¹. În primul caz, este vorba despre adevăr și despre ființa lui Dumnezeu, în al doilea caz, despre normativitate, cea care implică pe trebuie să fie. „În această ontologie naturalistă, dreptul natural nu are nici o instanță de legitimare decât perseverența ființei în ființa sa; el nu răspunde la nici un normativism, la nici o axiologie, la nici o teleologie. Străin de rațiune, el semnifică afectivitatea ființei”².

Totodată, B. Spinoza definea scopul societății civile ca fiind pacea și securitatea. Întrebarea pe care el și-o punea în permanență a fost: „Cum să stăpânești mulțimea?”, examinând modalitatea în care această problemă poate fi rezolvată de fiecare din cele trei regimuri politice: monarhie, aristocrație și democrație. Democrația este definită de el ca „cel mai bun” regim, deoarece el este „cel mai natural” și „cel mai rațional”. Însă, problema rămâne: în ce măsură mulțimea își poate governa propriile pasiuni?

3. Concepțiile filosofiei sociale în operele filosofilor englezi din sec. XVII-XVIII

În sec. al XVII-lea Anglia era cea mai dinamică țară din punctul de vedere al dezvoltării economice și al conflictelor sociale, condiții care au influențat în mod direct filosofia engleză din această perioadă. Caracteristicile de bază ale acestei filosofii au fost

¹ Spinoza, B., *Tratatul teologico-politic*, București, Editura Științifică, 1960, p. 242.

² *Ibidem*, p. 236.

elucidate destul de cert de J. Hersch: „Două sunt caracteristicile gânditorilor englezi: 1) la nivelul cunoașterii, pentru ei este fundamentată experiența sensibilă; 2) la nivelul eticii, ei sunt preocupați mai cu seamă de modul de care oamenii își organizează viața lor comună în societate și stat¹.

Concepțiile sociale ale lui **Thomas Hobbes** (1588-1679), stau sub aceleași principii ca și ideile sale despre existență în general. Viața etică și socială este fundată pe spiritul de conservare al ființei umane. „În etică și în politică noi avem de-a face cu propria noastră viață; estimările și ordonanțele sale depind de voința noastră. Iată pentru ce etica și politica pot fi, după Hobbes, științe constructive ca și geometria sau mecanica. Toate legile morale și politice presupun ca efect un contract voluntar între oameni care are ca scop să producă (instituie) o viață socială posibilă în condiții sigure”. În funcție de acest contract, se pot deduce diferitele reguli morale și politice.

Regulile unui astfel de contract sunt bazate pe utilitate și pe conservarea ființei umane. Dreapta rațiune este suficientă pentru a găsi legea justă, echitabilă, fără a recurge la un instinct universal sau la un consimțământ generai. La Th. Hobbes, rațiunea utilitară este suficientă pentru a da un fundament dreptului și nu rațiunea redusă la elementele sale de universalitate ca la teoreticienii dreptului natural. Împotriva celor care, după Aristotel, susțin că omul este în sine o ființă socială și că datorită acestei înclinații umane au apărut societățile și organizările sociale, Hobbes afirmă că omul nu este sociabil de la natură: *homo ad societatem non natura, sed disciplina aptus factus est* (omul este în mod natural egoist, caută numai binele său propriu, este insensibil față de acel al altora). Dacă omul ar fi privit ca guvernat numai de natura sa, ar trebui să se recunoască drept inevitabil un război permanent între fiecare individ și semenii săi, pentru că fiecare caută să aibă un folos în dauna celorlalți *homo homini lupus* (omul este lup pentru om). Condiția omului, așa cum era ea în starea de natură înainte de a intra în viața socială, este un *bellum omnium contra omnes*² (războiul tuturor împotriva tuturor).

Ceea ce face posibilă relația interumană și instituirea societății este o predispoziție pur umană, care îl face pe om să se diferențieze de lumea animală, și anume dorința. Acesta însă nu rămâne la simpla dorință, ci o susține prin intermediul limbajului. Aceste două aptitudini, dorința și limbajul, stau la baza relațiilor interumane și fac posibilă instituirea societății civile. Ceea ce caracterizează ființa umană în starea sa presocială este o dublă îngrijorare: pe de o parte, îngrijorarea că natura nu-i asigură tot ceea ce este necesar pentru a-și conserva propria existență, iar pe de altă parte, îngrijorarea față de intenția pe care o poate avea cealaltă persoană. Existența celui alt introduce un factor de incertitudine care dublează îngrijorarea pe care o are omul în starea sa solitară. Apariția celui alt transformă îngrijorarea în frică. Relațiile interumane sunt astfel minate din

¹ Hersch, J., *op. cit.*, p. 159.

² Giorgio, del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică*. Introducere de Mircea Djuvara. Traducere de J. Constantin Drăgan, București, Editura Europa Nova, 1995, p. 85.

interior de neîncredere, rivalitate și căutarea mutuală a superiorității. Ceea ce Th. Hobbes numea starea de război nu este nimic altceva decât această condiție unde oamenii, împărțiți în interior între frica de moarte și căutarea gloriei, cad inevitabil în relații de animozitate. Dar aceasta este și starea care trezește în fiecare conștiința necesității instituirii unei puteri politice care, ținându-i pe toți la respect, va putea să stabilească principiile unei păci și a unei concordii civile.

În opera sa *Leviathan*, Th. Hobbes a susținut ideea că statul este întemeiat printr-un act voluntar, prin care fiecare om se angajează față de fiecare altul de a investi un terț (viitorul suveran) cu dreptul de a-l governa. „O convenție a fiecăruia cu fiecare s-a făcut ca și cum fiecare i-ar spune fiecăruia: autorizez acest om sau această adunare și-i abandonez dreptul meu de a mă governa eu însumi, cu condiția ca și tu să-i abandonezi dreptul tău și ca tu să-i autorizezi toate acțiunile sale în aceeași manieră. Odată făcută aceasta, multitudinea astfel unită într-o singură persoană este numită Republică, în latină Civitus”¹.

Având ca bază contractul, statul apare, în concepția filosofului englez, ca fiind ideea apărării fericirii omului. Prin intermediul statului se exprimă în cel mai înalt grad necesitatea păcii sociale. Statul este antipodul stării naturale pentru că prin el se aduce liniștea ființei umane. Pentru a întemeia statul, Th. Hobbes susținea o filosofie a puterii. Contractul, despre care am vorbit anterior, nu limitează statul în exercițiul puterii suverane, ci o justifică pe aceasta.

Statul devine astfel o persoană transcendentă, deosebită de persoanele care o compun. Chiar denumirea lucrării sale *Leviathan* (monstru format din indivizi lipiți pe carapacea sa și care ține în mâinile sale crosa și sabia), a pus în evidență puterea suverană a statului care transcende voința particularilor care îl compun. Suveranitatea sa este absolută, indivizibilă și inviolabilă. Titularul acestei puteri este injustifiabil în sensul că fiecare se supune voinței celui care posedă puterea suverană în stat dar el nu poate să folosească contra lui propria sa forță. Titularul suveranității nu este supus exigențelor legii. Th. Hobbes susținea că monarhia absolută este regimul care poate să asigure în cel mai înalt grad pacea socială.

Marele filosof **John Locke** (1632-1704), a susținut că libertatea și egalitatea fac parte din natura umană. Cu alte cuvinte, natura umană consistă în libertate. Relațiile dintre oameni în starea de natură sunt relații de forță, dar dreptul nu este un drept al relațiilor de forță, ci al relațiilor dintre o ființă liberă cu o altă ființă liberă care se realizează în egalitate. Aceste relații se constituie în mod natural înaintea oricărei convenții care să ducă la constituirea societății civile. Cu alte cuvinte, a existat o societate naturală înaintea oricărei societăți civile. Într-un fel, Locke merge în continuarea ideii aristotelice, aceea a omului ca ființă socială. Dacă omul nu ar avea în sine chemarea spre asocierea cu ceilalți oameni, ca dar natural, societatea civilă nu s-ar fi constituit.

¹ Hobbes, T., *Leviathan sau material, forma și puterea unui stat ecleziast civil*, în: Bacon, Morus, Locke, București, Editura de Stat pentru Literatură Științifică și Didactică, colecția „Texte filosofice”, 1958, p. 177.

Ca urmare a acestui fapt, a existat un drept natural, anterior dreptului civil. „Oamenii nu au în mod natural dreptul la tot, cum afirma Hobbes. Ei au numai dreptul descoperirii și dreptul de a-și apăra libertatea lor”. Acest drept de a fi liber constituie fericirea omului și el se concretizează în posibilitatea sa de a-și aliena personalitatea sa în posesia de bunuri. Dreptul natural de a fi liber este legat de dreptul de proprietate.

Jh. Locke se deosebește de Th. Hobbes care susținea că problema centrală în societate este puterea. Pentru Locke problema esențială nu mai este guvernământul, ci instituirea unei civilizații bazate pe reguli, pe el îl interesa administrația, legiferarea care să ducă la o bună organizare în care de prim ordin să fie preocuparea pentru limitarea oricărui abuz. Este necesar un guvernământ al proprietarilor cărora trebuie să li se lase toată libertatea pentru a realiza prosperitatea lor și a societății în care trăiesc. În *Scrisoare despre toleranță*, Jh. Locke s-a ridicat împotriva autorității arbitrară, omnipotentă a suveranului, considerând-o ca inacceptabilă. Conform filosofului englez, totul trebuie să fie întemeiat pe reglementări fundamentate rațional, liber-consimțite. Aceste reglementări trebuie întemeiate pe toleranță, care să elimine excesele, indiferent din ce parte ar veni. „În chestiunea libertății de conștiință, care de câțiva ani a fost așa de mult disputată printre noi, lucrul care a încurcat cel mai rău chestiunea, a înfierbântat disputa și a mărit animozitatea a fost, gândesc eu, faptul că ambele părți și-au exagerat, cu același zel și la fel de greșit, pretențiile, una dintre părți predicând absoluta putere, iar cealaltă cerând o libertate universală în chestiunile de conștiință, fără a stabili care sunt lucrurile cu îndreptățire la libertate, și fără a arăta care sunt granițele impunerii și ale supunerii”¹.

La Jh. Locke necesitatea existenței legilor este legată de însăși existența societății, de supraviețuirea unei anumite comunități. „Dacă nu va fi dirijată de anumite legi, iar membrii săi nu vor accepta să respecte o anumită ordine, nici o societate - oricât de liberă ar fi sau oricât de lipsită de importanță ar fi ocazia pentru care a fost constituită ... - nu va putea să subziste sau să se mențină unită, ci se va destrăma și sfârâma în bucăți”².

În viziunea lui Jh. Locke, tranziția de la starea de natură la societatea civilă a fost posibilă pentru că starea de natură are unele caracteristici care o apropie de societatea civilă și face posibilă această tranziție. Astfel, statul natural este un stat rațional, natural și prelegal. Statul natural este rațional pentru că prin rațiune își reglează viața în limite suportabile, astfel că aici domină libertatea și egalitatea. Este natural pentru că oamenii posedă câteva drepturi în conformitate cu rațiunea, ca lege naturală. Pe lângă libertate și egalitate, dreptul la proprietate și dreptul patern ocupă un loc de prim rang.

Jh. Locke a susținut că trecerea la societatea civilă a avut loc în urma unui consens general prin care oamenii au dorit un maximum de securitate și libertate. Trecerea de la Statul natural la Statul civil s-a făcut în baza unui contract. Principiul oricărei asocieri nu

¹ Locke, J., *Eseu despre toleranță*, în: Fundamentele gândirii politicii moderne, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 65.

² *Idem*.

poate fi decât consimțământul comun. După el, obiectul contractului este garanția drepturilor naturale, nu suprimarea lor în favoarea suveranului, așa cum a susținut Hobbes. Unicul drept pe care asociații îl pun la dispoziția societății civile este acela de a pedepsi și de a face dreptate. În opinia lui, această putere este esențialmente judiciară.

Din cauza că oamenii nu posedau un organ, care le-ar fi oferit posibilitatea să rezolve controversele dintre ei, a pedepsi pe cei vinovați în cazul dacă ei încalcă legile naturale, cu acest scop oamenii au creat statul, care avea la bază consimțământul poporului. Statul, în viziunea lui Locke, reprezintă o totalitate de oameni, care se deosebește de alte comunități (familie, entități gospodărești etc.) prin aceea că întruchipează puterea politică, dreptul de a emite legi și de a aplica sancțiuni și forța comunității pentru a realiza legile și a apăra societatea.

Oamenii au delegat o parte din drepturile și prerogativele lor statului, însă dreptul la viață, libertate, egalitate și a posesiunii de avere, ei nu au cedat-o nimănui. Scopul comunității politice constă nu în faptul de a concentra în mâinile sale toate drepturile, dar în faptul de a asigura, proteja drepturile oamenilor la viață, libertate și proprietate.

Puterea politică nu poate fi absolută, ea trebuie să aibă limite. Oamenii au renunțat la starea lor naturală și au constituit societatea civilă pentru a obține un maximum de protecție. Contractul care stă la baza acestei înțelegeri poate fi denunțat dacă cei care dețin puterea nu se achită de obligația asumată. Scopul oricărei puteri politice trebuie să fie conservarea vieții, libertății, bunurilor, într-un singur cuvânt, proprietăților de orice fel ar fi. Dacă acest scop nu este respectat, guvernul va intra în conflict cu societatea civilă și se va reveni la starea naturală pe care contractul tocmai vroia să o depășească. Ca în orice contract, dacă una din părți îl violează, nu mai poate să o lege pe cealaltă.

O mare realizare a lui Jh. Locke a fost promovarea ideii despre separația puterilor în stat în putere legislativă, executivă și federativă. Structura guvernării, susținea el, trebuie să includă în sine un complex de „frâne” și „contragreutăți” oficiale fixate în actele normative.

Jh. Locke a combătut absolutismul și tirania, a apărut libertatea și dreptul și vedea în puterea legislativă forța supremă în stat. Acesteia trebuie să i se supună puterea executivă și cea federativă, care are menirea să apere comunitatea împotriva primejdiilor din afară. Dacă guvernul, reprezentanții și monarhul își depășesc mandatul, atunci poporul trebuie să intervină și să-și exercite singur suveranitatea. Cine încalcă legea și știrbește din drepturile poporului, se pune în stare de război cu acesta, și revoluția e în acest caz o armă de apărare, nu un rău necesar.

Gânditorul englez a întemeiat liberalismul clasic, care se axa pe ideea că ființele umane sunt egale de la natură și, ca atare, nu pot fi supuse vreunei autorități fără consimțământul lor, din simplul motiv că oamenii sunt creați de Dumnezeu egali și liberi. Nucleul teoretic al liberalismului fondat de Jh. Locke e constituit din: 1) doctrina „stării naturale”; 2) teoria „contractului social”; 3) teoria „suveranității poporului”; 4) drepturile inalienabile a omului (viața, libertatea, proprietatea, împotrivirea exploatării etc.).

Totodată, principiile fundamentale ale liberalismului sunt: valoarea absolută a personalității și a tendinței ei spre libertate exprimată în drepturile omului; principiul libertății individuale ca ceva util pentru societate, adică util pentru întreaga societate; legea ca sferă a realizării libertății ce echilibrează drepturile unui om luat în parte și a altor oameni, ca garanție a securității; dominația legii și nu a oamenilor, reducerea problemelor puterii la problemele dreptului; separația puterilor ca condiție a dominației legii, independența puterii judecătorești, supunerea puterii politice celei judecătorești; dominația legii ca instrument al controlului social; prioritatea drepturilor omului asupra drepturilor statului.

Ilustrul economist englez **Adam Smith** (1723-1790), s-a referit la problema „șireteniei rațiunii istoriei” pe care mulți filosofi vroiau să o cunoască, el i-a dat denumirea „mână invizibilă” și a descris exact și laconic modul de activitate a ei. Fiecare om aparte, în opinia lui Smith, tinde să-și satisfacă interesele sale, să-și realizeze scopurile sale. De obicei, omul nici nu se gândește în cazul acesta la folosul obștesc și nu este conștient cât de mult contribuie la realizarea lui. Însă, „în acest caz, ca în multe altele, el este condus de o mână nevăzută către scopul, care de loc nu intră în intențiile sale... Urmărind interesele sale proprii, el deseori într-un mod mai activ servește interesele societății, decât atunci, când tinde conștient să facă aceasta”¹. „Mâna nevăzută” constituie activitatea spontană a legilor obiective ale vieții sociale. Aceste legi acționează în afara voinței unor oameni aparte și adeseori, în pofida voinței lor.

Punctul de plecare a vieții sociale, în viziunea lui A. Smith, era schimbul, care generalizează sociabilitatea naturală a oamenilor. Societatea este o piață în care strategiile individuale urmăresc realizarea fericirii proprii. Fiecare om vizează propriul interes, propriul avantaj și prin aceasta realizează ceea ce este mai bine pentru întreaga societate. În acest mod, o „mână invizibilă” participă la distribuția bunurilor necesare vieții pentru fiecare membru al societății. Puterea politică trebuie să fie în slujba pieții facilitând schimburile individuale.

O importanță deosebită a avut analiza de către A. Smith a muncii umane, determinarea productivității muncii, diviziunii muncii, descoperirea legilor economice. Meritul lui A. Smith, constă în aceea că el a dezvăluit bazele economice ale vieții sociale și a demonstrat caracterul obiectiv al legilor economice. El a scos la iveală bazele social-economice a muncii în societate. Smith considera diviziunea muncii un factor important al dezvoltării economice, deoarece ea lărgeste sfera de utilizare a mașinilor. În opinia lui, izvorul bogăției sociale o constituie tendința individuală spre bunăstare, dorința de a obține o situație supremă în societate.

A. Smith a fost autorul teoriei conform căreia anume munca este o substanță a oricărei valori. O condiție indispensabilă a înfloririi societății, în viziunea lui Smith, o constituie proprietatea privată, neamestecul statului în economie, lipsa barierelor în calea inițiativei personale.

¹ Смит, А., *Исследование о природе и причинах богатств народов*, В 2 томах, Т 1, Москва, Соцэкгиз, 1962, с. 332.

4. Problemele filosofiei sociale abordate în operele iluminiştilor sec. al XVIII-lea

Iluminismul (din italiană *illuminismo* - „epoca luminilor”), curent raţionalist, ce se caracterizează prin tendinţa de a înlătura viciile sociale pe calea răspândirii cunoştinţelor ştiinţifice, a culturii („luminii”). Atribuind conştiinţei rolul decisiv în dezvoltarea socială, în schimbarea moravurilor, a vieţii oamenilor, iluminismul a luptat împotriva ignoranţei şi a superstiţiilor, a militat pentru dezvoltarea învăţământului, a presei, a tuturor ramurilor culturii naţionale. Considerând rânduielele feudale ca fiind iraţionale, iluminismul a susţinut ideea înlocuirii feudalismului cu o orânduire „raţională”. În lupta lor împotriva obscurantismului clerical, iluminişti au adus o contribuţie de seamă la dezvoltarea ştiinţei şi la răspândirea culturii în mase. Interpretând în spirit democratic vechea teorie a dreptului natural, ei au opus privilegiilor feudale teza egalităţii oamenilor prin naştere, din care au dedus necesitatea instaurării libertăţilor omului.

Napolitanul **Giambattista Vico** (1668-1744), a fost considerat unul din întemeietorii filosofiei istoriei. În lucrarea *Principiile noii ştiinţe despre natura comună a naţiunilor* (1725), el a expus concepţia proprie despre evoluţia societăţii umane. Vico considera că istoria evoluează datorită ciocnirii unor forţe contradictorii cum ar fi lupta de clasă dintre sclavi şi stăpâni în antichitate. Spiritul nostru este un reflex al inteligenţei imanente lumii, pe care Vico o numea „providenţă”. Dezvoltarea vicisitudinilor umane are deci un caracter necesar, prestabilit şi o semnificaţie ideală, pe lângă cea reală. Adevărurile eterne pe care raţiunea le descoperă treptat sunt în mod necesar înfăptuite de umanitate în decursul dezvoltării sale istorice.

După, cum există un spirit individual, tot aşa există un „spirit comun al naţiunilor”, şi Vico a găsit un paralelism constant între dezvoltarea spiritului uman şi vicisitudinile comune naţiunilor. El a adunat într-o sinteză extraordinar de vastă, deşi uneori confuză, toate elementele de viaţă ale popoarelor, în limbaj, în legi, în religii, în arte, în comerţ; vrea să compună o istorie psihologică a umanităţii şi aruncă o privire - adeseori fugară şi fără ordine riguroasă - spre orice loc şi spre orice timp; el descoperă sau crede că descoperă legi istorice şi le afirmă cu siguranţă, plin de încredere în intuiţiile sale, adeseori miraculoase, dar uneori înşelătoare. Într-adevăr, greşeala lui este sistematismul supraabundent, adică intenţia de a constrânge în legi fixe şi într-un sistem rigid, fapte diverse. Interpretările sale asupra documentelor istorice, trebuie de aceea să fie primite cu multă grijă. Preocuparea constantă de a concilia istoria cu ideea, faptul cu raţiunea, îl duc la sinteze uneori inexacte prin însăşi rigiditatea lor.

Considerând istoria ca o dezvoltare ciclică, care se îndeplineşte într-un sens uniform, Vico a ajuns să conceapă teoria, devenită faimoasă, a fluxurilor şi refluxurilor umanităţii. El a afirmat că există o legitate istorică universală, potrivit căreia toate popoarele trec prin trei stadii de dezvoltare, corespunzătoare celor trei vârste ale omului (copilăria, tinereţea şi maturitatea): „vârsta zeilor”, în care stăpânesc religia şi preoţii, „vârsta eroilor”, în care apare statul, şi anume statul aristocratic, şi „vârsta oamenilor”, era raţiunii şi a statului democratic. După ce a străbătut aceste faze, societatea decade şi ciclul reîncepe.

G. Vico a întărit această concepție printr-o amplă adunare de analogii și verificări istorice, a apropiat toată istoria modernă de cea antică, a găsit la începutul Evului Mediu o epocă divină, în Feudalism o nouă epocă eroică, vasalitatea ar corespunde, spre exemplu, clientelei romane etc. Este clar că această teorie a fluxurilor și refluxurilor se împacă greu cu ideea progresului, fiind inspirată de un fel de fatalism, care nu răspunde nici exigențelor rațiunii practice, după cum orice popor este făuritorul propriului său destin, nici datelor observației obiective a istoriei.

Opera filosofului francez **Charles Louis Montesquieu** (1689-1755), a fost una dintre cele mai înaintate și mai îndrăznețe ale acelei epoci. De fapt, întreaga sa operă nu este altceva decât o tentativă de a îngredi puterea monarhului care, în feudalism, era absolută. Monarhul era reprezentantul lui Dumnezeu pe Pământ, situându-se, datorită acestui fapt, dincolo de regulile instituite în societate. Un atac important în opera sa era îndreptat împotriva clerului care, de o perioadă lungă de timp, se situa deasupra puterii pământești și coagula întreaga putere, chiar și pe cea politică, nu numai pe cea religioasă. Montesquieu avea o atitudine necruțătoare față de intoleranța religioasă, condamnând inchiziția, atât în *Scrisorile persane*, cât și în *Despre spiritul legilor* (1748). El lovea în religie pentru că aceasta era principalul pilon al apărării privilegiilor monarhice, privilegii din care gusta din plin și clerul. Procedând de această manieră, gânditorul încerca să limiteze puterea regală printr-o nouă definiție a puterii instituționalizate ce venea în contradicție totală cu puterea monarhică absolută.

Montesquieu în *Despre spiritul legilor*, a efectuat o radiografiere a societății feudale și propune remedii care, unele dintre ele, sunt valabile până în zilele noastre. Ne referim la principiul, enunțat de către el, cu privire la separația puterilor în stat. Puține opere au avut un efect atât de extraordinar și de prompt ca lucrările lui față de politica Franței și, mai ales, asupra ideologiei Revoluției franceze și a *Codului civil*, la elaborarea constituțiilor americane și franceze, asupra artei de a legifera.

Ch. Montesquieu a fost unul dintre fondatorii determinismului geografic. În opinia lui, moravurile și legislația fiecărui popor ar fi determinate, la rândul lor, de factorii geografici (climă, sol etc.). El considera că clima caldă îi istovește pe oameni, determinând caracterul neschimbător al credințelor religioase a meridionalilor, ea activează și în viața din familie, generând poligamia, stimulând lenevia, în baza căreia apare cea mai cumplită formă de subjugare a oamenilor la muncă - sclavia. În clima răcoroasă, dimpotrivă se naște energia vitală, vitejia, dragostea spre libertate etc. Totodată, Ch. Montesquieu nu credea fatală acțiunea factorilor geografici, considerând că omul prin intermediul dispozițiilor statale și altor mijloace este capabil să slăbească acțiunea negativă a factorilor naturali și să amplifice influența lor pozitivă.

Tuturor legilor statornicite în societate le premerg legile naturale, legile care derivă din structura ființei noastre. Pentru a cunoaște astfel de legi, trebuie să înaintăm în timp și să observăm omul dinaintea constituirii societăților. În starea aceasta, el se supune numai legilor naturale. Această modalitate de a considera lucrurile, era ceva comun în perioada în

care Montesquieu își scria opera. Starea de natură este invocată de Hobbes, Rousseau etc., dar modul în care o concepeau aceștia este diferit de cel al lui Montesquieu. În concepția lui, preocuparea pentru conservarea ființei sale îl făcea pe om fricos. Datorită fricii, fiecare se simte inferior față de toți ceilalți, fapt pentru care oamenii se simt egali între ei. Slăbiciunea este primul element care caracterizează ființa umană în starea ei naturală. Un alt element, care este legea naturală, este tendința omului de a-și procura hrana. „Am spus că teama, era de părere Montesquieu, i-ar face pe oameni să se ferească unii de alții, dar de vreme ce ar vedea că teama lor e reciprocă, ei ar simți curând imboldul de a se apropia unii de alții”¹. La aceasta se adaugă plăcerea de a fi împreună, ca reprezentanți ai aceleiași specii. Slăbiciunea, procurarea hranei și plăcerea, sunt elemente ale sensibilității care i-au apropiat pe oameni, în starea naturală, starea umană firească, a fost pacea. Cel de-al patrulea element, îl constituie capacitatea de a dobândi cunoștințe care, adăugată la primele trei, pune în evidență starea naturală a omului.

Spre deosebire de Hobbes, la Montesquieu, starea de război între oameni începe odată cu constituirea societății. „De îndată ce se află în societate, oamenii pierd simțământul slăbiciunilor; egalitatea care exista între ei încetează și începe starea de război”². În societate oamenii devin conștienți de forța lor și, încercând să obțină cât mai multe avantaje de la societate, dau naștere stării de război între ei. Fiecare societate conștientă de forța sa va încerca să obțină avantaje în relația cu alte societăți, ceea ce duce la starea de război între popoare.

Ch. Montesquieu a adoptat o clasificare trihotomică, afirmând că „există trei tipuri de guvernământ: cel republican, cel monarhic și cel despotic”. În analiza fiecăruia din aceste trei forme de guvernământ, Montesquieu a introdus o diferență între natura guvernării și principiul ei: „natura sa este ceea ce face să fie așa cum este, iar principiul său, ceea ce o face să acționeze. Un lucru este structura sa particulară, iar celălalt pasiunile umane care o fac să funcționeze”³. Or, legile nu trebuie să fie mai puțin relative la principiul fiecărei guvernări decât la natura sa. Trebuie, deci, căutat acest principiu”⁴. În optica lui Montesquieu, „principiul are asupra legilor o supremă influență, ...odată stabilit se vor vedea curgând legile ca din izvorul lor”⁵.

Republica era definită de Ch. Montesquieu ca guvernarea în care puterea suverană este deținută sau de întreg poporul și atunci se numește republică democratică, sau de o parte a poporului și se numește republică aristocratică. Autorul se ocupa predilect de republica democratică, a cărei lege fundamentală era instituirea votului universal. Poporul care are puterea suverană trebuie să facă el însuși tot ceea ce poate să facă bine; iar ceea ce el nu poate să facă bine trebuie să facă prin mandatarii săi. Pentru ca să fie ai săi și să

¹ Montesquieu, Ch., *Despre spiritul legilor*, București, Editura Științifică, 1964, p. 15.

² *Idem*.

³ Distincția dintre structură și funcție a devenit centrală în teoria organizării din sec. al XX-lea.

⁴ Montesquieu, Ch., *op. cit.*, p. 25.

⁵ *Ibidem*, p. 27.

aibă încredere în ei, poporul trebuie să-și aleagă el însuși magistrații cărora le încredințează o parte din autoritatea sa; și poporul, dotat cu o capacitate naturală de a discerne meritele, le va afla mai bine în piața publică decât un monarh în palatul său¹.

Pentru că în republica democratică cei care fac și cei care aplică legile le sunt ei înșiși supuși, este necesară instituirea virtuții ca resort, ca suport al existenței și al funcționării acestei forme de guvernământ. Republica democratică - potrivită pentru țări mici², cu populație puțin numeroasă - are drept condiții de existență egalitatea cetățenilor și frugalitatea vieții lor; egalitate în sensul relativ de evitare a diferențelor prea mari de avere - care ar duce la un regim aristocratic - iar frugalitate în sensul de viață austeră; neanimați, deci, de aspirația spre acumulare de bogății, cetățenii își vor asuma ca ideal slujirea patriei, adică virtutea, nu în sensul moral sau creștin, ci virtutea politică, constând în dragostea de patrie. Patriotismul devine virtute când ajunge până la ideea sacrificiului de sine, a eroismului; această virtute este principiul republicii democratice: toate legile ei o presupun și o slujesc. Când această virtute s-a uitat, arată Montesquieu, republica devine imposibilă. În republica aristocratică principiul constă în spiritul de moderație.

Cercetând raportul legilor cu natura și principiul guvernării monarhice, Montesquieu a definit monarhia ca regimul în care „unul singur guvernează, dar prin legi stabilite și fixe”³. Caracteristică pentru guvernământul monarhic este existența a două păaturi sociale intermediare între monarh și popor, anume nobilimea și clerul, păaturi care îndeplinesc o funcție moderatoare, de regularizare a nivelului puterii monarhului, împiedicându-l să devină absolut și să decadă în despotism, cât privește resortul, adică principiul de funcționare al monarhiei, în cadrul acesteia se renunță la virtuți - patriotism, sacrificiu de sine, eroism de care nu este nici o nevoie⁴. Dar, dacă lipsește un anume resort, există un altul: este onoarea, care „poate inspira cele mai frumoase acțiuni” și „adăugată forței legilor, să conducă la scopul guvernării”⁵.

Guvernarea monarhică favorizează libertatea⁶, dar exclude egalitatea⁷, fiind dimpotrivă un regim de privilegii⁸ ale coroanei, ale nobilimii, ale clerului, ale breslelor etc. Onoarea și ambiția menținerii rangului determină miracolul că fiecare cetățean realizează binele comun, crezând că realizează interesele sale particulare⁹.

Onoarea constituie, prin urmare, principiul de funcționare a monarhiei; „ea dă aici viață legilor”, cu care se află, de altfel, în raport de complementaritate, în sensul că

¹ *Ibidem*, p. 29.

² Montesquieu are în vedere republicile spartană, tebană, deoarece în timpul vieții lui nu apăruseră marile republici moderne – americană și franceză.

³ Montesquieu, Ch., *op. cit.*, p. 38.

⁴ Implorând să nu se supere nimeni de ceea ce afirmă, el preciza că pot să existe prinți virtuți, dar el zicea că într-o monarhie este foarte dificil ca poporul să fie virtuos.

⁵ Montesquieu, Ch., *op. cit.*, p. 40.

⁶ Monarhia engleză era admirată de el ca sanctuar al libertății.

⁷ În monarhii și în statele despotice, nimeni nu aspiră la egalitate, căci fiecare tinde spre superioritate.

⁸ Înlăturați privilegiile și veți avea fie un stat democratic, fie unul despotic – scria Montesquieu.

⁹ Montesquieu, Ch., *op. cit.*, p. 44.

speșele care corespund unor lacune legislative vor fi rezolvate după regulile onoarei. Monarhia este considerată de Montesquieu o formă de guvernământ adecvată pentru țări cu întindere mijlocie și nivel elevat, cum sunt majoritatea țărilor europene.

Despotismul este, în natura sau structura sa, tot monocrație, deoarece puterea este deținută de un singur om, dar este exercitată fără legi, în funcție exclusiv de voința și capriciile deținătorului ei. Această formă este considerată adecvată pentru țări cu întindere mare și climă fierbinte, cum sunt cele de prin deserturile Asiei. În viziunea filosofului francez, paradoxul despotismului constă în faptul că, pe cât întinderea țării este mai mare, cu atât despotul se ocupă mai puțin de treburile ei și e mai preocupat de probleme de palat și mai îmbătat de plăceri. De aceea, legea fundamentală a despotismului este instituirea unui vizir căruia i se abandonează întreaga putere locală. Vizirul este înșiși el ființă paradoxală pentru că îmbină puterea absolută cu fragilitatea, aceasta din urmă constând în faptul că este expus în orice clipă mazilirii, pentru că stabilitatea lui periclitează puterea despotului central. Ca principiu al menținerii despotismului nu mai funcționează nici virtutea rămasă în continuare neneesară, nici onoarea - devenită periculoasă, ci frica, sentiment care doboară orice curaj și stinge orice ambiție; educația devine aici ucenicia fricii, iar apărarea se asigură prin izolare. Oamenii sunt, în despotism, toți egali pentru că sunt toți sclavi, toți egali cu zero. Frica împiedică orice acumulare de bunuri, orice situație stabilă, având o funcție distructivă în raport cu societatea.

Miezul concepției a lui Ch. Montesquieu a constituit-o ideea că fiecare comunitate instituie, prin legiuitorii ei, legi cât mai conforme cu spiritul respectivei comunități, spirit dependent de întregul ansamblu de factori eterogeni – fizico-geografici, spirituali sau politici.

Doctrina lui Ch. Montesquieu avea meritul de a fi atras atenția asupra unui principiu care a devenit fundamental pentru constituțiile moderne și contemporane - principiul separației puterilor în stat. În viziunea lui Montesquieu, pentru ca guvernământul să fie moderat, în fiecare stat trebuie să existe „trei feluri de puteri” puterea legislativă, puterea executivă privitoare la chestiunile care țin de dreptul ginților și puterea executivă privitoare la cele care țin de dreptul civil”¹. Când explică modul cum funcționează aceste puteri, se observă că Montesquieu avea preferință pentru un guvernământ monarhic moderat, moderație care rezulta din împărțirea puterii de stat între principe, care întruchipa legislativul-executiv, și puterea judecătorească. Acest mod de distribuire a puterii nu are alt scop decât pe acela de a favoriza siguranța fiecărui cetățean. „Totul ar fi pierdut, susținea Montesquieu, dacă același om sau același corp de fruntași, fie ai nobililor, fie ai poporului, ar exercita aceste trei puteri: pe cea de a face legi, pe cea de a aduce la îndeplinire hotărârile obștești și pe cea de a judeca infracțiunile sau litigiile dintre particulari”². Într-o astfel de situație s-ar pricinui mult rău statului, iar cetățeanul ar putea fi distrus prin actele de voință cu caracter particular.

¹ *Ibidem*, p. 195.

² *Ibidem*, p. 196.

Teoria lui Ch. Montesquieu despre separația puterilor statului a avut și are, în continuare, o mare rezonanță contemporană. Principiul ei director constă în faptul că „pentru a împiedica abuzul de putere, lucrurile trebuie astfel orânduite încât puterea să îngrădească puterea. Montesquieu a schițat apoi un tablou complet al monarhiei constituționale, contribuind foarte mult la popularizarea ideilor engleze în Europa continentală în această materie. Din această cauză, el a fost numit „tatăl constituționalismului”. El afirma că puterea legislativă trebuie să fie încredințată reprezentanților poporului și unei adunări de nobili, iar puterea executivă unui monarh inviolabil, înconjurat de miniștri responsabili.

Filosoful francez **Fransois-Marie Arouet Voltaire** (1694-1778), a fost unul dintre cei mai celebri gânditori ai Luminilor, partizan al toleranței, adversar al catolicismului. În *Scrisori filosofice* (1734), *Eseu despre moravuri și despre spiritul națiunilor* (1756), *Tratat despre toleranță* (1763), Voltaire a criticat concepția providențialistă, opunându-i o „filosofie a istoriei”, bazată pe ideea dezvoltării progresiste a societății. El a revendicat de pe pozițiile monarhismului luminat egalitatea cetățenilor în fața legilor, libertatea gândirii și a cuvântului, impozite proporționale cu averea etc. și a luat apărarea țăranimii asuprite. Combătând creștinismul, el a susținut, însă, necesitatea unei religii teiste pentru popor cu o garanție a moralității lui. Voltaire a fost creatorul așa-numitului „voltairianism” - afirmare pe linia tradiționalului raționalist francez a ireligiozității epicuriene și anti-ascetice și, totodată, negare a fanatismului, a prejudecăților, a privilegiilor, a intoleranței și abuzurilor de orice fel.

Voltaire era convins că omenirea se îndreaptă către progres, opunându-se explicării istoriei prin apel la Providență, dar și a unei istorii pur politice sau militare. El vroia să promoveze o istorie a civilizației care să se bazeze pe documentația cea mai largă și a inaugurat astfel munca istoricului modern. Marele filosof francez a avut un rol imens atât în stimularea mișcării iluministe în întreaga Europă, cât și în pregătirea ideologică a revoluției burgheze din Franța.

Celebrul filosof **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778), a exercitat, într-o mai mare măsură, chiar decât Ch. Montesquieu, o influență hotărâtoare asupra Revoluției franceze, gândirii sociale și politice moderne. Rousseau a fost unul din cei mai mari filosofi ai vieții sociale care a avut cea mai mare influență asupra istoriei omenirii.

După ce a analizat în cele două Discursuri: *Discurs asupra științelor și artelor* (1749) și *Discurs asupra originii și fundamentului inegalității dintre oameni* (1755), cauzele denaturării omului în societate, el a încercat să determine în mod ideal bazele unei societăți politice care ar putea în mod practic să protejeze indivizii contra opresiunii și să le garanteze drepturile naturale.

În *Discurs asupra originii și fundamentului inegalității dintre oameni*, Rousseau a dezvoltat teza conform căreia oamenii au fost la origine liberi și egali, trăind cu o extremă simplitate în păduri, numai după percepțiile naturii, în așa-numita „stare naturală”. În această primă epocă, omul nu era însă corupt de civilizație. El era bun, pentru că omul se naște bun, ca tot ce vine de la natură și era fericit. Cum s-a întâmplat că această stare de

fericire a fost pierdută? J.-J. Rousseau a procedat aici prin ipoteză: căuta să explice originea civilizației, care pentru el e o rătăcire, o corupție a stării naturale. Unii oameni mai tari s-au impus altora. Acela care, cel dintâi, a încercuit un câmp și a zis „acesta este al meu” a fost primul factor al nefericirii omenești. Proprietății private i s-a adăugat dominația politică și astfel, prin triumful anumitor pasiuni, un regim artificial de inegalități i-a organizat pe oameni într-un raport de dependență reciprocă, contrare principiilor naturale ale ființei lor. După el, s-a determinat, în sfârșit, o contradicție profundă între conștiința nativă a omului și condiția sa socială. Discursul se încheie cu o vie imagine a relelor și injustițiilor care îi apasă pe oameni și aceasta nu fără o raportare specială la condițiile politice din acel timp.

El a conceput un model de societate în care să fie protejată persoana și bunurile fiecăruia și să i se asigure libertatea deplină. Pentru a ajunge să definească o astfel de societate, Rousseau a analizat condiția umană de-a lungul istoriei sale, analiză ce avea drept scop punerea în evidență a necesității pactului social care ar conserva libertatea și egalitatea dintre oameni. „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri”¹, spunea el. Cutare ins se crede stăpânul altora, deși e totuși mai sclav decât ei. Cum s-a produs această schimbare? Nu știu! Ce o poate face să fie legitimă? Cred că pot răspunde la această întrebare”². Este evident că pentru Rousseau problema trecerii de la starea de natură la starea socială, prin contractul social, deci problema originii societății, nu este însă una istorică. Ceea ce este foarte important de înțeles, pentru a putea pătrunde concepția socială și politică a lui J.-J. Rousseau, este ce înțeles dă el termenilor de origine și de cauză a societății. Cauza unui lucru poate fi privită din punct de vedere istoric, ca antecedentul temporal al unui anumit fenomen determinat. El nu se întreabă când a apărut societatea, nici măcar cum s-a produs această schimbare istorică, deci ce fenomene sociale o determină într-un moment dat, ci ce o poate face legitimă. Pentru el problema era de a ști ce o determină la nivelul necesității, al ideii, nu la nivelul contingenței istorice. Răspunsul era pentru el simplu: acordul voințelor libere. Libertatea este principiul ce o face să existe. Tot libertatea o face să subziste. De aceea, problema apariției societății se transformă automat, poate paradoxal la prima vedere, în problema finalității ei. Pentru Rousseau, cauza are automat caracterul de cauză finală. Începutul și sfârșitul coincid. Ele sunt același lucru cu principiul ce determină existența lucrului și care este deci scopul lui, în cazul societății libertatea și, de aceea, legitimarea ei de către oamenii liberi este esența expunerii sale.

Tranziția la starea de societate are pentru om consecințe nefaste. Este vorba despre pierderea libertății naturale, despre un soi de posibilă robie. Pentru a evita asemenea consecințe, trebuie instaurată ordinea socială care stă la baza tuturor celorlalte. Această ordine este întemeiată pe convenție, ea nefiind o ordine naturală, căci pentru J.-J. Rousseau omul nu este, cum era pentru Aristotel, o ființă prin natură socială. De aceea, statul nu este,

¹ Rousseau, J.-J., *Contractul social*, traducere de H.H. Stahi, București, Editura Științifică, 1957, p. 83.

² *Ibidem*, p. 225.

ca pentru cel din urmă, anterior individului, el este o creație a acestuia și pentru acesta. La baza lui nu poate sta nici vreo întâmplare istorică, nici vreo necesitate implacabilă, ci numai voința liberă a indivizilor. Or, fiind o manifestare liberă a voințelor, societatea este un act juridic. Dreptul întemeiază socialul și statul. De aceea, acesta din urmă nu domină ordinea juridică, ci este întemeiat și dominat de ea. Nici măcar contractul social nu este obligatoriu pentru popor, decât dacă el este liber consimțit, cu atât mai puțin ar putea fi obligatoriu un drept pozitiv la care poporul nu ar consimți. De aceea, ordinea juridică este creația directă a suveranului, adică a corpului social, și nu a statului, a guvernământului. Reprezentarea suveranității este respinsă ca un rău, căci ea tinde să confunde planurile și să facă din instituțiile statului structuri superioare poporului. Rousseau acorda, în consecință, prioritate guvernământului direct, orice reprezentare a suveranului părăndu-i-se suspectă. Voința nu poate fi transmisă, doar puterea poate. Dreptul, de aceea, ca bază a societății, este doar rezultatul direct al voinței generale.

În viziunea lui, societatea nu trebuie să se întemeieze pe dreptul celui mai puternic. „Să admitem un moment acest pretins drept. Afirm că nu rezultă de aici decât vorbe fără sens; căci de îndată ce admitem că forța creează dreptul, efectul se schimbă odată cu cauza, astfel încât orice forță care o învinge pe cea dintâi îi moștenește și dreptul... Și cum cel mai puternic are întotdeauna dreptate, nu ne mai rămâne decât să facem în așa fel încât să fim și mai puternici”¹. O societate bazată pe un astfel de drept este o societate bolnavă și ea trebuie înlocuită. Supunerea față de dreptul forței este un act de necesitate și nu datorie izvorâtă dintr-o moralitate liber exprimată. „Așadar, forța nu creează dreptul, iar omul nu este obligat să dea ascultare decât puterilor legitime”². Este evident că, pentru Rousseau, nu este legitimă decât puterea care asigură libertatea și egalitatea între oameni. „Din moment ce nici un om nu are autoritate naturală asupra semenului său și devreme ce forța nu dă naștere nici unui drept, rezultă că baza oricărei autorități legitime printre oameni nu poate fi decât convenția”³.

J.-J. Rousseau a căutat să concilieze esența naturală a omului, care constă în libertate și egalitate, cu viața în societate. Care ar fi soluția optimă pentru ca trăind în societate omul să-și păstreze intacte libertatea și egalitatea? Concluzia la care a ajuns gânditorul francez a fost aceea că pacea socială nu poate fi obținută decât printr-o convenție, printr-un contract. Oamenii au ajuns într-un stadiu în care nu au mai putut rămâne în starea naturală. Astfel, devine cert faptul că trecerea spre starea de societate devine o necesitate. Această necesitate i-a împins pe indivizii izolați spre unirea forțelor pentru a învinge orice rezistență. În această situație se pune întrebarea: „forța și libertatea fiecărui om fiind cele dintâi instrumente ale propriei lui conservări, cum le va putea oare angaja fără să-și dăuneze și fără să neglijeze grija pe care și-o datorează lui însuși?”⁴.

¹ *Ibidem*, p. 88.

² *Ibidem*, p. 89.

³ *Idem*.

⁴ *Ibidem*, p. 98.

A te afilia la o astfel de asociație înseamnă a respecta nu numai o ordine de drept, ci și una morală. Dacă contractul nu este respectat, fiecare dintre asociați îl poate denunța și va reintra în drepturile sale naturale anterioare. Formula enunțată de J.-J. Rousseau este paradoxală pentru că nu poți să te asociezi cu ceilalți oameni decât renunțând la o parte din libertatea personală. Or, Rousseau afirma că, în urma contractului, individul uman își păstrează libertatea personală intactă. „Fiecare dintre noi pune în comun persoana sa și toată puterea sa sub conducerea voinței generale și admitem că fiecare membru este o parte indivizibilă a totului”. Fiecare asociat se unește în felul acesta cu toți și nu se unește cu nimeni în particular. El nu se supune, astfel, decât lui însuși și rămâne liber ca înainte. În nici o societate nu s-a putut respecta o asemenea exigență înălțătoare cu privire la libertatea individului în societate. De aceea, concepția lui Rousseau nu poate fi considerată decât ca un scop de atins pentru societatea umană.

Libertatea este susținută de o egalitate originară, contractanții fiind liberi și egali, scopul lor fiind conservarea acestei libertăți și egalități, toți beneficiind de securitatea pe care o asigură societatea. Sunt angajate astfel, pentru a fundamenta contractul social și pentru a fi finalitate a acestuia, pe lângă libertate, alte două principii: egalitatea și securitatea.

Cu scopul de a demonstra că egalitatea este naturală și că ea trebuie rezervată de starea de societate, J.-J. Rousseau a trecut în revistă câteva concepții care justificau inegalitatea dintre oameni cu scopul de a le combate. Astfel, după Grotius și Hobbes, societatea este diferențiată: pe de o parte elita, formată din cei ce conduc, puțini la număr, pe de altă parte, cei mulți, făcuți să asculte, astfel că popoarele erau considerate „ca niște vite”. Aceeași opinie fusese, înaintea lor, și la Aristotel, care a afirmat că oamenii nu sunt egali de la natură „unii nascându-se pentru sclavie, iar alții pentru a fi stăpâni”, ceea ce contrazice adevărul istoric. În conformitate cu ideile lui Rousseau, „dacă există sclavi din fire, aceasta este pentru că au existat mai întâi sclavi împotriva firii. Violența a dat naștere celor dintâi sclavi și lășitatea le-a perpetuat sclavia”¹.

În conformitate cu concepția în cauză, un popor trebuie considerat ca și individul uman, el nu poate să-și înstrăineze propria sa libertate în mod benevol, iar dacă și-o pierde în alte condiții, aceasta se produce în afara oricărei convenții. A justifica sclavia înseamnă a renunța la ceea ce caracterizează în mod absolut ființa umană. Nici un mijloc de a obține sclavia nu poate fi acceptat. Nu există justificare pentru a transforma oamenii capturați în războaie în sclavi. Sclavie este considerată și supunerea față de dictator. Nimic nu este mai de preț decât libertatea, pentru că ea este un dar natural al omului pe care nu are dreptul nimeni să-l lezeze.

La întrebarea în cauză, J.-J. Rousseau a dat următorul răspuns: „A găsi o formă de asociație care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toți să nu asculte totuși decât de el însuși și să rămână tot atât de liber ca și mai înainte”².

¹ *Ibidem*, p. 87.

² *Ibidem*, p. 99.

Egalitatea părților este principiul oricărei convenții. În lipsa acesteia convenția nu poate exista, căci inegalitatea afectează libertatea uneia dintre părți. Contractul social nu are astfel sens decât între egali. Fără o egalitate naturală, societatea nu s-ar fi putut produce. Dar egalitatea naturală nu trebuie confundată cu egalitatea civilă. Aceasta din urmă, intervine prin instituirea societății. Egalitatea provine în starea de societate din modul cum aceasta se constituie, prin cedarea unei părți din libertatea naturală în schimbul libertății civile, libertate în relație, și al protecției drepturilor și persoanelor. Dacă fiecare cedează către întregul social doar o parte din libertate, cum susținea J.-J. Rousseau la un moment dat, și toți cedează aceeași parte, atunci, conform echivalenței prestațiilor, toți trebuie să se bucure din partea societății de același tratament, în sensul că tuturor le rămâne aceea sferă de libertate-autonomie, deci au aceleași drepturi fundamentale și tot se bucură de aceeași protecție drept contrapondere a libertății cedate.

Tot ca urmare a principiilor libertății și egalității, Rousseau a susținut că războiul nu poate da naștere vreunui drept, căci forța nu poate crea dreptul. Războiul este pentru el un raport între lucruri, nu între oameni. Și cum temeiul dreptului este convenția, deci un raport între voințele libere, războiul nu poate fi o sursă a dreptului. De aceea, „un rob prins în război sau un popor cucerit nu este obligat la nimic altceva față de stăpân decât să i se supună, în măsura în care este silit să o facă... Departe deci ca învingătorul să fi câștigat asupra lui o autoritate adăugată forței”¹. Tot de aceea, „dacă niște oameni răzlețiți ar fi aserviți rând pe rând de către unul singur, oricât de mare ar putea fi numărul lor, eu, - afirma J.-J. Rousseau - nu văd aici decât un stăpân și niște sclavi, iar nicidecum un popor și pe șeful lui. Este dacă vreți, o adunătură, dar nu o asociație”². Astfel, Rousseau a înțeles foarte bine că societatea nu este o adunare de indivizi, ci o structură de relații, de relații juridic stabilite și apărute, protejate de corpul social.

În așa mod, ajungem la al treilea principiu pe care el îl pune la baza existenței sociale, cel al protecției drepturilor și persoanelor asociaților. Contractul social este creat pentru ca asocierea să protejeze cu toată forța comună bunurile și persoana fiecărui asociat. Prin acest contract, simpla posesiune se transformă în drept subiectiv, căci dreptul subiectiv are față de posesiune un simplu interes, ca element de structură, de care depinde însăși existența lui, protecția juridică. Fără protecție din partea corpului social, nu există decât stări de fapt. „Dreptul primului ocupant, ne afirmă Rousseau, deși mai real decât dreptul celui mai tare, nu devine drept decât după instituirea proprietății”³. Iar proprietatea apare doar prin instituirea societății, prin contractul social, până atunci existând doar posesiune, care „nu este decât efectul forței”, nu proprietate, „care nu poate fi întemeiată decât pe un titlu pozitiv”⁴, deci pe un act juridic, protejat de dreptul rezultat din voința generală. Protecția, pe care starea de societate o adaugă posesiunii, este un câștig esențial pentru

¹ *Ibidem*, p. 95.

² *Ibidem*, p. 96-97.

³ *Idem*.

⁴ *Ibidem*, p. 112.

individ, care-i transformă interesele în drepturi, schimbându-le uzurparea într-un drept adevărat respectat de toți membrii statului, apărât de forțele acestuia.

Luând în considerație aceste principii, putem conchide că la J.-J. Rousseau, spre deosebire de Jh. Locke, care concepea contractul ca pe un contract cu răspundere limitată, pactul social nu abdica de la a recunoaște și a garanta în totalitate drepturile naturale ale omului.

Filosoful francez a pus un mare accent pe unitatea indivizibilă a membrilor societății, realizată prin supunerea necondiționată față de întreg. Nici un membru asociat nu se supune altui membru, ci fiecare se dăruiește tuturor astfel încât, în felul acesta, nu se dăruiește nimănui. Este, în fond, supunerea conștientă față de voința generală, ceea ce s-a conceput mai târziu (de către Kant, Hegel etc.) sub forma libertății ca necesitate înțeleasă. Pentru că voința este generală, nu are în vedere decât binele comun, fiind diferită de voința despotului care nu caută decât interesul său personal, ea este tot timpul dreaptă și tinde tot timpul spre utilitate publică. Ca și voința generală, suveranitatea este absolută, „pactul social dând corpului politic o putere absolută”¹.

În concepția lui Rousseau, fără exercitarea de către popor a dreptului său suveran, nu există putere legitimă, legitimitate. Acesta este sensul profund al contractului. Gândită astfel, voința populară nu poate fi reprezentată. Teoria suveranității populare nu a fost inventată de J.-J. Rousseau, ci doar sistematizată și dezvoltată. Dar Rousseau, a fost cel care a dat formă sistematică acestei concepții a suveranității populare: voința populară, prin definiție, rezidă în colectivitate în întregul ei. Aceasta nu va dori să fructifice decât propriul interes. Prin urmare, suveranitatea se exercită tot timpul pentru binele public. Această teorie presupune egalitatea absolută între toți indivizii, care au fiecare ca inerentă propriei persoane o bucată de suveranitate. Suveranitatea populară aparține poporului, dar nu ca o entitate juridică distinctă de membrii care o compun, ca în teoria suveranității naționale, ci ca o rezultată a voințelor individuale, ceea ce impune principiul majorității, mai puțin în cazul contractului social care cere în mod logic unanimitatea. Suveranitatea reprezintă, pe de altă parte, indivizibilă, ea nu poate exprima voința unei părți a poporului fără să devină voință particulară. Voința Suveranului este generală sau nu există. De aici pornind, Rousseau considera separația puterilor ca pe o absurditate, căci, după el, această teorie nu face decât să dezmembreze corpul social pentru ca apoi să-l refacă după nu se știe care principiu. Totuși el a separat Suveranul de guvernământ, dar doar funcțional și stabilind o dependență de principiu a executivului față de legiuitor.

Opera lui J.-J. Rousseau a avut o intensitate și un caracter personal care îi transmit cu multă vigoare și forță de convingere viziunea asupra unei societăți în care fiecare persoană își poate găsi împlinirea, fericirea și libertatea. Ideile lui au exercitat o influență mare prin abordarea unor probleme ale libertății și ale relațiilor umane care prezintă un interes general etern.

¹ *Ibidem*, p. 123.

Filosoful francez **Ann Robier Jak Turgot** (1727-1781), a fost autorul unei din primele teorii ale progresului istoric. În opera sa *Meditații despre crearea și repartizarea bogăției*, el considera că dezvoltarea societății se produce în concordanță cu tipul de producție care domină la fiecare etapă. Etapa inițială era legată de colectare și vânătoare care a influențat asupra creării unei forme de organizare socială respectivă - tribul, alcătuit din familii. Vităritul a însemnat creșterea bogăției care a dat naștere spiritului de proprietate. Astfel apar sclavii, numeroase asociații obștești, care aveau nevoie de organe ale puterii și conducători. Agricultură dă naștere proprietății funciare și diviziunii muncii, apare statul în calitate de „corp politic”, se amplifică inegalitatea, care a avut o importanță pozitivă. Analizând societatea în care trăia A. Turgot a ajuns la concepția antagonismului de clasă legată de proprietate.

Iluministul francez **Marie Jean Antoin Condorcet** (1743-1794), a fost unul din puținii gânditori ai sec. al XVIII-lea care au participat atât la mișcarea iluministă, cât și la Revoluția franceză. Deputat, în timpul Revoluției franceze, al *Adunării legislative*, apoi al Convenției, el a militat cu ardoare în favoarea drepturilor omului. În opera sa principală *Schița unui tablou istoric al progresului spiritului omenesc* (1794), viziunii creștine despre istorie i s-a substituit încrederea în perfecționarea nelimitată a omenirii, determinată, după M. Condorcet, de progresele rațiunii. Epocile istorice se deosebesc ca etape ale dezvoltării rațiunii umane. Totodată, Condorcet recunoștea importanța factorilor economici și politici în dezvoltarea socială. El a încercat să identifice legitățile dezvoltării istoriei, forțele ei motrice, etapele principale. Epoca, bazată pe proprietatea privată este concepută de el ca treapta superioară în istoria omenirii, iar dezvoltarea ulterioară era gândită numai în limitele acestei trepte. Apărător, în economie, a concepțiilor liberale, care-i păreau singurele coerente cu ideea de libertate politică, M. Condorcet a susținut libera circulație a bunurilor și libera determinare a prețurilor pe piață. El a considerat întotdeauna că revendicarea populară a controlului asupra prețurilor este un efect al orbirii maselor. Originalitatea sa majoră a rămas reflecția sa asupra instrucției poporului. M. Condorcet a prezentat la 20 martie 1792, în fața *Adunării legislative*, un proiect de lege referitor la instrucția publică, gratuită, laică (dar nu obligatoare). Acest lucru este impus atât de egalitatea drepturilor, recunoscută de *Constituția de la 1789*, cât și de progresul despre care vorbea iluministul. Un popor ignorant este o pradă ușoară pentru tirani. În acest fel, Condorcet a putut să apară ca un precursor al școlii republicane instituite o sută de ani mai târziu de Jules Ferry.

Chiar la sfârșitul vieții sale – care a fost dramatic (fiind arestat în 1794, el s-a otrăvit în închisoare) – M. Condorcet nu prețuia nimic din optimismul sau raționalist și din încrederea pe care o avusese în sfârșitul fericit al Revoluției, în progresul rațiunii și în perfectibilitatea omului.

Socialistul utopic francez **Henri de Saint-Simon** (1760-1825), a fost autorul concepției „fiziologiei sociale”. Abordând societatea din punctul de vedere politico-centrist, el atrăgea atenția la dezvoltarea „industrii” în societate, a formelor corespunzătoare ale

proprietății și claselor. Saint-Simon considera, că înflorirea societății va veni odată cu dezvoltarea industriei, gospodăriei agricole, dezrădăcinării parazitismului în economia societății, datorită organizării echitabile pentru toți, a muncii productive, introducerii distribuției „după capacități”.

H. Saint-Simon a realizat o analiză a ordinii sociale și politice: el a dovedit inevitabila cădere a „sistemului” feudal și militar, triumful clasei industriale, instaurarea sistemului industrial organizat după un plan bine determinat. Gânditorul francez socotea capitalismul industrial ca o treaptă necesară a progresului social, care va ceda însă locul unei societăți noi, superioare, numită de el sistemul social „pozitiv” (științific) sau „sistemul industrial”. Intuind determinarea economică a societății, Saint-Simon a afirmat că „nu există schimbări în ordinea socială fără schimbări ale proprietății”. În viziunea lui, societatea viitoare se va întemeia pe marea industrie planificată, participarea la muncă a tuturor membrilor societății și repartizarea după muncă, cu păstrarea totuși a proprietății private și a claselor. Statul va dispărea prin dizolvarea sa în societate, guvernarea oamenilor fiind înlocuită cu „administrarea lucrurilor”, cu conducerea producției de către savanți și de clasa „industrială”, în care el includea nediferențiat pe muncitori, industriași, bancheri și comercianți. Saint-Simon a considerat știința și rațiunea umană ca factori determinanți ai progresului societății.

În tratarea fenomenelor sociale, H. Saint-Simon s-a condus de principiul istorismului. Fiecare sistem social reprezintă un organism integral ce se dezvoltă în mod firesc și căruia îi sunt proprii etape de înflorire, ofilire și distrugere. Totodată, „etapa de distrugere” este reprezentată drept teren necesar pentru crearea unui sistem social mai avansat. Progresul istoric se profilează, în concepția lui Saint-Simon, ca o mișcare ascendentă de la formele sociale secundare spre cele superioare, care trece prin diferite stadii ierarhice, în mod corespunzător cu gândirea religioasă, metafizică și pozitivă (științifică). Interpretând astfel mișcarea procesului istoric, el menționa, că aici drept moment de bază, central, se prezintă așa-numita industrie, prin care subînțelegem activitatea economică a oamenilor și formele de proprietate și clasele sociale corespunzătoare.

Revoluția franceză a fost interpretată de el drept o etapă firească în procesul istoric progresiv de transformare a formelor sociale. Crearea unei societăți raționale este posibilă numai prin dezvoltarea pe toate căile a forțelor de producție și de stârpire a parazitismului de tot felul, pe calea sporirii majore a producției industriale și agrare, bazată pe planificarea de stat.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. Care sunt trăsăturile fundamentale ale filosofiei sociale a lui H. Grotius?
2. În ce constă deosebirea dintre concepțiile lui Th. Hobbes și cele a lui Jh. Locke cu privire la cauzele apariției și esenței societății și statului?

3. Care este mesajul lăsat de Ch. Montesquieu pentru posteritate reieșind din lucrarea *Despre spiritul legilor*?
4. În ce constă esența concepției lui J.-J. Rousseau despre suveranitatea poporului și care sunt semnificațiile ei pentru contemporaneitate?

Tema nr. IV. FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Planul:

1. Preliminarii. Sec. al XIX-lea timpul constituirii filosofiei sociale.
2. Filosofia socială în concepția filosofiei clasice germane.
3. Concepțiile filosofiei sociale în cadrul filosofiei germane din a doua jumătate a sec. al XIX-lea - începutul sec. al XX-lea.
4. Concepțiile filosofiei sociale la filosofi francezi din a doua jumătate a sec. al XIX-lea - începutul sec. al XX-lea.
5. Concepțiile filosofiei sociale elaborate în cadrul utilitarismului englez din sec. al XIX-lea.
6. Concepțiile filosofiei sociale la filosofi ruși din a doua jumătate a sec. XIX-lea - începutul sec. al XX-lea.
5. Concepțiile filosofiei sociale în filosofia românească din sec. al XIX-lea.

1. Preliminarii. Sec. al XIX-lea timpul constituirii filosofiei sociale

În torentul general al culturii filosofice în sec. al XIX-lea sunt elaborate un șir de concepții și idei destul de importante. Credem că nu o să greșim dacă o să spunem că pentru acest secol filosofia socială a devenit o parte componentă a evoluției filosofiei în general. Cu cât mai înaltă era treapta dezvoltării sociale și filosofice, cu atât mai pline de conținut și diverse erau ideile filosofice cu privire la societate. Totodată, trebuie să constatăm și faptul că dezvoltarea ideilor și concepțiilor sociale nu au atins în această perioadă un grad suficient și calitativ al definitivării lor. Însă, datorită sporirii bogăției și diversității ideilor filosofiei sociale acest sincretism al dezvoltării filosofiei în general și al filosofiei sociale, în special, se transformă într-un factor ce stăvilește din ce în ce mai mult și împiedică atât desfășurarea extensivă, cât și cea intensivă a filosofiei sociale, a determinării obiectului ei de studiu. Prin urmare, dezvoltarea generală a filosofiei duce, în mod continuu, spre anumite schimbări calitative, când cunoștințele filosofico-sociale care s-au acumulat timp de secole și milenii trebuiau să fie interpretate în limitele unui nou nivel al obiectului de studiu al filosofiei sociale. Această etapă a demarat cu sec. al XIX-lea, când filosofia socială a făcut un pas hotărâtor în determinarea obiectului ei de studiu. Acest progres a fost efectuat prin concursul unor mari reprezentanți ai filosofiei sociale din acest secol - G. Hegel, O. Comte, H. Spencer etc.

2. Filosofia socială în concepția filosofiei clasice germane

Filosofia clasică germană a cuprins o perioadă relativ scurtă de timp - anii 80 ai sec. al XVIII-lea și anul 1831, când a murit Hegel. În pofida acestui fapt, ea reprezintă un punct culminant în dezvoltarea filosofiei în general, avându-i ca reprezentanți pe Im. Kant,

J.G. Fichte, G.W.F. Hegel, F.W. Schelling. Filosofia clasică germană a reflectat marile transformări sociale ale epocii (mai cu seamă revoluția franceză din 1789) și descoperirile științelor naturii, constituindu-se îndeosebi pe terenul cercetării formelor vieții spirituale și a formelor culturii. Ea a oglindit năzuințele progresiste, dar și slăbiciunea burgheziei germane. A avut un caracter contradictoriu, în cadrul ei intersectându-se tendințele iluministe și umaniste cu conservatismul.

O mare influență asupra formării filosofiei clasice germane le-a avut **Johann Gottfrid Herder** (1744-1803), care prin filosofia limbajului, artei și istoriei, prin critica la adresa iluminismului a avut un rol formativ în crearea celor mai importante concepții și teorii ale ei. În lucrările sale dedicate filosofiei istoriei el a argumentat concepția împotriva impunerii unui standard imuabil și universal după care să fie judecate perioadele istorice, comportamentul și idealurile umane. Acestea nu pot fi înțelese, în opinia lui Herder, decât abordându-le simpatetic și vizând în ele reacții dezvoltate organic la un mediu temporal și spațial particular. El a scos la iveală aspirația intrinsecă istoriei umane spre formele mature ale existenței sociale, spre atingerea omeniei și fericirii. Pe acest fundal, susținea Herder, orice viață umană individuală obține un sens, îngemănându-se în mișcarea progresivă generală a istoriei.

J. Herder concepea dezvoltarea istorică drept continuare nemijlocită a istoriei naturii și, astfel, legile dezvoltării societății aveau un caracter natural. În fenomenele istorice, în opinia lui Herder, nu trebuie căutate niște predestinații tainice, ci cauzele, care au provocat aceste fenomene. Natura omului era concepută de Herder drept indisolubilă de societate, prin ultima el înțelegea un tot organic indivizibil. În afara acestui întreg indivizibil individul nu reprezintă nimic: „omul este născut pentru societate”. „Dacă eu aş reduce totul în om la indivizi și aş nega lanțul relațiilor de reciprocitate dintre toți oamenii și întreg, atunci natura omului și istoria sa m-ar rămânea necunoscute, fiindcă nici unul dintre noi nu va deveni om doar mulțumită sie însuși”¹.

J. Herder a fost primul care a abordat problema continuității în dezvoltarea culturii. Această idee n-a dispărut de pe terenul cunoașterii istorice și până la urmă și-a găsit expresie în ideea istoriei universale unice. Care este în acest caz forța motrice a istoriei, se întreba Herder, resortul istoriei? Și răspunde – forțele umane vitale, capacitățile – iată măsura mișcării istoriei, legea principală a căreia este interconexiunea faptelor umane și a condițiilor naturale. Imboldul principal al dezvoltării sociale este activitatea oamenilor, îndreptată spre satisfacerea necesităților lor, iar criteriul suprem este principiul umanității. În opinia lui Herder, întreaga istorie a popoarelor este o școală de întrecere în realizarea cât mai grabnică a omenirii. Prin urmare, meritul lui J. Herder a constat în aceea că el a determinat, mai mult sau mai puțin, obiectul de studiu al filosofiei istoriei.

Fondatorul filosofiei clasice germane **Immanuel Kant** (1724-1804), în lucrarea *Critica rațiunii practice* (1788), susținea că singura acțiune bună din punct de vedere

¹ Гердер, И.Г., *Идеи к философии истории человечества*, Москва, Изд-во «Наука», 1977, p. 630.

moral este în forma, nu în materia sa, este aceea care are la bază o intenție pură, adică aceea care este împlinită pe datorie. În viziunea lui, trebuie făcută distincție aici între acțiunea care doar corespunde datoriei (comerciantul poate fi onest prin interes) și cea împlinită prin datorie, fără a avea în vedere considerații legate de interesul pe care îl avem sau de satisfacția pe care o putem obține. Acțiunea morală provine dintr-o lege morală care se exprimă sub forma unei datorii („Tu trebuie”) și care este o lege universală a rațiunii practice (care acționează reprezentându-și ceea ce trebuie să fie). Dar cum noi suntem ființe sensibile, legea morală se manifestă sub forma unui comandament, a unui imperativ. Imperativul categoric fundamental îmi comandă să acționez astfel încât maxima acțiunii mele să poată fi ridicată la rangul de lege universală. Acesta este fundamentul necesar al oricărei moralități raționale, dar și al oricărei acțiuni politice, care, departe de a fi o simplă tehnică de putere, trebuie să fie supusă existenței morale.

Referindu-se la unitatea umanității, la finalitatea istoriei, Im. Kant a remarcat că omul nu se poate realiza cu adevărat, adică nu poate atinge dezvoltarea deplină a tuturor dispozițiilor sale, decât în societate. De aceea natura, cu înțelepciune, a privat omul de instinct și l-a introdus în lume în nuditatea sa pentru a-l forța să se ridice prin el însuși (prin muncă și cultură) și să stabilească o ordine construită pe reguli. Istoria, concepută ca un progres, este cea care educă umanitatea, pe care o obligă să se perfecționeze fără încetare pentru a participa la libertate. Astfel, Kant afirma că devenirea speciei noastre are ca finalitate domnia legii și pacea universală, deși instituirea dreptății publice - „cea mai mare problemă a speciei umane” și „cea mai dificilă” – nu poate fi niciodată considerată ca o problemă încheiată. Numai edificarea unei „societăți a națiunilor”, supusă unei legislații internaționale, îi va permite omului accesul la pace și la o ordine juridică (condiție a oricărei autentice autonomii) și surmontarea sălbăticiei sale originare.

Kant considera că dreptul derivă din moralitate, o moralitate care funcționează aici ca o constrângere, ca un imperativ¹. Pentru că omul este afectat de mobiluri sensibile, aceste legi sunt constrângătoare, adică imperative. Imperativul constituie o regulă practică ce face necesară o acțiune în sine constrângătoare. Cu alte cuvinte, și din punct de vedere moral omul este dual: conform rațiunii el este autonom și liber, conform sensibilității el este dependent și supus constrângerii. Aceasta din urmă, este o constrângere morală. Cu o treaptă mai jos, funcționează și constrângerea juridică. Putem observa că pentru a acționa în conformitate cu conceptul unei legislații raționale interioare, omul trebuie să fie supus constrângerilor juridice și morale.

Im. Kant a dat o definiție dreptului menționând că libertatea mea nu trebuie să lezeze libertatea celorlalți ci să fie în concordanță cu a celorlalți. Se poate observa că însuși acest acord impune restricții. Din cauza acestor restricții, libertatea morală, bazată pe autonomia voinței, nu are nici o legătură cu libertatea impusă de către principiul

¹ A se vedea: Kant, Im., *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*, în: *Metafizica moravurilor*. Vol. Scrieri moral-politice, București, Editura Științifică, 1991, p. 82.

dreptului. În morală, fiecare om se raportează la sine însuși, conform regulii autonomiei voinței, iar în drept, fiecare om se raportează la fiecare om și la ceilalți, conform unui principiu de constrângere. Prin urmare, dreptul implică facultatea de a-l constrânge pe acela care îi aduce atingere. Libertatea, în sensul său absolut, nu este posibilă decât în domeniul Eticii. Constrângerea apare atunci când un om săvârșește acte injuste, dar această injustețe este apreciată în funcție de existența unor legi generale care aparțin dreptului. Altfel spus, omul trebuie să accepte ca fiind injust orice act sancționat de o regulă de drept, chiar dacă, în forul său interior, nu este de acord cu aceasta.

În concepția filosofului german, există un singur drept înăscut, libertatea, adică independența de orice constrângere impusă de către voința celui alt. Această diviziune a dreptului ne arată încă o dată că preceptele morale întemeiază dreptul.

La Im. Kant statul este dreptul afirmat și realizat. În această ordine de idei, Kant a definit statul ca „o multitudine de oameni trăind după legile dreptului, și asociate printr-un contract”. Concepția despre stat a lui Kant a fost foarte mult influențată de concepțiile despre contractul social. În opinia lui Kant, ideea contractului social nu e decât o idee pură a rațiunii cu o realitate practică de necontestat. Ea funcționează ca un canon situat supraistoric, dar care are o utilitate practică de netăgăduit și de care trebuie să țină seama orice legislator care este obligat să edicteze legi, în așa fel, încât acestea să emane din voința colectivă a unui întreg popor. Nu este vorba aici despre un anumit timp istoric¹ în care oamenii s-au hotărât să cedeze o parte din libertatea lor individuală pentru a o transfera unei voințe colective care să asigure libertatea tuturor membrilor societății. Este vorba despre o idee care transcende socialul, dar are o utilitate eternă. Din teoria kantiană rezultă faptul implicit că omul a apărut sub imperiul acestei legi eterne, că el nu poate fi conceput ca un om social decât în măsura în care are în el ideea aceasta a unei rațiuni pure practice.

Datorită acestui caracter sacru al constituției, oamenii trebuie să i se supună necondiționat. Ea impune un comportament de supunere veșnic, pentru că numai în acest fel societatea poate funcționa normal. În acest mod de a gândi, suveranul nu are decât drepturi față de subiecți, fără a avea obligații de drept. Dacă suveranul va acționa contrar legilor, atunci subiecții vor putea să-i opună acestei injustiții plângeri, dar niciodată rezistență².

Să nu uităm că aceste afirmații Im. Kant le făcea într-o epocă în care a triumfat Revoluția franceză, o epocă în care concepția despre originea divină a suveranului fusese înlăturată în Franța. Cu privire la Revoluția franceză, Kant „pe de o parte, îi respinge principiul: ar dori să nu existe niciodată revoluții, ci numai reforme atunci când sunt necesare. Pe de altă parte, admiră Revoluția franceză, chiar și după Teroare, ceea ce în Prusia ținea de nonconformism”³. El a admirat Revoluția franceză, dar nu i-a acceptat

¹ A se vedea: Giorgio, del Vecchio, *op. cit.*, p. 114.

² *Ibidem*, p. 171.

³ Malaurie, Ph., *Antologia gândirii juridice*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 164.

principiile. Kant nu putea să fie de acord cu revoluția pentru că ar fi intrat în contradicție cu propria sa concepție despre originea autorității. Așa cum am văzut, aceasta are o origine sacră și, singura cale înțeleaptă de urmat, este supunerea. Schimbarea trebuie să vină de la această autoritate pe calea reformelor și nu a revoluției. Principiul revoluției poate veni în contradicție cu sacralul, iar fundamentul pe care ar fi constituit statul ar fi profan și destabilizator. Sub acest aspect, Kant era un conservator, iar ideea sa a fost preluată ceva mai târziu de către Hegel, la care statul, a cărui temelie este monarhia, va fi întruchiparea Spiritului absolut.

Filosoful german a fost de acord cu teoria lui Locke, Montesquieu și Rousseau cu privire la diviziunea puterilor. Puterea legislativă trebuie separată de puterea executivă, pentru că numai în felul acesta constituția este legitimă. Rolul statului este acela al asigurării protecției dreptului. Statul de drept își îndeplinește menirea numai atunci când asigură libertatea tuturor.

Im. Kant a formulat și o veritabilă teorie a progresului. În studiile *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit* (1784), *Ce este lumina* (1784), *Spre pacea eternă* (1795), Kant a relevat caracterul legic și contradictoriu al dezvoltării istorice, definind istoria ca pe un „progres în conștiința libertății”. Marele filosof a sesizat deosebirea calitativă dintre societate și natură, criticând naturalismul și arătând posibilitatea acțiunii libere a omului.

Filosoful german **Johann Gottlieb Fichte** (1762-1814), considera că lumea există ca sferă a manifestării libertății spiritului uman, în afara conștiinței umane și activității nu există realitatea obiectivă. În acest context, el aborda problemele societății și statului.

Voința generală a poporului constituie pivotul statalității. „Poporul în realitate și pe drept reprezintă puterea supremă deasupra căreia nu există o altă putere și ea constituie izvorul oricărei altei puteri, ea fiind responsabilă numai în fața lui Dumnezeu”. Schițând chipul societății ideale, Fichte o edifica pe baza muncii organizate în interesul maselor oropsite. În această societate există trei caste: agricolă, industrială și comercială. În afară de ele, există persoane care sunt ocupați în cultură și politică. Fichte aprecia înalt munca intelectualității, a savanților în calitate de învățători progresivi ai națiunii. În stat, Fichte vedea nu un scop în sine, ci o armă pentru a obține edificarea unei societăți ideale. „Viața în stat nu se referă la scopul absolut al omului... în anumite circumstanțe ea reprezintă un mijloc existent pentru constituirea societății perfecte. Statul, ca și orice directive umane, reprezintă niște mijloace pure, tinzând spre propria nimicire. Scopul oricărui guvern este de a face guvernul inutil”.

Lucrarea lui I. Fichte *Contribuție la rectificarea judecăților publicului asupra Revoluției franceze*, în care revoluția în cauză era considerată ca proclamație istorică a drepturilor naturale a individului a fost salutăată cu entuziasm de toți oamenii progresiști din Europa.

În ultima perioadă a activității sale Fichte s-a îndepărtat de concepțiile învățătorului său, Im. Kant. În lucrarea *Statul comercial închis*, el a părăsit conceptul statului ca o pură

emanație a drepturilor individuale, destinat numai să garanteze aceste drepturi și să atribuie pe lângă acestea, o funcție economică. Conform concepției sale, statul trebuie să reprezinte viața perfectă, și trebuie să se satisfacă pe sine însuși, adică să aibă în sine toate elementele necesare și suficiente. Statul trebuie să organizeze și să distribuie munca, să regleze schimburile, să devină o barieră în calea schimburilor internaționale. El trebuie să fie închis, nu numai din punct de vedere juridic, ci și din punct de vedere economic, trebuie să asigure fiecăruia posibilitatea de a trăi din munca proprie. Totodată, Fichte a atribuit statului pe lângă funcția juridică și economică, și funcția de moralizator și de promotor al culturii. Prin aceasta, el s-a îndepărtat substanțial de doctrina kantiană.

Așadar, în centrul atenției lui I. Fichte a stat afirmația libertății umane în interiorul unei ordini, adică încercarea de a concilia ceea ce este mai dificil de conciliat, anume principiile libertății și ale autorității. Este aceeași idee a rolului mediator pe care îl atribuie I. Fichte dreptului.

Apogeul filosofiei clasice germane l-a constituit filosofia lui **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831), în mult mai mare măsură decât filosofia lui Aristotel și a lui Sfântul Toma – ea a avut cel mai mare impact asupra lumii contemporane. În gândirea lui se află cheia tuturor marilor ideologii apărute începând cu sec. al XIX-lea: liberalismul, marxismul, fascismul. Deificarea istoriei, viziunea istorică asupra dreptului și, mai ales, idolatrizarea statului au dat naștere la derive: teribilele ravagii ale stalinismului, hitlerismului, maoismului, etc.

Hegel afirma în *Principii de filosofie a dreptului* (1821) că „ceea ce e rațional este real și ceea ce e real este rațional”¹. Pentru Hegel această formulă faimoasă avea un sens anume, legat de idealismul conceptual al sistemului său filosofic. Realitatea nu constă din fapte reale, istorice, ci ea este concepută evoluând până la idee, e însăși raționalitatea absolută. Gândirea, așa cum formează substanța lucrurilor exterioare, este și substanță universală a celor spirituale.

Dar unul din înțelesurile acestei formule, la care, spre marea nefericire a omenirii, au subscris mulți, reprezenta o forță dominantă, tocmai pentru că domină, este pătrunsă de spirit și rațiune. În acest fel, gândeau Stalin și Hitler. Hitler a reluat deseori ideea în cauză în alți termeni remarcând că „istoria lumii nu este doar simplu tribunal al puterii, adică necesitatea abstractă și lipsită de rațiune a unui destin orb, ci deoarece spiritul este în sine și pentru sine rațiune și deoarece ființarea pentru sine a istoriei este în spirit știință, ea este dezvoltarea necesară a momentelor rațiunii decurgând din purul concept al libertății sale, interpretarea și încarnarea spiritului universal”².

Gândirea fiind prin ea însăși act, substanța universală este considerată ca subiect, ideea de subiect fiind fundamentul dialecticii hegeliene: punere a momentelor sale din sine și reluare a acestor momente în sine. Istoria care ia naștere în urma acestei mișcări a subiectului

¹ Hegel, G.W.F., *Principii de filosofie a dreptului*, București, Editura Academiei, 1969.

² *Ibidem*, p. 342.

către sine este autocunoaștere a sa. Ca urmare, istoria este rezultatul concret al cunoașterii de sine a subiectului. Astfel acesta, pe măsură ce subiectul se cunoaște pe sine, istoria se face.

Această mișcare a spiritului spre sine nu este posibilă decât dacă conceptul, din eternitatea sa, se transpune în timp. În temporalitatea sa, conceptul se pune ca istorie universală, dialecticitatea nefiind posibilă decât în măsura în care conceptul se transpune din eternitatea sa în timp.

Este foarte interesant de observat la G. Hegel că istoria, ca transpunere temporală a conceptului, nu este o fericire pentru spirit. El pare a fi obligat să parcurgă acest traseu. În fond, nefericirea sa se datorează chinurilor provocate de nașterea din sine a cunoașterii. De ce apar aceste chinuri? Pentru că odată cu cunoașterea apare determinația, iar odată cu acesta din urmă, apare o altă lume: lumea în care domină limita și, deci, finitudinea. Nașterea acestei lumi generează însă munca spiritului de a o depăși. Odată cu determinația, cu limita și cu infinitul, apare și acțiunea negatoare a acestora. Cunoașterea este concomitent cea care naște determinația, dar și negarea sa, desființarea sa. De aceea, prin determinație, cunoașterea este obligatoriu temporală, dar prin negație, ea instituie infinitul care, în opinia lui Hegel, reprezintă adevărata raționalitate. Concepând infinitul ca fiind raționalul, Hegel se desparte de antichitatea greacă pentru care infinitul era iraționalul. De aceea, filosofia greacă este preponderent o filosofie a finitudinii.

Studiind operele lui G. Hegel, ne dăm seama că desfășurarea spiritului în istorie este o etapă necesară, dar care trebuie depășită. El nu afirma în mod explicit acest lucru, aceasta rezulta implicit din filosofia sa. El susținea că orice cunoaștere are ca finalitate un obiect determinat (Horos), dar tot el afirma că orice determinație are în sine propria sa negație, adică se autodesființează. Chiar dacă se admite că se regăsește într-o determinație superioară, se ajunge la ideea absolută, sau la Spiritul ce se înțelege pe sine în infinitatea sa. Aceasta din urmă nu mai este o determinație, ci infinitul care, chiar rațional, scapă cunoașterii discursive.

Din toate aceste afirmații rezultă că în istorie, ca exteriorizare a cunoașterii, spiritul nu și-a spus încă cuvântul, că el este încă prins chiar prin cunoaștere, în sfera subiectivității determinate și determinatoare. Din înstrăinarea sa în istorie prin cunoaștere, el nu a revenit încă la sine, pentru ca în unitatea sa absolută cu sine să se înțeleagă ca fiind liber.

Acest rezultat la care ajunge întreaga desfășurare a logicii, este demn de reținut că nu se datorează unei întemeieri pur subiective, ci unei întemeieri obiective în care subiectivitatea este numai o parte și a cărei participare este necesară, dar nu suficientă, pentru a hotărî în mod decisiv cu privire la întemeierea ideii absolute.

În opera lui G. Hegel, un loc covârșitor îl ocupă Spiritul, obiectiv întruchipat ca realitate a dreptului și a statului. Ruptura cu filosofia lui Platon, Aristotel și cu o întreagă tradiție antică, precum și cu filosofia kantiană, este vizibilă, aceasta având o importanță de primă mărime în ceea ce privește influența pe care o va exercita în filosofia care-i urmează lui Hegel. În *Filosofia istoriei*, Hegel a dezvoltat o teorie întemeiată pe ideea că statul este realitatea progresului Spiritului spre săvârșirea unității cu rațiunea. El vedea

statul ca pe o unitate întrupată a libertății obiective și a pasiunii subiective, constituie organizarea rațională a unei libertăți care apare drept nelogică și arbitrară dacă este lăsată în voia capriciilor individuale. Hegel clasifică membrii unui Stat în patru categorii: cetățeanul, care este pasiv sub legile Statului și nu cunoaște libertatea personală sau civilă; persoana, care este conștientă de libertatea personală și activă în cadrul ei; eroul, a cărui voință de libertate personală se armonizează cu mișcările istorice majore ale epocii și care e călăuzit de un simț al felului cum trebuie să acționeze pe arena politică; și, în sfârșit, victima, ale cărei dorințe și interese sunt atât de interiorizate și personale, încât aproape că nici nu se leagă de mișcările mai ample ale vieții - sacrificarea oricărui lucru în fluxul major al evenimentelor care se întâmplă să contrazică preocupările personale. Istoria reprezintă întruchiparea dialecticii mintale, marile epoci din istoria omenirii slujind drept teze, antiteze și sinteze în mișcarea spre o situație total rațională.

Istoria nu este altceva decât mișcare dialectică. Cu alte cuvinte, dialectica este cea care stă la baza istoriei. Dar dialectica nu este altceva decât metoda prin care conceptul, în universalitatea identității sale cu sine, trece în timp. Dialectica nu este posibilă decât ca mișcare în care conceptul se unește cu timpul, ca timp el devenind istorie; concept care își pune din sine determinațiile sub forma timpului istoric. „Mișcarea de a împinge mai departe forma cunoașterii sale despre sine este munca pe care spiritul o îndeplinește ca istorie reală”¹. Momentele istorice sunt forme particulare ale conștiinței. Gândirea istoriei, este istorie a gândirii care trece în viața reală. Hegel a fost gânditorul care a unit teoria filosofică cu viața reală, în așa fel, încât cele două domenii se identifică. Rațiunea este implicată în lume în orice moment și la toate nivelurile ei. Cu alte cuvinte, rațiunea este istorică. De aceea, singura care surprinde istoria în raționalitatea sa, este filosofia. Istoria universală privită din punct de vedere filosofic este istorie universală în sine, adică istoria filosofiei este istorie universală reală, o istorie a ideilor filosofice care au marcat, fiecare în parte, un anumit moment istoric.

Istoria este act al ideii care ia cunoștință de sine. Și cum acest lucru se dovedește în filosofie „prin cunoașterea speculativă se dovedește că rațiunea își este substanță și puterea infinită își este sieși materia infinită pentru întreaga existență naturală și spirituală, cât și forma infinită, prin urmare dinamismul acestui conținut al ei”².

Ideea dialecticii, ca desfășurare temporală și ca înfăptuire istorică, stă la baza *Fenomenologiei spiritului* (1807). De fapt, în această carte nu se desfășoară numai gândul lui G. Hegel, ci desfășurarea dialectică este a spiritului însuși care ia cunoștință de sine. Gândul filosofic curge odată cu spiritul, este chiar spiritul care a luat cunoștință de sine. Într-un fel, se poate spune că spiritul se rupe de sine, din înălțimea liniștii sale fără de margini, pentru a traversa calvarul istoriei. Acesta însă este destinul său, înscris în sine însuși și el trebuie să parcurgă până la capăt acest drum al despărțirii de sine. Dar acest calvar nu va fi inutil,

¹ Stoichiță, R., *Natura conceptului*, în: Logica lui Hegel, București, Editura Științifică, 1972, p. 7.

² Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 12.

pentru că, dincolo de această trecere, el rămâne la sine cu trecere cu tot, câștigând cunoașterea de sine. La final spiritul, învingând destinul său temporal, de altfel trecător, va fi ca soarele ce va lumina prin strălucirea înțelegerii sale tot ceea ce este. Până atunci însă, „istoria înțelege conceptual formează amintirea și calvarul spiritului absolut”.

Istoria „este devenirea ce se actualizează în cunoaștere, ce se mijlocește, - Spiritul exteriorizat în timp”¹. Iar în finalul *Fenomenologiei spiritului*, atunci când vorbește din nou despre istorie ca o galerie a formelor spirituale, Hegel afirma că „păstrarea lor pe latura existențelor libere, apărând în forma contingentei, este istoria ...”².

Istoria mondială reprezintă, în viziunea lui G. Hegel, progresul în conștiința libertății. În conformitate cu ea, el evidențiază trei epoci în istoria mondială: *Orientul Antic*, unde este liber numai un singur om, iar ceilalți nu percep propria libertate; *Grecia*, unde sunt liberi numai unii oameni; și în sfârșit, *popoarele germane*, care au ajuns „prin intermediul creștinismului la perceperea faptului că omul prin esența sa este liber, că libertatea reprezintă esența spiritului”.

Din toate aceste afirmații rezultă că în istorie, ca exteriorizare a cunoașterii, spiritul nu și-a spus încă cuvântul, că el este încă prins chiar prin cunoaștere, în sfera subiectivității determinate și determinatoare. Din înstrăinarea sa în istorie prin cunoaștere, el nu a revenit încă la sine, pentru ca în unitatea sa absolută cu sine să se înțeleagă ca fiind liber. De aceea, istoria (ca și cunoașterea de tip silogistic) este calvarul său, sacrificiul său de sine, prin limita pe care și-o pune din sine sub forma subiectivității pure. O astfel de existență nu este liberă, or istoria este amintirea formelor determinate într-o dependență necesară. „A-ți cunoaște limita înseamnă a ști să te sacrifici”³. Toate acestea îl fac pe Hegel să spună în *Prelegeri de filosofie a istoriei*: „istoria universală nu este tărâmul fericirii”⁴.

Destinul omului, așa cum rezultă din gândul profund al lui Hegel și la care duce metoda sa, nu este un destin istoric. Omul constituie o ființă anistorică, dar care trebuie să parcurgă acest drum al istoriei fără de care nu ar putea să guste libertatea ce se regăsește ca Spirit înțelegător. Într-un fel, sacrificiul omului, trecând prin istorie și căzând în timp, este cel care îl face să-și guste din plin libertatea. Acest drum în istorie, ca petrecere a sa în timp, face ca determinarea spațio-temporală să devină absolut liberă de subiectivitate. Ea este însă în sine însăși ideea care, revenită din exterioritatea spațio-temporală, este conceptul ca existență liberă, fără subiectivitate.

Acțiunea negatoare a omului se produce în produsul muncii „numai și numai produsul muncii umane este esențialmente temporal... Conceptul este deci muncă, iar munca este conceptul”⁵. Munca însă este și cea care produce înstrăinarea omului de sine, ceea ce va face din om o ființă care renunță la esența sa pentru sine transformând-o în esență pentru un altul.

¹ *Ibidem*, p. 458.

² Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei, 1965, p. 498.

³ *Ibidem*, p. 457.

⁴ Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filosofie a istoriei*, op. cit., p. 28

⁵ *Ibidem*, p. 182.

Acest transfer al esenței către un altul, fără a rămâne la sine în această trecere, este pierdere definitivă de sine. În felul acesta, se poate afirma că omul a pierdut drumul spre libertate, pentru că a pierdut calea raportării permanente la sine, nu la lucruri.

Lucrul însuși, în materialitatea sa, reprezintă munca materializată, iar munca este activitate spirituală: numai omul muncește pentru că este singura ființă care poate raționa. Putem astfel spune că istoria înseamnă o desfășurare pur spirituală, lucrurile ca înfăptuire umană fiind spiritul însuși care se pune în exterior în mod material. Să nu uităm că în concepția hegeliană istoria este istoria ideilor filosofice.

Prin urmare, G. Hegel a efectuat o investigare a societății care după profunzimea și bogăția ideilor a oferit un tablou destul de amplu al societății, dialecticii omului și societății. În principiu, nu există nici o problemă socială importantă care nu ar fi fost interpretată de Hegel. Structura societății în integritatea ei, munca, proprietatea, morala, familia, societatea civilă, poporul, comunitățile umane, sistemul complicat al administrării sociale, formele de organizare statală, monarhia, raporturile dintre conștiința socială și cea individuală, spiritualitatea socială, procesul istoric mondial și obiectivitatea lui, etapele și regiunile istoriei mondiale și individul uman real în legăturile lui multiple și complicate cu societatea, istoria mondială etc. și-au găsit reflectare în concepțiile filosofiei sociale ale lui Hegel.

Evaluând aportul lui G. Hegel la dezvoltarea filosofiei sociale, trebuie să remarcăm faptul că el a fost primul filosof care a propus o analiză multidimensională a societății, a existenței sociale. Independent de faptul că Hegel a fost un susținător fidel al monarhiei, în mod special al monarhiei constituționale prusace, pe care o considera culmea progresului social, el a reușit să se rupă de metodologia politico-centristă și să schițeze un portret obiectiv al societății și a existenței omului în societate. Înglobând cele mai valoroase idei ale filosofiei umaniste a culturii, Hegel a plasat la baza societății, a istoriei ei ideea libertății omului și cea a realizării ei.

Evident că multe dintre concepțiile filosofiei sociale ale lui G. Hegel astăzi s-au învechit, însă dezvoltarea ulterioară a filosofiei sociale, a demonstrat de multe ori, că ideile și teoriile hegeliene posedă capacitatea de a reînvia și din această cauză nu trebuie să ne grăbim a le declara pe ele învechite. Meritul istoric a lui Hegel constă în aceea că el a transformat filosofia socială într-un domeniu independent al culturii filosofice.

În același timp, ținem să remarcăm faptul, că nici o prezentare concisă a filosofiei lui G. Hegel nu poate transmite corect amploarea, grandoarea și amănunțimea ideilor sale. Tot ceea ce a scris îi ilustrează și-i susține tezele privitoare la conștiința de sine în continuă dezvoltare. Tiparul gândirii lui este în permanență triasic și dialectic, nu numai prin aranjamentele statice ale categoriilor, legilor, și subdiviziunilor lor, ci și dinamic, prin faptul că el a tratat mișcarea amplă a istoriei ca dialectica în progresul ei spre o totală conștiință de sine.

Filosoful german **Friedrich Wilhelm Schelling** (1775-1854), a elaborat un sistem propriu a idealismului transcendențial plasând în baza a tot ce există rațiunea absolută, care cumulează în sine antiteza dintre obiectiv și subiectiv, real și ideal. Tot ce există în realitate reprezintă o manifestare a rațiunii absolute. Dacă totul se împarte în trei zone -

Dumnezeu, natura și istoria omenirii, la fel și filosofia lui Schelling se divizează în filosofia religiei, filosofia naturii și filosofia istoriei. Examinând societatea, istoria, F. Schelling, reieșea din autoconștiința omului, din „autodeterminarea lui, adică din acțiunea îndreptată de rațiunea mea către sine”. Din caracterul contradictoriu al cerințelor rațiunii și vocațiilor apare dreptul și moralitatea. În acțiunile umane se observă îmbinarea libertății voinței cu necesitatea, însă libertatea el o lega cu conștiința, iar necesitatea - cu inconștientul. „Libertatea în combinație cu legitatea și înfăptuirea treptată a idealului, niciodată nefiind pierdută din vederea seminției omenești, reprezintă particularitatea istoriei”. Abordând istoria în calitate de revelație continuă a Absolutului, care se manifestă permanent, F. Schelling distinge trei perioade. *Prima perioadă*, când forța care domină în istorie se prezintă ca destin - timpul morții tragice a lumii antice. *Perioada a doua* este acea vreme când destinul întunecat se transformă în forța legilor naturii care îi impune pe oameni să se supună planului naturii, legității mecanice. *A treia perioadă* este atunci când aceea ce se prezintă ca forță a destinului și naturii, se dezvoltă în calitate de Providență. Când va sosi această perioadă, nu se știe.

Totodată, F. Schelling considera că „nu este nimic mai sfânt ca istoria, această măreață oglindă a spiritului universal, acestei poeme mărețe a rațiunii divine și nimic nu poate atât de ușor pătimi de mâinile murdare”.

Problema libertății F. Schelling o trata din punct de vedere strict moral, formulată astfel și în teza idealistă: ea rămâne, în idealism, ca într-un cerc închis, al spiritului. Pe de altă parte, panteismul, care înaintea problemei solidarității întregii creații este fatalist: lucrurile individuale sunt moduri esențiale și necesare ale lui Dumnezeu: nu există de fapt libertate. Care este deci atitudinea creaturii individuale față de Dumnezeu? Libertatea este posibilitatea binelui și răului. Cine nu înțelege că libertatea este posibilitatea de a face rău nu înțelege ce este libertatea. Dar cum poate exista răul în ordinea totală a lumii? Nu este aceasta creată de Dumnezeu? Dumnezeu a putut crea răul? Originea răului vine, după Schelling, din libertatea umană în măsura în care individul uman se singularizează, trăiește și se desolidarizează de întreaga creație. Răul este creat de esența însăși a omului, de ce este individual în el. Posibilitatea acestei singularizări este implantată, însă, în natura dublă a lui Dumnezeu. El are un fundament, care reprezintă o natură productivă, instinctivă, de felul naturii lucrurilor. Dar Dumnezeu are natura sa ideală: lumină, iubire. Această natură primară instinctivă face posibilă singularizarea creațiilor individuale, libertatea, deci, răul, dar spiritul face posibilă alegerea între bine și rău, face posibilă libertatea adâncă a individului, conturată astfel în întreaga lui creație.

3. Concepțiile filosofiei sociale în filosofia germană din a II-a jumătate a sec. al XIX-lea - începutul sec. al XX-lea

Filosoful și economistul **Karl Marx** (1818-1883), a exercitat o influență considerabilă asupra vieții sec. al XX-lea. Gândirea lui a afectat viețile a milioane de oameni și a reflectat

multe aspecte ale societății moderne, în special istoria, sociologia, economia politică, filosofia.

E destul de greu în zilele noastre să vorbești de K. Marx ca filosof, deoarece trebuie să-l distingem pe tânărul Marx, apoi pe cel din perioada maturității și, în sfârșit, pe cel din a treia perioadă. Mai adăugăm la aceasta și faptul că în unele lucrări este destul de greu să facem distincție dintre gândurile lui Marx și cele ale prietenului său, F. Engels. Deși și-au redactat împreună unele lucrări, orientarea lor filosofică nu era aceeași. Plus la aceasta, astăzi, după prăbușirea regimurilor comuniste care au fost la putere în multe țări ale lumii, există o atitudine nihilistă față de marxism.

În această ordine de idei, e binevenită, afirmația lui J. Hersch: „Se pare totuși că la originile gândirii sale găsim o mirare care l-a răscolit profund, mirarea în fața contrastului, a rupturii pe care o constată între, pe de o parte, optimismul de la jumătatea sec. al XX-lea, bazat pe succesele științei, pe acceptarea grandioasă de către Hegel a epocii sale, și, pe de altă parte, mizeria și neputința maselor muncitoare, în lumea din vremea sa: cea a primei faze a capitalismului”¹.

Urmând ideile lui L. Feuerbach, Marx a respins conceptul hegelian al Absolutului și al Minții ca realitate adevărată, punând în centrul filosofiei sale ființele umane și conștiința lor. Treptat-treptat, el a ajuns la concluzia că relațiile sociale se dezvoltă în legătură cu munca, producția, negocierile și banii sunt niște forțe determinate în istoria omenirii. El susținea că relațiile sociale predominante într-o anumită perioadă corespund unui stadiu de dezvoltare a forțelor materiale de producție și că tot acest complex de forțe înrudite constituie structura economică a societății.

Marx releva că pe măsura dezvoltării se ajunge la un punct în care forțele materiale de producție intră în conflict cu relațiile de producție existente și, ca urmare, ceea ce era altădată dezvoltare se transformă în cătușe și lanțuri pentru oameni. Aceasta conduce la o perioadă de revoluție socială. Așadar, forțele de producție (munca manuală, uneltele, mașinile și materiile prime) generează „relațiile de producție” între oamenii care le desfășoară și cei încadrați în sistemul de producție. Ele alcătuiesc structura economică a unei societăți și suportul suprastructurii ei politice, morale și spirituale.

Astfel, Marx susținea că forțele economice determină toate aspectele vieții, această teză fiind, probabil, cea mai importantă din întreaga sa doctrină. Ca și Hegel, care credea într-un progres necesar al Spiritului spre o conștiință de sine superioară, Marx credea în dezvoltarea necesară a vieții materiale a oamenilor și a naturii omenești către unitate și armonie în stăpânirea tuturor forțelor. El considera că activitatea de producție a bunurilor materiale face parte din esența ființelor umane, dar nu în cadrul unui sistem de producție pe care ele nu-l conduc sau care exploatează capacitatea lor de muncă, creând apoi o concurență între ele. Aceste condiții puteau fi schimbate, după el, numai prin desființarea proprietății private, a sistemului de muncă și salarii care exploata munca oamenilor.

¹ Hersch, J., *op. cit.*, p. 247-248.

Mai mult decât atât, el era convins că toate acestea se vor produce inevitabil, deoarece dialectica materialistă ca și cea nematerialistă a lui Hegel, urmau incontestabil calea necesității istorice, fără a fi făurite de cei ce participă la ele.

K. Marx și-a dezvoltat teoriile economice în lucrarea *Capitalul*. Capitalismul, încerca el să demonstreze, poartă în sine germenii propriei sale distrugerii. Capitaliștii, își obțin profiturile storcând de la muncitori un surplus, dar, întrucât capitalul sporește mereu, raportul dintre muncă și capital scade treptat. Aceasta înseamnă că, în cele din urmă, rata profitului trebuie să scadă și deci capitalismului îi va suna ceasul. Economiiștii au criticat aspru această teorie, mai ales, din motivul că, în pofida pretențiilor lui Marx, ea nu era susținută de experiențe științifice și nici confirmată de evenimente. În ultimă instanță, ea este o doctrină la fel de metafizică ca ceea a lui Hegel asupra spiritului. Dar asta nu înseamnă că opera lui Marx este lipsită de valoare și importanță. Ea a oferit o critică detaliată și originală a capitalismului și a elaborat noi perspective asupra dimensiunilor sociale, politice și economice ale societății. Mai mult decât atât, ea a formulat probleme cu profundă rezonanță în privința naturii și libertății omului, afectând în mod radical prin aceasta concepțiile și aspirațiile oamenilor. Capitalismul era pentru Marx o etapă din dezvoltarea umanității, care are o semnificație filosofică globală.

Marx s-a străduit să evidențieze așa-numita lege a evoluției capitalismului. Îi datorăm lui câteva observații remarcabile asupra conflictelor sociale și a dezechilibrelor societății contemporane, precum și asupra ubicuității și imposibilității de a împiedica schimbările sociale. În același timp, putem constata că multe analize și teoretizări a fost incomplete sau ridicau mai multe probleme decât le rezolvă.

Prin urmare, filosofia socială a lui Marx, împreună cu cea a lui Hegel a oferit posibilitatea de a contura problematica filosofiei sociale. Dacă Hegel a abordat aceste probleme sprijinindu-se pe pozițiile metodologice ale concepției dialectice, atunci Marx a pornit de la elaborarea problemelor economice și politice ale societății, de la perspectivele dezvoltării ei social-progresive.

Un alt gânditor german radical și, deosebit de original, din această perioadă a fost **Friedrich Nietzsche** (1844-1900), la care o mare parte din propria lui filosofie constă într-un atac susținut împotriva credinței că există o structură obiectivă a lumii, independentă de orice percepere umană a ei.

La baza concepției sale filosofico-sociale el a plasat „voința spre putere”, adică tendința nesățioasă spre manifestarea puterii sau aplicarea puterii, a profita de putere în calitate de instinct creator. Din acest punct de vedere el concepea societatea, forțele ei motrice, valorile, omul.

Întreaga istorie socială Nietzsche o caracteriza ca luptă a două voințe și putere - voința celor puternici (speciei superioare, stăpânilor aristocrați) și voința celor slabi (masei, sclavilor, „gloatei”, „turmei”). Voința aristocratică reprezintă instinctul înălțării, voința spre viață, iar voința sclavă spre putere - instinctul decăderii, voința spre moarte spre „nimic”.

Aristocratismul duce spre o cultură înaltă și este identică cu ea, iar puterea gloatei - spre degenerarea culturii. În opinia lui Nietzsche, istoria omenirii ultimilor decenii mergea pe calea degenerării culturii, însă întoarcerea spre cultura autentică e posibilă în viitor.

Reieșind din conceperea voinței, culturii, Fr. Nietzsche a schițat chipul omului-geniu, creatorului unui exemplar perfect, purtătorul unei culturi înălțătoare, a supraomului. În fiecare societate el evidențiază trei tipuri de oameni: geniali, o mică parte din cei care înfăptuiesc ideile geniilor, mâna lor dreaptă și discipolii cei mai buni și restul oamenilor mediocri. De pe aceleași poziții, Nietzsche evalua rolul statului în societate. El acorda prioritate evidentă culturii și geniului față de stat și politică, însă recunoștea rolul statului în calitatea lui de apărător al personalității, pentru dezvoltarea indivizilor celebri.

Fr. Nietzsche a avut o atitudine dușmănoasă față de socialism, care reieșea în mod logic din concepția puterii, a evaluării rolului omului în societate. Cuvintele lui au fost profetice: „Veacul care vine, - scria el, - va urma să sufere în anumite locuri „crampe temeinice”, și Comuna din Paris ce își găsește apologeți și apărători chiar în Germania, se va dovedi, numai o ușoară „indigestie” în comparație cu aceea ce se va produce”. „Eu aș vrea ca în baza câtorva obiecte mari să se demonstreze, că în societatea socialistă viața se neagă pe sine însuși, singură își retează rădăcinile sale”.

Cât de neplăcute sunt pentru unii aceste evaluări, însă experiența dramatică a socialismului real din sec. al XX-lea și reminiscențele lui în sec. al XXI-lea ne face să fim de acord cu Fr. Nietzsche.

În lucrarea *Așa grăit-a Zarathustra*, Nietzsche și-a cristalizat ideea în imaginea supraomului, care trebuie să fie sensul, sarea pământului. Toate ființele au făcut ceva pentru a se depăși, pentru a ajunge la o speță superioară. La ce speță va ajunge omul, această ființă mai mobilă decât oricare alta? Zarathustra propovăduia doctrina unei umanități superioare, dure, lipsite de milă, dar care creează ceva nou pentru cultura umană și tipul de om, care își suportă singură destinul într-o lume fără Dumnezeu. Este vorba de a tinde spre un viitor al omenirii într-o „domnie a pământului”, în care ceea ce noi considerăm ca valori permanente, obligațiunea imperativelor noastre morale, să fie substituite prin acel „trebuie” interior al creatorilor, al puternicilor. „Table noi de valori sunt necesare, scria Fr. Nietzsche, și o luptă contra reprezentărilor vechilor valori, ale valorilor eterne”. El pleda pentru o revalorificare a tuturor valorilor - în artă, filosofie, morală, politică, înțelegere a istoriei, în toate aspectele culturii.

Fr. Nietzsche era partizanul unei riguroase autodiscipline și al expunerii voluntare la suferință pentru a exercita voința de putere, ce ar putea învinge genul de mediocritate supusă, în care vedea o caracteristică a vieții celor mai mulți oameni. El considera că voința de putere este însăși esența existenței umane, sursa tuturor strădaniilor noastre și a cruzimii, care este o componentă necesară - deși niciodată vrednică de admirație - a oricărei vieți. În universul nietzscheean, Dumnezeu a murit și omenirea poate singură fără nici un obstacol să se realizeze după voia ei. Sfatul lui era să ne urmărim cele mai înalte idealuri și să acționăm asupra lor în fiecare moment, într-un cântec pe care îl facem acum să se repete în eternitate.

În ceea ce privește credințele noastre morale, ele nu sunt decât o expresie a afectelor noastre puternice, o mască pentru acestea. Morala creștină, fondată pe milă, pe ajutorarea celui mai slab, face îndeosebi obiectul atacurilor lui Fr. Nietzsche. Adevărata morală este, pentru el, o morală a durității, și, în primul rând, față de tine însuși: de a deveni tot ceea ce poți să devii, a realiza toate posibilitățile tale fundamentale. El considera morala creștină drept morală a slabilor, a sclavilor, în comparație cu morala stăpânilor, a celor care dictează, ca o morală a resentimentului celor mulți. Întreaga cultură modernă apare în concepția lui Nietzsche ca fiind falsificată de această morală a ei. Formele sociale ale vieții moderne - democrație, socialism nu sunt decât forme ale resentimentului mulțimii. Nietzsche a fost aristocrat, individualist. Nu mulțimea, ci numai individul, geniul pot să atribuie un sens culturii. Prin această morală a ajutorării celor slabi, tipul de om însuși decade.

Filosoful german a fost și este caracterizat adeseori ca imoralist, ca un adversar al valorilor tradiționale, făcându-și însă din aceasta o virtute și un titlu de glorie. Astfel, la originea filosofiei sale a prezidat spiritul de negație. Ceea a vrut să lichideze, în primul rând, filosoful a fost, evident, morala „sclavilor”, morala „rasei inferioare” a celor mulți, a căror echipament vital ar fi deficitar. Dar implicațiile acestei campanii sunt multiple. Sunt destul de numeroși acei care nu au voit să vadă în filosofia lui Nietzsche decât manifestarea unei atitudini înnoitoare și eliberatoare, prin veto-ul adresat tuturor valorilor și autorităților tradiționale în domeniul moralei. Este adevărat, că prin una din tendințele sale constitutive, filosofia lui Nietzsche a dat o expresie caracteristică, deși marcată negativ de orientare antidemocratică, acelei nevoi de analiză și libertate interioară ce a stat la baza dezvoltării spiritului modern. Ea a încarnat într-o formă tipică neîncrederea profundă a sec. al XIX-lea - secol impregnat de istorism și pozitivitate – față de orice interpretare speculativă sau religioasă a existenței, față de acele ipoteze consolatoare, în care, mii de ani, omenirea a crezut să afle un punct de sprijin moral. Omul modern nu vroia să fie indus în eroare, victimă a atâtor iluzii pe care le poate genera aspirația nestăvilită la bine, adevăr și fericire. El prefera să privească realitatea în față, așa cum este, încercând să suprimă în acest scop obstacolele artificiale pentru a asigura contactul cât mai strâns, mai apropiat, dintre conștiință și realitate. Nietzsche a trăit acest sentiment, l-a „experimentat” din plin, pentru a-l „realiza” sub forma unei ipoteze diametral opuse concepției creștine și oricărui optimism naiv. „Dumnezeu e mort” aceasta este afirmația de bază a unei filosofii pentru care universul, devenirea și destinul umanității sunt probleme ce trebuiesc considerate independent de orice apel la supranatural și transcendență. Pornind însă de aici, va ajunge la concluzia nihilistă a unui univers lipsit de unitate și de legi, a unui fenomenism absolut, conform căreia singura realitate ar fi o devenire indiferentă și lipsită de sens.

În aceleași deveniri, reacția lui Fr. Nietzsche era una negativă, de opoziție și tăgăduire categorică a progresului și valorilor tradiționale. Împotriva celor care, după părerea sa, au acordat o prea mare importanță trecutului istoric, va invoca primatul vieții, al vieții „adevărate”, care reclamă o redeșteptare a spiritului dionisiac. El scria: Trăiți-vă viața! Nu vă lăsați copleșiți de trecut în așa măsură, încât arta și personalitatea, instinctul

și gândirea, să aibă de suferit! Așa sună apelul unei filosofii pentru care trecutul omenirii nu înseamnă mai mult decât istoria unei îndelungate erori.

Istoria, susținea Fr. Nietzsche, s-a preocupat în prea mare măsură până acum de problemele ce privesc „mulțimea”, destinul maselor. Optica ei trebuie schimbată în mod radical. Valoarea și sensul istoriei nu pot fi apreciate decât prin importanța și dimensiunile morale ale oamenilor mari, ale exemplarelor de elită, prin faptul de a fi oferit împrejurările și forța necesară pentru ca apariția unor asemenea oameni să fie posibilă.

Reprezentările morale, afirma Fr. Nietzsche, au o origine istorică și într-o epocă mai îndepărtată morala celor „tari” a avut un caracter predominant. Dar tabela de valori instituită de cei puternici și fericiți a fost răsturnată prin insurecția morală a sclavilor ce s-a tradus printr-o nouă concepție asupra lumii, ale cărei consecințe pot fi urmărite în cultura și viața morală a societății contemporane. Lumea a devenit sediul și simbolul decadentei, sărăcia și umilința au fost exaltate. Libertatea, demnitatea, individualitatea morală a omului, au fost nesocotite. Apostolii n-au înțeles nimic din moartea lui Iisus, care în semnificația ei morală, a constituit expresia unui mare act de libertate, au ignorat latura lui nobilă, tăria morală, pentru a nu vedea decât umilința și suferința. După Nietzsche au existat mai multe insurecții morale. Înaintea creștinismului, budismul și socratismul au reprezentat manifestări de același gen, dar de o esență mai nobilă. Mai apoi reforma, curentul liberei cugetări, democrația și însăși dezvoltarea științei moderne, au urmat o cale analogică.

În opinia lui Fr. Nietzsche, optimismul moral presupune recunoașterea unor legi constante ce ar guverna mersul istoriei, a unui obiectiv ideal spre care s-ar îndrepta evoluția morală a umanității.

Noblețe, demnitate, independență, erau valorile proclamate de morala nietzscheniană. Dar toate acestea au căpătat un înțeles straniu, antiuman, atunci când în fundamentarea lor pornea de la teza preconcepută a conflictului dintre individ și societate, dintre „tari” și „slabi”, dintre eu și umanitate. Calitatea de om nu este și nu poate fi decât expresia unor relații de armonie, de integrare naturală, a individului în viața spirituală a umanității. Umanitatea este legea fundamentală a naturii noastre, norma morală, „fiziologică” am spune, ce se impune mai presus de orice. Acel Eu unic și suveran, de care vorbea Nietzsche, nu e decât un mit, o formulă retorică, dar care nu corespunde realității și aspirațiilor noastre profunde.

În numele vieții, Fr. Nietzsche a susținut, reluând o temă frecvent împărtășită de lumea antichității, ideea „eternei reîntoarceri” a lumii, care este ideea fundamentală a lucrării *Așa grăit-a Zarathustra*. Oamenilor superiori, adunați în jurul său, Zarathustra le anunța marea veste: totul va reîncepe și va fi așa cum a fost. Supraomul va veni din nou pregătit prin însăși stabilirea unei noi table de valori. Dar, ideea repetiției aduce cu sine o notă de pesimism fatalist, incompatibilă cu încrederea în viitor, cu entuziasmul dionisiac, pe care Nietzsche îl manifestă în apărarea vieții

Alături de A. Comte și É. Durkheim, **Max Weber** (1864-1921), a fost unul dintre cei trei părinți fondatori ai sociologiei modeme. A fost, totodată, unul dintre spiritele cele

mai deschise ale vremurilor noastre: a fost nu numai sociolog, ci și jurist, economist, istoric și filosof.

Născut în universul cultural european modern Weber a tratat în mod inevitabil și justificat problemele de istorie universală punându-și întrebarea: ce înlănțuire de factori a dus tocmai pe solul Occidentului și numai pe acesta la apariția unor fenomene culturale care totuși - cel puțin așa ne place să ne închipuim - se situează pe o direcție de dezvoltare de însemnătate și valabilitate universală? Numai în Occident există „știință” ajunsă la stadiul pe care îl recunoaștem astăzi drept „valabil”.

Max Weber a fost, în primul rând, sociolog; într-o manieră foarte clasică, el a evidențiat ce este propriu sociologului care se întreabă ce se întâmplă, de fapt, în comunitate: există, într-adevăr, șansa ca indivizii care participă la viața comunitară și printre ei mai ales cei ce dețin o doză socialmente importantă de influență efectivă asupra acestei activități comunitare să considere subiectiv că anumite prescripții trebuie respectate și se comportă în consecință, adică își orientează activitatea în conformitate cu aceste norme.

La această analiză, până la urmă banală, el a adăugat alta: înțelegerea și cercetarea sensului: „Numim sociologie (în sensul pe care-l dăm noi acestui cuvânt folosit cu multe echivocuri) știința care-și propune să înțeleagă cu ajutorul interpretării activitatea socială și să explice astfel cauza, desfășurarea și efectele ei”. Weber era împotriva oricărui dogmatism și, mai ales, împotriva oricărui fel de imperialism al sociologiei. Nu se poate explica întreaga viață socială prin sociologie, cum nu se poate de altfel explica nici prin economie, istorie sau rațiune. Motivul îl constituie faptul că istoria oamenilor este o continuă nedesăvârșire, o luptă constantă, un antagonism de valori: „Diferite categorii de valori se înfruntă în lume, într-o luptă fără răgaz”.

Din acest punct de vedere, pozițiile lui erau radical diferite de cele ale lui Durkheim, pentru care sociologia trebuie să ajungă la edificarea unui corpus complet de norme sociale, sau de poziția lui Marx, pentru care orice cultură și orice normă depindeau exclusiv de realitățile economice.

Sociologia trebuie, ca orice știință, să fie supusă unei obiectivități extrem de riguroase, să-și interzică orice judecată de valoare „Pe de o parte, stabilirea faptelor, determinarea realităților matematice și logice sau constatarea structurilor intrinseci ale valorilor culturale și, pe de altă parte, răspunsul la întrebările privind valoarea culturii și a conținuturilor sale particulare sau răspunsurile privind modul în care ar trebui acționat în cetate constituie două categorii de probleme complet eterogene”.

M. Weber, care a conceput raționalitatea ca finalitate atât în sens utilitarist (axată pe ideea de calcul și eficacitate), cât și în sens ideal, ca reglementare, concordanță nu numai a cunoștințelor, ci și a reprezentărilor generale, a valorilor, normelor, regulilor, ca fundamentare a sistemului de reprezentări valorice și a codurilor normative. El susținea că acțiunile indivizilor în cadrul societății au cel mai înalt grad de libertate atunci când sunt rezultatul unei alegeri raționale.

Gânditorul german a fost întemeietorul teoriei acțiunii sociale, care stă la baza vieții sociale. Sarcina sociologiei constă în aceea de a înțelege acțiunea socială și a o

explica din punct de vedere cauzal. Ce reprezintă acțiunea socială? „Acțiunea, scria M. Weber, trebuie să fie numită conduita umană (indiferent de aceea dacă este o faptă internă sau externă, nefaptă sau îndurare), dacă și în măsura în care cel (cei) care acționează stabilesc cu el un anumit sens subiectiv. Însă „acțiunea socială”, trebuie numită o astfel de acțiune care după sensul ei, înțeles de cei cel (cei) ce acționează, se atribuie la comportamentul altora și prin aceasta este orientată în desfășurarea ei”. Așadar, existența sensului obiectiv și orientarea spre alții joacă rolul de component decisiv al acțiunii sociale. Prin urmare, este lesne de înțeles faptul, că subiectul acțiunii sociale poate deveni numai personalitatea sau mai multe personalități. M. Weber a evidențiat patru tipuri principale ale acțiunii sociale: 1) rațională după scop, adică cea care există prin intermediul așteptărilor unui anumit comportament a lucrurilor lumii înconjurătoare și a altor oameni, prin utilizarea așteptării în calitate de „condiție” sau „mijloc” pentru scopurile rațional îndreptate într-o anumită direcție și reglate; 2) rațional-valorice, „prin intermediul credinței conștiente în valorile concepute în calitate de autovalori: etice, estetice, religioase etc.; 3) afectivă; 4) tradițională, „prin deprindere”.

În lucrarea *Economie și societate* (1922), M. Weber a susținut că rațiunile pentru care indivizii se supun unor norme, ceea ce el numește „validitatea ordinii”, sunt în număr de patru: „în virtutea tradiției: validitatea a ceea ce a existat dintotdeauna; în virtutea unei credințe de ordin afectiv (prin excelență emoțională): validitatea noii revelații sau a exemplarității; în virtutea unei credințe raționale în valoare: validitatea a ceea ce este socotit valabil în absolut; în virtutea unei prescripții pozitive în a cărei legalitate credem”. Prin urmare, Weber a adăugat celor două fundamente clasice ale autorității unei norme de drept (caracterul rațional și caracterul imperativ) alte două fundamente posibile: fie conformitatea cu o cutumă sau cu o revelație, fie exemplaritatea.

În opera *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1905), M. Weber a analizat consecințele economice ale diferitelor religii, mai ales, teoria sa despre raporturile dintre etica protestantă și spiritul capitalismului. Teoria era următoarea: predestinarea creează la calvinist o angoasă; nefiind sigur că se află printre aleși, el caută semnele acestei elecțiuni aici, pe pământ, în prosperitatea întreprinderii sale; dar, din cauza ascetismului său, el nu vrea să profite de succes folosindu-și banii pentru satisfacerea plăcerilor, ci îi economisește și îi investește. În plus, întreprinderea, ca și viața lui, trebuie să fie regulată și rațională. Or, bazele fundamentale ale capitalismului țin tocmai de înclinația către muncă, spiritul de economie și organizarea rațională a muncii.

Că munca profesională laică era considerată mijlocul potrivit pentru a reacționa eficient la sentimentele de teamă religioasă își are cauza într-un „specific profund al sensibilității religioase cultivate de biserica reformată, a cărei opoziție față de luteranism se manifestă cel mai clar în doctrina despre natura credinței justificatoare”¹. Una dintre

¹ Weber, M., *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Trad. de Ihor Lemnij, postfață de Ioan Mihăilescu, București, Editura Humanitas, 1993, p. 120-122.

trăsăturile societății occidentale contemporane și, mai ales, a dreptului este raționalizarea, intelectualizarea, specializarea și profesionalizarea crescânde.

Reieșind din concepția acțiunii sociale, care presupune existența sensului subiectiv și orientarea spre alții, M. Weber a elaborat învățătura despre diferite tipuri de stat și administrare statală. Dominația era concepută de el ca o „șansă de a se supune unei anumite dispoziții”. Prin urmare, dominația presupune așteptarea celor care vor ordona, că lor li se vor supune și așteptările acelorora, care se supun, că dispoziția va avea acel conținut, care este recunoscut. M. Weber a evidențiat trei tipuri de dominație legitimă. Primul tip - „legitim”. Aici „dominația este determinată de interese, adică considerente ce reies din scopuri raționale care se supun în dependență de priorități și dezavantaje”. În acest caz, atitudinea oamenilor își pierde individualitatea, ea este maximal funcțională, se fundează numai pe interes, pe acțiuni și scopuri raționale. Birocrația reprezintă un tip pur al statului legitim. Acest tip de dominație este reprezentat în statele contemporane, Anglia, Franța, S.U.A. etc. Tipul al doilea - „tradițional” poate fi determinat de „moravuri”, „deprinderi spre un anumit mod de comportament”. Acest tip al dominației este similar cu familia, el este patriarhal, aici există stăpânul, slugile ce depind de el și aparatul de administrare. Dominația tradițională se divizează, la rândul ei, în două forme: pur patriarhală și structură de administrare de castă. Prima dintre ele s-a manifestat, spre exemplu în Bizanț, iar ce-a de-a doua – în statele feudale din Europa Apuseană. Tipul al treilea – dominația charismatică, „ea poate să se fundeze pe simpla vocație personală a supușilor, adică posedă o bază afectivă”. Facultățile charismatice reprezintă niște capacități deosebite, care nu pot fi dobândite, dar mai ales, hărăzite de divinitate, care îl distinge pe lider din mijlocul contemporanilor săi. Astfel de facultăți posedau, în opinia lui Weber, Buudha, Iisus, Mahomed, Cezar, Napoleon și alte personalități mărețe. Supunerea în fața charisimei reprezintă cel de-al treilea tip al dominației legitime. În acest caz, este deosebit de important rolul autorității, și sunt negate tradițiile, dreptul, raționalitatea, este destul de sporită ponderea iraționalului, forței și întâmplării.

Filosoful **Wilhelm Windelband** (1848-1915), determina filosofia ca „învățătură despre valorile generale”, iar istoria o aborda ca un proces a conștientizării și realizării valorilor. Din această cauză, menționa el, pentru istorie o însemnătate deosebită o are metoda științelor istorice („idiografică”), care este îndreptată spre a cunoaște singularul.

Valorile superioare - adevărul, binele, frumusețea și sfințenia - sunt în afara timpului, principii care se plasează de asupra istoriei, ce determină caracterul general al activității umane și care o deosebesc de procesele care au loc în natură. Valorile nu „există” sub forma obiectelor independente. În mod subiectiv ele se înțeleg sub forma de datorie. Înțelegerea valorii reiese din caracterul unical al singularului, valoarea atribuie singularului „însemnătate”. Acțiunea în baza căreia este plasată o anumită valoare este una din cele posibile, este un obiect al opțiunii, din această cauză în baza ei este plasată libertatea individuală.

Filosofia, în opinia lui W. Windelband, nu poate soluționa în mod definitiv problema despre atitudinea între legile naturii și valorile culturii și, din această cauză în

existența socială și individuală se ascunde întotdeauna o rămășiță a „necunoscutului, indeterminabilului”. Dualismul valorii și realității, în viziunea lui Windelband, întotdeauna este o condiție necesară a activității umane.

Filosoful **Max Scheler**, (1874-1928), a dezvoltat fenomenologia în domeniul eticii, antropologiei filosofice, filosofiei valorilor și culturii. Considerând nesatisfăcătoare mărginirea la eul cunoscător individual, Scheler a preconizat întemeierea unei sociologii a cunoașterii. El a criticat formalismul etic kantian și a evidențiat rolul afectivității, însă a redus întreaga sferă a eticii la trăirile emoționale. Spre deosebire de neokantieni, M. Scheler a admis valorile materiale (sociale, economice), punând în evidență importanța și ponderea factorilor sociali în condiționarea culturii.

În opinia lui M. Scheler, orice „act autentic uman” este inițial dublu: instinctiv și spiritual. Totodată, el poate fi îndreptat sau la conținutul „vital”, care este studiat de „sociologia bazei”, sau la spiritual, la conținutul ideal, care este studiat de „sociologia culturii”, „sociologia suprastructurii”. Faptul primar reprezintă o organizare corporală a indivizilor, adică, mai întâi de toate, structura instinctivă a omului. Foamea și instinctele ei determină frontierele gospodăriei, instinctul sexual explică institutul căsătoriei, „instinctul puterii” permite a înțelege statul și alte formațiuni similare. Distingând „sociologia bazei” și „sociologia suprastructurii” M. Scheler fundamenta independența și neatârarea sferelor „vieții” practice și „culturii” spirituale. „Dacă logica” activității vitale și instinctive a activității umane reprezintă „logica soartei” (ordinea nașterii, morții etc.), atunci legea în sfera ideală a culturii, reprezintă „logica sensului”. În conformitate cu aceste poluri trebuie făcută „caracteristica tipologică” a fenomenelor sociale. Fiecare fenomen al vieții sociale reprezintă unitatea începuturilor instinctive și vitale și a începuturilor cultural-spirituale și este determinată de faptul care început în el este esențial, cu ele se află în relație.

Prin urmare, concepția antropologică a lui M. Scheler a reprezentat o anumită viziune asupra corelației dintre om și societate pe fundalul unei concepții anumite a omului.

Filosoful **Georg Simmel** (1858-1918), considera că baza societății o constituie sociația, care poate fi interpretată ca comunicare sau interconexiune, condiționare reciprocă dintre oameni. Sociația include în sine, sau este compusă din conținut și formă. Conținutul - reprezintă scopurile și motivele determinate în mod istoric: deșteptarea interacțiunilor umane, interpretate nu în mod psihologic, dar ca conținut psihologic, ca „materie”, „corp” al socialului. Formele sociației constituie - mijloacele de organizare, realizare a conținuturilor istorice variabile. „Ceea ce numim noi formă, scria G. Simmel, din punctul de vedere a funcțiilor pe care ele le îndeplinesc, reprezintă unificarea materialului”. În totalitatea corelației dintre formă și conținut se realizează și există societatea.

În opinia lui G. Simmel, acțiunile reciproce (care implică interacțiunea cu cel puțin alt individ) care au ca rezultat apariția la fiecare individ a unor trăsături caracteristice ar rămâne inexplicabile, dacă le-am considera izolat.

G. Simmel considera că odată cu creșterea cantității grupurilor se schimbă și formele sociației. Cele mai superioare dintre ele erau considerate intelectualizarea și gospodăria bănească. Aceste forme schimbă viața omului, ele sunt identice creșterii libertății și individualizării lui. În același timp, intelectualizarea și gospodăria bănească, distrugând formele vechi și nemijlocite ale socializării individului, înseamnă creșterea generală a înstrăinării în societate, devastarea omului. G. Simmel a scos la iveală cele mai profunde contradicții ale societății în care a trăit, a demonstrat criza profundă a culturii apusene de la răscrucea sec. al XIX-lea și al XX-lea (pe motiv că formele sociației el le trata ca forme ale culturii). Opera fundamentală a lui G. Simmel *Filosofia banilor* (1900), a devenit prima din multiplele lucrări social-filosofice (V. Sombart, M. Weber etc.), dedicate contradicțiilor civilizației contemporane în sfera culturii.

Filosoful social **Oswald Spengler** (1880-1936), în opera principală *Declinul Occidentului* (1922), a formulat o teorie clasică a schimbărilor istorice și a încercat să explice cultura lumii nu în calitate de ceva unic ce poartă un caracter general-uman, dar care este dezbinată în opt culturi în baza unui „parafenomen” unicat - modul de a „retrăi viața”. Aceste culturi sunt: egipteană, indiană, babiloniană, chineză, greco-romană, bizantino-arabă, maia și ruso-siberiană.

Totodată, el a identificat cultura cu viața organismului biologic. Fiecare cultură trece prin fazele principale ale dezvoltării sale: naștere și copilărie, tinerețe și maturitate, bătrânețe și declin. Pe acest fundal, în fiecare cultură pot fi evidențiate două etape principale în procesul general de dezvoltare a culturii: etapa de ascensiune pe care el o definea ca cultura propriu-zisă și etapa de ascendență, numită de el civilizație. *Prima etapă* reprezintă dezvoltarea organică a tuturor sferelor vieții sociale, iar a doua - tipul „mecanic” al evoluției. În etapa a doua se „osifică” începuturile creatoare ale culturii, are loc procesul pătrunderii ei în mase și în toate sferele vieții sociale. Simbolurile acestui caracter de masă a culturii o reprezintă marile orașe, globalizarea formelor activității, dominația principiului spațiului. La această etapă nu poate să apară nimic principial nou, procesul de dezvoltare încetează, începe stagnarea, care până la urmă duce la descompunere. În rezultat apar războaiele mondiale, tendința spre dominația mondială a statelor învingătoare. Spengler considera că rolul omului se reduce la supunerea acelei faze a culturii în care el se află, omul nefiind în stare să schimbe ceva în dinamica culturilor.

Prin urmare, O. Spengler nega legitatea socială și progresul, considerând că istoria ar fi determinată de „spiritul culturii” închise în sine și irepetabile, care au soarta organismelor individuale: se nasc, înfloresc și mor. „Morfologia culturii”, care formează, în viziunea lui Spengler, obiectul cercetării istorice, posedă astfel, un caracter psihologist și biologizant.

O. Spengler a avut meritul de a iniția analiza amplă a particularităților stilului culturii, elaborând o filosofie a stilului ca parte integrantă a filosofiei culturii.

4. Concepțiile filosofiei sociale ale filosofilor francezi din a doua jumătate a sec. al XIX-lea - începutul sec. al XX-lea

Pozitivismul a fost un curent filosofic din sec. XIX-XX, întemeiat de **Auguste Comte** (1798-1857). În lucrarea *Cursul de filosofie pozitivă* (1830-1842), el scria că o teorie este „pozitivă” atunci când se bazează în mod științific pe fapte. În concepția lui, o „filosofie pozitivă trebuie să nu prezinte nici o urmă de metafizică și să se ocupe doar de o claritate a faptelor și legilor”. Cursul de filosofie pozitivă dezvoltă astfel o filosofie care se bazează numai pe fapte și legi, care nu se interesează cu nimic altceva și nu admite nimic altceva.

A. Comte a fost întemeietorul curentului filosofiei pozitive, care va avea o largă răspândire în Franța, Anglia, Rusia, Japonia, Austria, Elveția. În S.U.A., pozitivismul a stat la baza pragmatismului, fiind coloana sa vertebrală. De fapt, pozitivismul și pragmatismul a fost cele două curente ale filosofiei care încearcă să dea o întemeiere teoretică spiritului practic al capitalismului.

Pozitivismul reprezenta o tentativă de reorganizare a societății pe temeiuri practice, nu speculative, o ruptură față de organizarea socială din Evul Mediu și chiar din perioada modernității inaugurat de Descartes. Pentru a realiza acest proiect, Comte considera că societatea umană a parcurs trei stări: teologică, mai întâi, metafizică, mai apoi, și, în cele din urmă, pozitivă, stare care se va perpetua la infinit.

A. Comte afirma că „prima stare trebuie de acum încolo să fie concepută ca pur provizorie și pregătitoare; a doua, care nu constituie în realitate decât o modificare dizolvantă a celei dintâi, nu are niciodată decât o simplă destinație tranzitorie, aceea de a conduce treptat la starea a treia; tocmai în aceasta, singura pe deplin normală, constă, în toate metodele, regimul definitiv al rațiunii umane¹. Această concepție a fost inspirată din evenimentele istorice ce se derulau atunci când Comte și-a trasat planul vieții intelectuale. Două părți își disputau exercițiul puterii și influența asupra opiniilor: „retrograzii care voiau revenirea la dreptul divin al regilor, revoluționarii, inspirați de spiritul metafizic, care se străduiau să perpetueze un regim anarhic, care făcând servicii trecătoare, încearcă să distrugă vechea ordine a lucrurilor, încercare care devine sterilă, dacă nu nefastă”².

A. Comte a încercat să găsească o soluție de mijloc. „O filosofie organică așa cum este catolicismul, dar progresistă ca cea a Revoluției”³. Pozitivismul pe care l-a întemeiat, nu avansa nici o teorie care să nu aibă în ultimă instanță o utilitate practică. În acest sens, el a conceput o ierarhie a științelor în cinci etape, toate tinzând să se împlinească într-o a șasea care are cea mai mare utilitate practică pentru umanitate: sociologia. Astfel, cele șase științe sunt:

1. Astronomia care, înlocuind principiul finalității prin cel al condițiilor de existență, ne debarasează de teologie și de metafizică;

¹ Comte, A., *Discurs asupra spiritului pozitiv*, București, Editura Științifică, 1999, p. 12.

² Verrier, Ch., *Le Introduction a A. Comte, Cours de philosophie positive*, Paris, 1926, p. 22.

³ *Idem*, p. 23.

2. Fizica care trebuie să fie sustrasă abuzului spiritului de analiză supraîncărcată de doctrine inutile, abstracte și influențate de dezordinea metafizică;

3. Chimia, care este supusă dezordinii empiriste;

4. Biologia, singura care suplinește celelalte științe în încercarea de a îmbina punctul de vedere static cu punctul de vedere dinamic, cu alte cuvinte, cea care unește legile mișcării cu legile existenței;

5. Psihologia care, în concepția lui Comte era în dependență de biologie;

6. Sociologia care, în opinia lui Comte, este știința fundamentală. Este atât de importantă pentru el această știință încât consideră că matematica nu este decât o ramură a sociologiei. Prin intermediul sociologiei se instaurează noua stare a umanității, și anume a pozitivității. Trebuie înțeles foarte bine faptul că pozitivismul lui Comte critică pe cât posibil căderea în empirism pe care filosoful îl critică de-a lungul întregii sale opere.

Metoda proprie sociologiei este metoda istorică. Conform acestei metode, sociologia permite descoperirea legilor care trebuie să fie în conformitate cu natura umană așa cum este ea stabilită de biologie. În felul acesta, descoperirile istorice vor fi verificate prin acordul lor cu datele psihologiei pozitive.

Spiritul teologic, a afirmat A. Comte, manifestă predilecție pentru problemele cele mai insolubile, pentru problemele care sunt inaccesibile oricărei cunoașteri raționale. În această primă stare a gândirii umane, departe de orice preocupare de ordin științific, se căuta cu aviditate originea tuturor lucrurilor, cauzele esențiale, fie cele prime, fie cele finale. Cu alte cuvinte, spiritul teologic este orientat în mod exclusiv spre căutarea cunoștințelor absolute. Aici domină instinctul și sentimentul, ca primă fază a stării teologice. Ea este caracterizată de fetișism. În faza a doua, care este perioada politeismului, „spiritul teologic reprezintă clar libera preponderență speculativă a imaginației”¹, puterea obiectelor exterioare fiind înlocuită cu puterea unor ființe misterioase, invizibile care, prin acțiunea lor, influențează în mod direct toate manifestările omenești.

Cea de-a treia fază teologică este nateismul, în care dominant este sentimentul universal „al necesarei supunerii a tuturor fenomenelor naturale unor legi invariabile”².

Cu toate că spiritul teologic se cere depășit, „trebuie să înțelegem, afirma A. Comte, că acea filosofie inițială nu a fost mai puțin indispensabilă avântului preliminar al sociabilității noastre, ca și al inteligenței”³.

Pentru ca umanitatea să poată face trecerea de la această filosofie teologică inițială la pozitivismul științific a fost necesară o fază tranzitorie care este reprezentată de cea de a doua stare a umanității, aceea metafizică.

Sarcina metafizicii a fost aceea de a dizolva treptat prima stare, pe cea teologică. „Ca și teologia, de fapt metafizica încearcă, mai ales, să explice natura intimă a ființelor, originea și destinația tuturor lucrurilor, modul esențial de producere a tuturor fenomenelor,

¹ Comte, A., *op. cit.*, p. 13.

² *Ibidem*, p. 14.

³ *Ibidem*, p. 17.

dar, în loc să folosească în acest scop agenți supranaturali propriu-zis, ea îi înlocuiește din ce în ce mai mult cu acele entități sau abstracții personificate a căror utilizare, cu adevărat caracteristică, a permis adesea să fie desemnată cu termenul de ontologic”¹.

Datorită faptului că tinde să cunoască absolutul, metafizica, în opinia lui A. Comte, este ambiguă, căzând în contradicții de nesoluționat. „De aceea, putem deci, la urma urmelor, să considerăm starea metafizică drept un fel de maladie ironică, în mod firesc inerentă evoluției noastre mentale, individuale sau colective”.

Filosofia pozitivă este orientată în mod cert spre utilitate. De aceea, înlăturarea speculațiilor metafizice este în mod absolut necesară. În acest scop, este fundamental ca imaginația să fie în mod constant subordonată abstracției. Dacă surprindem corect legile, ca legătură constantă între fenomene, este suficient și util pentru ca societatea să-și găsească o corectă ordine.

Am trecut în revistă caracteristicile celor trei stări pe care le-a parcurs Umanitatea, pentru că sociologia întemeiată de A. Comte, are ca fundament observația strictă a fenomenelor sociale, mergând până la stabilirea legilor ce le întemeiază, fără însă a se întreba de cauza primă a acestora sau de finalitatea lor.

„Știința dominantă și căreia i se subordonează toate celelalte cunoștințe, sociologia, va regla definitiv metoda lor ...”². Scopul întregii filosofii pozitive, realizată prin intermediul sociologiei, este aceea a reorganizării sociale. În acest scop trebuie, în viziunea filosofului, înfăptuită o reformă morală care să fie urmată de o reformă politică a instituțiilor. Moravurile însă țin de credințe, ca sistem de idei. De aceea, trebuie coordonate științele în scopul reorganizării sociale.

Se poate afirma că toate științele trebuie subordonate sociologiei cu unicul scop de a schimba moravurile pentru a putea crea noile instituții politice. Este vorba despre o schimbare de mentalitate prin coordonarea de către știință a sistemului credințelor și al ideilor. Politicienii procedează invers, reformează instituțiile și, după aceea, moravurile.

Principiul politic care trebuie luat în considerație, este acela al separației între autoritatea temporală și autoritatea spirituală. Luând în calcul această separare, societatea va fi partajată în trei clase. Savanții, care vor exercita puterea legislativă care se va concentra pe educație, dar care vor avea numai un rol consultativ în ceea ce privește relația cu guvernanții. Guvernanții vor fi recrutați dintre bancheri, care se vor ocupa cu afacerile publice și vor reprezenta puterea executivă. O altă clasă este aceea a proletarilor, care vor fi supuși șefilor industriei fără ca ei să fie lezați în demnitatea și interesele lor.

Puterea spirituală va servi ca intermediară între clasele bogate și cele sărace. Legăturile de stimă reciprocă unesc savanții de clasele muncitoare. Această stimă reciprocă va duce la iubirea între oameni, fundamentul moral al noii societăți gândite de A. Comte. Greșeala pe care a făcut-o comunismul a fost aceea de a nu înțelege că

¹ *Ibidem*, p. 18.

² Verrier, Ch., *op. cit.*, p. 34.

problema socială este, înainte de toate, o problemă de morală. „Reformați științele și morala și veți avea drept rezultat, reorganizarea societății”¹.

În cadrul acestei organizări sociale, A. Comte a combătut individualismul, pentru că acesta, exaltat, va duce la revendicarea revoluționară a drepturilor. „Or noi nu avem nici un drept, noi avem decât datorii. Individul nu este decât o abstracție, Umanitatea este singura reală. Principiul reformei morale, este acela de a face ca omul să înțeleagă că el nu există decât prin umanitate și pentru ea”². În acest fel, A. Comte susținea în sociologia sa conceptul de solidaritate sau de dependență mutuală între oameni. Scopul noii științe era acela de a dezvolta sentimentul social prin combaterea egoismului individualist.

Teologia și metafizica au încurajat individualismul, iar „spiritul pozitiv, dimpotrivă, este de-a dreptul social ... Pentru el omul nu există, nu poate exista curentul pozitivist decât Umanitatea, deoarece întreaga noastră dezvoltare se datorează societății ... Ideea de societate pare încă o abstracție a intelectului nostru, aceasta mai ales în virtutea vechiului regim filosofic, căci la drept vorbind, tocmai ideii de individ îi aparține un asemenea caracter, cel puțin la specia noastră”³.

Dezordinea care mai persistă în societate și care duce la o permanentă stare revoluționară, se datorează faptului că mai coexistă cele trei stări intelectuale: teologică, metafizică și pozitivă. Înlăturarea acestei dezordini este posibilă prin supunerea întregii preocupări intelectuale metodei pozitive. Anarhia noastră mentală duce la anarhie socială. De aceea, A. Comte a susținut că reforma spirituală va sta la baza reorganizării societății. Acest lucru se poate face printr-o justă ierarhizare a științelor fundamentale - matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia și sociologia - „dintre care cea dintâi constituie în mod necesar punctul de plecare exclusiv, iar ultima singurul scop esențial al întregii filosofii pozitive ... totul raportându-se aici la Umanitate, unic concept pe deplin universal”⁴.

Prin combaterea individualității, A. Comte a atacat de fapt spiritul filosofic. Pozitivismul său era în mod cert antifilosofic, pentru că orice filosofie constituie o creație pur individuală, care, în opinia lui Comte, duce la dezordine socială. Acesta este radicalismul pozitivist, dar și punctul său criticabil. Prin acest radicalism, pozitivismul se autosubminează pentru că, de fapt, el însuși este o filosofie. Este aici situația semnalată încă de Aristotel: „dacă trebuie să filosofăm, atunci filosofăm; dacă nu trebuie să filosofăm, atunci încă filosofăm (pentru a proba această aserțiune); trebuie deci să filosofăm tot timpul”.

Un alt cugetător **Émile Durkheim** (1858-1917), a fost, în mai mare măsură, decât Ch. Montesquieu și A. Comte, părintele sociologiei franceze. El era un pozitivist, un scientist și, mai ales, un raționalist. Își datorează pozitivismul influenței lui A. Comte: „Legile societății nu sunt diferite de cele ale naturii și metoda de a le descoperi nu este

¹ *Ibidem*, p. 37.

² *Ibidem*, p. 29.

³ Comte, A., *Discurs asupra spiritului pozitiv*, op. cit., p. 83.

⁴ *Ibidem*, p. 109.

diferită de metoda altor științe”. Dar nu împărtășea credința aproape dogmatică a lui Renan în știință: „Nu facem din știință un fel de fetiș sau un idol, ale cărui predicții infailibile nu pot fi primite decât în genunchi”.

Totuși, avea asupra lumii și moralei o viziune filosofică: societatea este un organism viu și, prin urmare, metodele sociologiei, fără a le copia pe cele ale biologiei, trebuie să fie asemănătoare. El era de un raționalism total: complet opus unei viziuni mistice asupra existenței sociale, cum era cea a lui H. Bergson, pe care o considera neocatolică: vedea în aceasta o amenințare a iraționalului.

Baza societății, în opinia lui É. Durkheim, o constituie faptele sociale, care nu se reduc la fapte economice, fizice, psihologice, etc., dar posedă caracteristici proprii: o existență obiectivă independentă de individ și facultatea de a acționa prin forța de constrângere asupra lui. Existența socială este determinată, prin urmare, nu de indivizi, nu de stat, ci de totalitatea faptelor sociale, care determină comportamentul indivizilor. Faptele sociale se divizează în morfologice: „substratul material” al societății (densitatea populației, frecvența contactelor individului, căile de comunicare, așezare etc.) - și spirituale („reprezentări colective” etc.). É. Durkheim a studiat, în primul rând, factorii sociali spirituali și rolul lor, mai ales, morala și religia.

Reieșind din conceperea faptelor sociale, É. Durkheim a investigat natura, tipologia, istoria solidarității sociale a oamenilor pe care o aborda în calitate de principiu moral și valoare absolută. Odinioară, în societatea arhaică, domina solidaritatea mecanică, la baza căreia era înapoierea - asemănarea indivizilor și funcțiilor lor sociale. Ea a fost înlocuită prin solidaritatea organică a societății contemporane, fundată pe diviziunea muncii. În același timp, cu formele „normale” de diviziune a muncii există, în opinia lui É. Durkheim și forme „anormale”, care au fost depistate de el în societatea capitalistă¹.

É. Durkheim afirma cu putere preeminența societății asupra individului ca o condiție a dezvoltării umanității: desigur, societatea nu este nimic fără indivizi, dar fiecare individ în parte este în mult mai mare măsură produsul societății decât autorul ei. El era, de asemenea, atașat individului cu dualitatea lui constitutivă: în același timp, ființă socială și ființă individuală. Gânditorul francez a respins, totodată, liberalismul individualist - condamnat de istorie, după părerea lui - și viziunea mistică asupra statului, potrivit căreia individul nu ar fi decât un instrument al acestuia. Statul nu se află pe o poziție de adversitate față de individ: el este cel prin care individul se eliberează. Cu cât statul este mai puternic cu atât individul este mai liber, ceea ce, în istoria noastră contemporană, a constituit adesea o eroare tragică: s-a văzut deseori că individul era cu atât mai puțin liber, cu cât statul era mai puternic.

Acest filosof credea în norme și, în special, în normele juridice: unul din semnele crizei profunde a societăților contemporane este anomia, adică dezintegrarea socială și slăbirea relațiilor care-l leagă pe individ de grup: anomia este astfel una din cauzele

¹ Durkheim, É., *La divisione del lavoro sociale*, Segarte, Editiune Di Comunita, 1996, p. 98-101.

maiore ale sinuciderii. Aceste „boli” pot fi depășite prin intermediul forțelor reglării sociale, mai ales, prin forțele spirituale. É. Durkheim a dezvoltat ideea creării corporațiilor profesionale - noilor organe ale solidarității, care pot depăși anomia omului în societate. Rolul hotărâtor în cauza integrării sociale, É. Durkheim, îl acorda idealurilor, credințelor (religiei și moralei), în care vedea manifestarea concentrată a societății. El considera că anomia, distrugerea solidarității este răul care macină astăzi societatea prin slăbirea normelor morale și juridice care o organizau, o structurau. Este o stare de plutire, fără să fie totuși o descompunere. Începutul nostru de secol și mileniu este poate tot atât de anomic pe cât era cel din care s-a inspirat Durkheim. Teologii ar spune că anomia este starea permanentă a unei umanități care a păcătuit și care știe acest lucru.

Normele, valorile, idealurile, sentimentele și credințele comune formează, după cum remarcă É. Durkheim, „conștiința colectivă” a unei societăți, acel univers simbolic ce poate spori gradul de coeziune socială, deoarece îi obligă pe indivizi să devină solidari între ei, le oferă sentimentul identității personale și apartenenței la comunitate și îi mobilizează din punct de vedere afectiv și moral. Astfel, se sublinia caracterul autoreglementativ al acțiunii sociale prin respectul acordat normelor.

5. Concepțiile filosofiei sociale elaborate în cadrul utilitarismului englez din sec. al XIX-lea

Curentul utilitarist s-a inspirat din opera empiriștilor englezi Hobbes, Locke și Hume care, studiind natura umană, au pus accentul pe instincte, diminuând, în felul acesta, rolul rațiunii în organizarea socială. Toate aceste concepții s-au constituit ca o reacție împotriva ideilor care au circulat în perioada Evului Mediu până către sec. al XVIII-lea.

Școala utilitaristă, al cărei fondator a fost **Jeremy Bentham** (1748-1832), „considera că omul trebuie să caute înainte de toate un profit personal în relațiile sale cu altul”. Această afirmație este îndreptățită, pentru că ea se desprinde cu certitudine din concepția lui Bentham despre util. Astfel, după el, „prin principiul utilului se înțelege acel principiu care aprobă sau dezaprobă întreaga acțiune în funcție de tendința sa în a crește sau a diminua fericirea persoanei al cărei interes este în joc”.

Scopul individului constă în a acumula maximum de avantaje personale. Această ultimă consecință trebuie luată în calcul cu toate că Bentham încerca s-o atenueze gândind dreptul ca pe un sistem de echilibru între interesele individuale și cele ale comunității. Însuși faptul că el face trecerea de la Drept spre drepturile individuale poate induce ideea că, în prim plan, este scoasă individualitatea. Acest ultim aspect poate fi justificat, dar el nu poate neglija obiectivitatea dreptului. Întrebarea care se pune este următoarea: Poate jocul liber al persoanelor să creeze o ordine care să asigure o conviețuire corespunzătoare? De fiecare dată trebuie ajuns la un anumit echilibru, astfel viața este în pericol.

J. Bentham a părăsit total punctul de vedere moral, pentru a se plasa la nivelul unui principiu pur material. De aceea, principiul utilității presupune o concepție individualistă,

care vizează un individ ancorat în viața materială, lipsit de dimensiunea sa spirituală. Pentru el, „comunitatea este un corp artificial compus din persoane individuale”. Interesele individuale sunt singurele reale, statul având ca unică misiune coordonarea care asigură fericirea tuturor. Datorită acestei abordări, opera lui Bentham este considerată ca fiind o viziune individualistă, atomistică și anistorică.

Ceea ce l-a caracterizat în mod deosebit pe **John Stuart Mill** (1803-1873), a fost liberalismul său, iar opera sa scrisă, în acest sens, a încercat să pună în evidență „natura și limitele puterii ce poate fi exercitată în mod legitim de către societate asupra individului”¹. Această relație individ-societate, în care locul prim îl ocupă individul, va fi, în opinia lui Mill, una dintre problemele cele mai importante, fiind chiar „chestiunea vitală a viitorului”. Acest raport individ-societate, poate fi gândit ca raport între Libertate și Autoritate, două concepte care se exclud reciproc. În istorie, lupta dintre libertate și autoritate a cunoscut mai multe forme, marcând de fapt istoria milenară a omenirii odată cu intrarea în civilizație. Libertatea a fost pândită în permanență de pericole, iar pentru a le înlătura, a fost nevoie să se determine clar care sunt acelea și să se pună în valoare mijloacele de a le îngrădi. Prima oară, prin libertate se înțelegea îngrădirea tiraniei conducătorilor politici, cei care s-au aflat în istorie permanent în conflict cu poporul. „De aceea, țelul patrioților era acela de a îngrădi puterea pe care cârmuitorul trebuia lăsat să o exercite asupra comunității”². Această limitare a puterii se făcea pe două căi. În primul rând, prin obținerea anumitor drepturi politice care, dacă erau violate de către conducător, era justificată revolta împotriva acestuia. Cea de-a doua cale, consta în instituirea controlului constituțional. Prin aceste mijloace însă, nu se obținea o libertate autentică, pentru că „atâta vreme cât oamenii s-au mulțumit să combată un inamic prin intermediul altuia și să fie conduși de un stăpân, cu condiția de a le fi garantată, mai mult sau mai puțin eficient, protecția împotriva tiraniei lui, aspirațiile lor nu au trecut de acest punct”³.

O altă modalitate de a se obține libertatea este aceea prin care diferitele funcții în stat să fie eligibile și puse în slujba celor care aleg, putând, în felul acesta, să-i revoce atunci când doresc. Această nouă modalitate pune în evidență puterea poporului, dar, și aceasta, poate impune unele neajunsuri. „S-a constatat că expresii ca „autoguvernare” sau „puterea exercitată de popor asupra lui însuși”, nu exprimă adevăratele stări de fapt. „Poporul” care exercită puterea nu este întotdeauna unul și același cu poporul asupra căruia ea se exercită; și „autoguvernarea” de care se vorbește nu este guvernarea fiecăruia de către sine însuși, ci a fiecăruia de către toți ceilalți”⁴. Voința poporului înseamnă, de fapt, voința unei părți a poporului, a majorității. Acest mod de a conduce îngrădește libertatea unei bune părți a poporului, vorbindu-se, în teoriile politice, de acum, de „tirania majorității”. În acest caz, tiranul este însăși societatea și ea poate exercita o

¹ Mill, J.S., *Despre libertate*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 7.

² *Ibidem*, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 9.

⁴ *Ibidem*, p. 10.

tiranie socială cu mult mai gravă decât alte feluri de opresiune, pentru că dispune de mijloace mult mai subtile pentru a pătrunde în viața oamenilor și a-i domina. De aceea, trebuie să existe „o limită dincolo de care imixtiunea opiniei publice în sfera de independență a individului nu mai este legitimă: a găsi această limită și a o apăra împotriva oricărei încălcări, este o condiție indispensabilă pentru bunul mers al vieții oamenilor, indispensabilă pentru protecția împotriva despotismului politic”¹.

Problema pe care și-a pus-o J.-St. Mill, a fost aceea a echilibrului care trebuie să existe între solicitarea și condamnarea intervenției puterii în viața individuală. De fapt, această problemă s-a constituit, pentru el, în principiu care confirma că „unicul scop care îi îndreptățește pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe în sfera libertății de acțiune a oricăruia dintre ei, este autoapărarea; unicul țel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societății civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a împiedica vătămarea altora”. În așa mod, un om poate fi constrâns la un anumit mod de comportament, pentru că cineva consideră că așa este mai bine sau mai drept pentru el. Se poate discuta cu el, pentru a-l convinge, dar niciodată nu trebuie constrâns în acest scop. Constrângerea nu trebuie să-și facă loc decât acolo unde acțiunea fiecărui om aduce atingere altora.

Concluzia la care a ajuns J.-St. Mill a fost una strict utilitaristă, și anume aceea că „singura libertate demnă de acest nume este aceea de a-ți urmări binele propriu, în felul tău propriu, atâta timp cât nu încerci să lipsești pe alții de binele lor sau să-i împiedici să și-l dobândească”. Acest mod de a pune problema a fost influențat de starea de lucruri din societatea modernă, în care s-a amplificat în mod exagerat puterea societății asupra individului exercitată atât prin forța opiniei publice, cât și prin forța legii, iar tendința, susținea Mill, este aceea de a se întări tot mai mult puterea societății în defavoarea individului, lucru considerat ca un abuz care trebuie înlăturat. Această tendință are la bază caracterul uman care duce la acțiuni de impunere de către fiecare a opiniei personale, care tinde să devină o opinie acceptată în mod universal, adică să devină o părere acceptată ca fiind a societății înseși. Este motivul pentru care apar conflictele dintre autoritate, indiferent de ce natură ar fi acestea, și libertate, pentru că a impune celorlalți propria ta opinie și înclinație, nu este altceva decât o îngădire a libertății individuale. Atitudinea teoretică a lui Mill este îndreptată împotriva calvinismului care îndemna la supunere.

Problema pe care s-a străduit s-o rezolve J.-St. Mill, este aceea a limitelor legitime ale suveranității individului asupra sa însuși și unde începe autoritatea societății. Este o problemă importantă și principială, pentru că nu se poate face abstracție de viața în societate care impune anumite constrângeri pentru libertatea individuală. Prima limită a libertății individuale este aceea de a nu aduce daune intereselor altuia, interese care sunt considerate ca drepturi. A doua restricție constă în suportarea de către fiecare a părții ce îi revine „sacrificiilor pe care le reclamă apărarea societății sau a fiecăruia dintre membrii

¹ *Ibidem*, p. 12.

săi”. Dacă cineva are o comportare vătămătoare pentru alții, dar nu merge până acolo încât să le încalce drepturile constituționale, el poate fi pedepsit de opinia publică, dar și de către lege. În toate cazurile în care în comportarea sa un individ nu lezează interesele altcuiva „trebuie să existe o deplină libertate, juridică și socială, de a acționa și de a suporta consecințele”. Prin această libertate concentrată pe satisfacerea intereselor individuale, nu trebuie înțeleasă manifestarea egoistă, care ar întrerupe orice legătură a unei ființe umane cu celelalte ființe umane. Este vorba despre străduințele dezinteresate de a dori ceea ce este mai bine pentru tine, fără a leza interesele celorlalți. Din câte se observă, Mill, concepea o armonizare socială în funcție de armonizarea intereselor individuale. Acest mod de a gândi este idealul oricărui filosof utilitarist. Aici este vorba mai mult de autolimitarea comportamentelor decât de intervenția unui factor exterior constrângător. De aceea, capătă o importanță foarte mare elementul moral, care trebuie să prevaleze celui juridic. Aceasta din urmă intervine în ultimă instanță.

Concepția individualistă, ai cărei chintesență este libertatea, a jucat un rol foarte însemnat în emanciparea ființei umane, modelul social preconizat de gânditorii care au susținut-o fiind cel care se aplică acum în țările democrate occidentale. Se spune că a triumfat raționalismul, dar el a fost influențat, într-o mare măsură, de gândirea care pune, în prim plan, individualitatea umană. Este de remarcat faptul că liberalismul este, în prezent, o filosofie a obiectului și, ca urmare, a interesului. Esența sa este deci economică și, de aceea, creează impresia că nu vizează decât, în ultimă instanță, ființa umană în esențialitatea sa. De aceea, se vorbește mereu în zilele noastre de un declin al liberalismului.

Cel mai celebru reprezentant al acestui curent a fost **Herbert Spencer** (1820-1903), care a căutat să transforme utilitarismul empiric al predecesorilor săi într-un utilitarism rațional. El atribuia utilitarismului o semnificație ne-hedonistă, el nu se referea la plăcere ca senzație subiectivă, ci dimpotrivă, la echilibrul biologic între condițiile individului și condițiile mediului. Semnificația eticii era pentru H. Spencer corectarea egoismului care admite formarea unui sentiment moral altruist în virtutea procesului biologic.

H. Spencer considera că libertatea fiecăruia este exclusiv limitată de libertățile analoge ale tuturor. E ceea ce facem zicând: „orice om e liber de a acționa după gustul său, cu condiția ca el să nu încalce egala liberate a nu importă cărui alt om”¹.

Filosoful englez s-a referit în special la drepturile omului, deoarece simțea necesitatea de a se delimita de pozitivismul etatist care, mergând pe urmele lui Bentham, afirma că statul este sursa unică a drepturilor și că în afara lui acestea nu există, ajungând la formula că „nu există alte drepturi decât acelea pe care le conferă legea”. În această îndepărtare, un rol însemnat l-a jucat legătura dreptului cu morala, menținută de H. Spencer. Ca și Mill, Spencer considera dreptul ca un instrument de înfăptuire a libertății de acțiune a fiecăruia, încât să n-o împiedice pe aceea a altora. În așa mod,

¹ Apud: Georgescu Ș., *Filosofia dreptului. O istorie a ideilor din ultimii 2500 de ani*, București, Editura ALLBECK, 2001, p. 118-119.

pentru Spencer, dreptul este garantul adevăratei libertăți, care constă în a permite fiecăruia să trăiască fără a fi genat de alții, cu condiția ca nici el să nu geneze pe nimeni.

În lucrarea sa *Omul împotriva statului*, filosoful a abordat un șir de idei foarte actuale și pentru perioada în care noi trăim, în deosebi, pentru Republica Moldova, dar și pentru România. El considera că statului trebuie să-i fie încredințată numai protecția drepturilor individuale, în măsura în care este necesară și această necesitate trebuie în mod progresiv să descrească, adică trebuie ca acțiunea statului să scadă treptat cu scopul de a deschide calea tot mai largă inițiativei individuale. Spencer s-a pronunțat în mod categoric împotriva asumării de către stat a oficiilor de binefacere. Ea, după el, trebuie să fie în afară de stat și justiție, trebuie să fie spontană, lăsată inițiativei individuale, dar nu obligatorie, forțată, constrânsă.

O atenție deosebită o acorda H. Spencer corelației dintre natură și societate. Analiza naturii pentru el constituie o bază metodologică a investigării societății și proceselor sociale. El a scos la iveală trăsăturile asemănării organismului biologic și social: creșterea, mărirea volumului, complicarea structurii; diferențierea funcțiilor; creșterea condiționării reciproce a structurii și funcției; posibilitatea existenței temporare a părților în condițiile dezorganizării vieții întregului. În același timp, el a sesizat și deosebirile dintre organismul biologic și social: în primul caz - părțile sunt unite indisolubil, în cazul al doilea - întregul discret, în care părțile - oamenii - sunt liberi și dispersați. În primul caz - facultatea de a simți este concentrată într-o parte, iar în societate conștiința este răspândită în întreg organismul. În organismul viu părțile există pentru întreg, iar în societate binele societății există pentru membrii lui - pentru oameni.

Societatea umană era concepută de H. Spencer asemănătoare unui organism, adică unei unități vii, supusă legii evoluției. În acest organism, se disting diferite părți și funcțiuni, ca și în organismul individual: în acesta distingem un țesut endodermic care hrănește, un țesut mezodermic, care distribuie alimentele și un țesut exodermic, care protejează și apără organismul. În societate, îi corespund primului agricultorii și industriașii, adică producătorii, celui de al doilea, comercianții, celui de al treilea, soldații și judecătorii, care protejează și apără societatea de pericole externe și interne.

Analogia cu natura, cu organismul biologic a influențat și abordarea ideii centrale a sistemului lui H. Spencer - ideii evoluției. În evoluția societății Spencer vedea două părți: integrarea și diferențierea. Pe semne că analogia cu transformările naturale l-a influențat pe Spencer care înclina spre schimbări evoluționiste și se atârna sceptic față de transformările sociale artificiale și asupra ideii că în societate regresul este atât de frecvent ca și progresul. În pofida faptului că analogia cu natura, organismele biologice în teoria lui Spencer, de multe ori, conducea spre vulgarizări în conceperea societății, totodată, ea conținea în sine un enorm și fecund potențial metodologic.

H. Spencer a fost unul din cei mai de vază reprezentanți ai teoriei organice a statului, care reprezenta „un agregat politic”, „societatea politică” era abordată de el prin analogie cu organismul biologic. Ea includea în sine două procese: diferențierea și specializarea. Diferențierea constă în mișcarea de la omogen la eterogenitate, spre

complicarea edificiului. Specializarea constă în unirea indivizilor în grupuri (organe), fiecare dintre ele îndeplinind funcțiile ei proprii. Spencer deosebea două tipuri de stat: primitiv sau militar, hrăpăreț, și superior, sau industrial. Principala ocupație a statului primitiv era războiul. Din această cauză, în acest tip domnește despotismul, „ochiul ce pătrunde pretutindeni” a guvernului reglementarea cu meticulozitate de către stat a tuturor sferelor vieții sociale. Oamenii în astfel de stat sunt degradați până la nivelul sclavilor, slujitorilor guvernului și a castei militarilor. Scopul propagandei statale și a religiei este educarea poporului în spiritul supunerii.

Tipul suprem al statului era fundat pe pace, libertate, egalitate, acordul benevol și cooperare. În acest caz, scopul statului este binele individului. Aici personalitatea reprezintă un începutul inițial, iar statul este numai un mijloc, „organizația creată de uniunea benevolă a oamenilor”, „asociația politică benevolă pentru apărarea reciprocă a intereselor indivizilor”. Neaměstecul statului în viața social-economică, concurența liberă și antreprenoriatul privat, „inițiativa privată” în toate sferele erau, în opinia lui H. Spencer, condițiile izvorul progresului social.

6. Concepțiile filosofiei sociale ale filosofilor ruși din a doua jumătate a sec. al XIX-lea – începutul sec. al XX-lea

Celebrul filosof **Vladimir Soloviev** (1853-1900), aborda sensul și conținutul istoriei prin intermediul concepției sale filosofico-religioase. Sensul istoriei el îl vedea în aceea ca omenirea să se înnoileze, însuflețească și să se vadă pe sine în pridvorul lui Dumnezeu. Însă, atingerea acestui scop se complică din cauza caracterului păcătos al ființei umane, prin ispitele lui. „Ispita trupească”, „ispita spiritului”, „ispita puterii” - acest rău în viața oamenilor și bariera care stă între omul empiric și împărăția lui Dumnezeu care vine în mod iminent. Răul se realizează pe sine în istorie prin ispită, iar Dumnezeu se realizează pe sine prin revelație. Faptele revelației se înfăptuiesc în istorie în concordanță cu dezvoltarea și stimularea conștiinței omului. În opinia lui V. Soloviev, există trei trepte ale revelației: naturală, în rezultatul căreia se cunoaște lumea înconjurătoare; negativă, în rezultatul căreia se cunoaște supranaturalul, neantul Absolut; pozitivă, în care Absolutul se descoperă ca atare. În persoana și învățătura lui Hristos omenirea a obținut revelația pozitivă deplină împreună cu plenitudinea realizării potențelor umane bune. Calea pământească a lui Iisus, reprezintă, în opinia lui V. Soloviev, punctul culminant al progresului social. Însă, susținea filosoful, omenirea nu s-a dovedit a fi la înălțimea revelației lui Hristos. Creștinismul nu a fost în stare să învingă antagonismul cultural a Estului și Vestului. În rezultat, în Est a triumfat „Dumnezeul lipsit de omenie” - simbolul înrobirii personalității, în Vest - „omul lipsit de Dumnezeu” - simbolul hipertrofiei personalității. Prin urmare, este necesar de a împăca și uni Vestul cu Estul.

Conceptul central a doctrinei lui V. Soloviev a fost ideea unității universale pozitive sau „existentului universal unic”, care prezintă o sinteză perfectă a adevărului, binelui și a frumuseții.

Lumea materială, empirică, în care acționează discontinuitatea timpului și a spațiului și cauzalitatea mecanică, se găsește într-o stare haotică. Ca vocație a omului, care, în viziunea lui V. Soloviev, este „centrul conștiinței universale a naturii”, apare rolul său mesianic față de natură - rolul eliberatorului și salvatorului ei („*de teurg*”). Aname omenirea este mijlocitoarea între divinitate și natură. În conștiința ei se conține de acum forma unității universale. În virtutea situației sale mijlocitoare, omul are menirea de a schimba natura până la însuflețirea, integrarea completă a ei. De aici scopul istoriei mondiale este unitatea lui Dumnezeu și a lumii nedivine, în fruntea căreia se află omul. Sensul moral al personalității, care prezintă o verigă de legătură dintre lumea divină și naturală, se realizează în actul iubirii față de alt om, natură, Dumnezeu, care este o faptă morală, prin care omul se apropie pe sine de absolut. Adevăratul obiect al iubirii este Veșnica Femeinitate, chipul personal al unității universale.

După V. Soloviev, în societate ideea „unității universale” se desfășoară ca alianța omenesc-divină a oamenilor, ca un fel de biserică universală, care unește toate naționalitățile, elimină în sine toate contradicțiile sociale și contribuie la stabilirea „împărăției domnului” pe pământ, înțelegând ca o „ordine morală autentică”. Garant al stabilirii unei astfel de unități universale este unirea bisericii occidentale și orientale, adică catolice și ortodoxe, care continuă în organizarea de stat unită monarhico-bisericească – unitatea puterii laice și bisericești, a împăratului și a preotului-prim.

Filosofia lui V. Soloviev era antropocentrică, deoarece el concepea omul ca culme a creației, ca unitate a *logosului* (cunoașterii) și *sofiei* (înțelepciunii divine). Reieșind din ideea omenirii lui Dumnezeu, V. Soloviev interpreta istoria omenirii și problemele vieții sociale. Întreaga istorie a omenirii el o concepea ca o mișcare a omului-Dumnezeu - Iisus Hristos, spre manifestarea universală a ideii divine.

El a creat și o concepție despre virtuțile umane. În lucrarea *Justificarea binelui*, a pus la baza sistemului său moral trei calități sau capacități ale omului - *rușinea*, *mila* și *pietatea*. Prin *rușine* se reflectă atitudinea omului față de ceva inferior, față de propriile firești, față de natura materială în general: omului îi este rușine de impulsivitatea naturii sale și încearcă să le domine. Prin simțul milei se reflectă atitudinea omului față de alți oameni și în general către ființele vii asemănătoare lui. *Mila* constă în aceea că omul în mod respectiv re trăiește suferința străină și dă dovadă de solidaritate cu ea. *Pietatea* reflectă atitudinea omului către suprem. De Dumnezeu omul nu se poate rușina, nu-l poate compătimi, dar i se poate închina, manifestându-și evlavia sa față de el. Aceste trei începuturi pot fi concepute ca simțuri, capacități, dar și ca reguli ale acțiunii, ca virtuți.

Un alt filosof **Sergei Bulgakov** (1871-1944), în lucrarea *Filosofia ca administrare* (1912), a demonstrat caracterul legitim, cu drepturi depline, a sistemului filosofic care tratează lumea ca administrare. În opinia lui, problema fundamentală a filosofiei administrării constă în aceea că „dacă omul este lucru, obiect, tratarea căruia trebuie să o căutăm într-o lume lipsită de personalitate, în lume obiectivă și în mecanismul lucrurilor, care determină procesul de administrare, unde ultimul este determinat de natura subiectului

economic, este născută din activitatea lui, se fixează prin subiectivitatea lui. Rezolvând această problemă, S. Bulgakov, a conferit prioritate subiectului, prin care el înțelegea subiectul universal (transcendental), omenirea ca atare, unitatea vitală a forțelor spirituale și a potențelor, la care sunt implicați toți oamenii, omul empiric care se manifestă prin unele personalități concrete. În viziunea lui S. Bulgakov, munca și administrarea era concepută ca activitatea făuritoare a ființelor raționale, baza cărora este libertatea ca creație. În activitatea economică se creează cultura, care străbate spiritualitatea ca moment determinant. În legătură cu aceasta, S. Bulgakov, aborda problema științei și a administrării ca manifestare a științei. În linii mari, pentru el, problema gospodăririi și administrării era plasată la nivelul problemei sensului vieții umane.

Filosoful **Nicolai Berdiaev** (1874-1948), a fost promotorul existențialismului religios ortodox și al unui „neomedievalism”, cu accente de critica individualistă a civilizației contemporane. În operele *Sensul istoriei* (1923), *Un nou ev mediu* (1924), *Experiența metafizicii eshatologice* (1947), principala problemă care era abordată a fost cea a raportului dintre om și societate.

N. Berdiaev reieșea din conceperea religioasă a omului în calitate de ființă Dumnezeiască. În privința relațiilor dintre om și societate el acorda prioritate incontestabilă omului ca purtător al libertății, ca făuritor. Societatea, în opinia lui N. Berdiaev, este nu pur și simplu o creație a omului, dar și mediul existenței lui. În societate omul se obiectivează pe sine însuși, inclusiv și forțele lui. Acest proces al obiectivizării reprezintă, în același timp, „solidificarea” forțelor esențiale ale omului, ruperea lor de la el. Societatea ca produs al obiectivizării omului, reprezintă, în același timp, și aservirea lui, supunerea lui mediului material-instituțional. Din această cauză, omul obiectivându-se în societate, se luptă concomitent cu această aservire obiectivă, tinzând să o depășească și să se elibereze de ea. Creația, libertatea se realizează la Berdiaev ca o depășire și eliberare, ca rupere o omului spre sine, cosmos, Dumnezeu, după limitele lumii sociale obiectivate și materializate. Totodată, la N. Berdiaev, omul nu este în opoziție față de alți oameni. Socialitatea liberă este tratată de el ca sinodală care se contrapune socialității ce posedă un caracter forțat: claselor, națiunilor, partidelor, bisericii etc.

În afară de elaborarea problemelor metodologice generale ale conexiunii dintre om și societate, N. Berdiaev acorda o mare atenție analizei concrete a relațiilor și conexiunilor dintre om și societate și problemelor istoriei societății.

În lucrarea *Bazele spirituale ale societății* **Semen Frank** (1877-1950), a fost preocupat de problemele filosofiei sociale considerând că în ea există două tratări ale corelației omului și societății. Una dintre ele - singularismul, „atomismul social” - care se caracterizează prin aceea, că în calitate de bază se ia omul și din el se scoate societatea. O astfel de abordare a fost caracteristică lui Epicur, Hobbes, Tarde, Simmel. O altă tratare se caracterizează prin aceea că în centru ei se plasează societatea, iar omul este abordat ca derivat al societății. Tratarea în cauză este proprie lui Platon, Aristotel, Kant, Hegel, Durkheim. S. Frank considera, că pentru ambele abordări sunt proprii un șir de neajunsuri

și, din această cauză, el a încercat să edifice un astfel de model al societății care ar uni aceste tratări extreme și ar depăși neajunsurile ce sunt caracteristice lor. El considera că societatea reprezintă o realitate integră și autentică, care nu este o uniune derivată a unor indivizi, mai mult ca atât, ea este o realitate unică în care nouă ne este dat omul în mod concret. Însă, ce unește omul și societatea, se întreabă S. Frank, ce îi fac pe ei egali posedând o esență unică? În viziunea lui S. Frank, aceasta depinde de spiritualitatea omului. Indiferent de legătura ei cu realitatea fizică și contactul cu ea, viața socială ca atare, în mod singular, nu poate aparține la lumea fenomenelor fizice. Pentru a afla ce reprezintă familia, statul, națiunea, legea, economia, sfera politică și reforma socială etc., sau existența socială, sau faptul cum se realizează un fenomen social trebuie să apelăm la starea intrinsecă a participării și retrăirii reciproce a realității sociale imperceptibile. Viața socială, prin esența ei, este spirituală și nu materială. Totodată, existența socială, fiind nematerială, este supraindividuală și suprapersonală, deosebindu-se de existența psihologică. Aceasta este numită, de S. Frank, existență obiectivă nematerială a ideilor, nu în sensul gândurilor subiective ale omului, ci în sens spiritual, care reprezintă conținutului obiectiv al existenței. Astfel, esența fenomenului social ca atare constă în aceea, că ea este o idee esențială, obiectivă.

S. Frank lega existența societății cu ideea religioasă, în limitele căreia el unea omul și societatea. Prin Eu și Noi, el trata întregul proces al vieții sociale și a dezvoltării ei, scotea la iveală bazele spirituale ale societății.

7. Concepțiile filosofiei sociale ale filosofiei românești din sec. al XIX-lea

Conceptele filosofiei sociale dezvoltate de **Nicolae Bălcescu** (1819-1852), au fost expuse în lucrări de istorie socială și politică, militară și economică, ori în unele studii de analiză globală a fenomenului revoluționar românesc de la 1848. Între aceste lucrări, semnificative pentru orizonturile filosofiei sociale ale lui N. Bălcescu sunt: *Puterea armată arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei până acum* (1844), *Filosofia socială* (1846), *Reforma socială la români în anii 50*, *Mersul revoluției în istoria românilor* (1850), *Trecutul și prezentul* (1851).

Filosofia socială a lui N. Bălcescu conține, ca temeuri ale ei, fără ca acestea să fie singurele hotărâtoare, propoziții pe care gânditorul le-a vrut de mai largă generalitate. Pentru el factorul determinant al lumii și al istoriei este Dumnezeu sau Providența. Omenirea, scria el în acest sens, „înaștează neîncetat, străbătând orice împiedicare spre ținta arătată de degetul lui Dumnezeu”¹. El credea, de asemenea, în valoarea de adevăr a ideii „nemuririi sufletului” și a păstrării „personalității omenești și după moarte”².

¹ Bălcescu, N., *Trecutul și Prezentul*, în: Bălcescu, N., *Opere*, Vol. I, București, Editura Academici, 1953, p. 320.

² A se vedea: Bălcescu, N., *Scrisoare către Vasile Alecsandri, din 1 oct. 1847*, în: Bălcescu, N., *Opere*, IV. *Correspondența*, Ediție critică de G. Zane, București, Editura Academiei, 1964, p. 79.

În viziunea lui N. Bălcescu istoria, viața empirică a oamenilor, relațiile dintre ei și formele acestor relații sunt singurele mijloace prin care omul are posibilitatea alegerii între bine și rău. Sensul general al istoriei este, de aceea, binele sau progresul neîncetat al omenirii în așezarea unor structuri sociale care să permită apropierea omenirii de „ținta sa finală” și practicarea nestânjenită de către om a binelui. Perspectiva nu era una moralistă, pentru că în determinările mai precise ale binelui, N. Bălcescu a introdus o serie de noțiuni politice preluate din ideologia revoluției franceze de la 1789.

Condiția dezvoltării morale a individului era, în opinia lui N. Bălcescu, statul moral, iar statul moral era înțeles de el ca statul politic în care sunt asigurate libertatea poporului și egalitatea în drepturi¹. Libertatea și egalitatea sunt, la rândul lor, gândite de el ca temeliile vieții; la limită, ele sunt identificate cu viața însăși, căci, scria el, „Unde poporul nu e liber, unde egalitatea nu domnește, acolo nu e viață”².

Misiunea istoriei este apropierea omului de Dumnezeu, scria N. Bălcescu, ceea ce însemna, cu propriile sale cuvinte, apropierea omului de absolut sau de perfecție³. În tendința istoriei către absolut sau perfecțiune N. Bălcescu vedea aspirația omenirii de realizare a „principiului subiectiv” bazat pe „dezvoltarea absolută a cugetării și a lucrării omenești”, deci pe posibilitatea și necesitatea omului de a gândi scopurile sale și de a acționa în vederea realizării lor. Istoria și oamenii care fac istoria nu sunt, prin urmare, instrumente oarbe în mina lui Dumnezeu. N. Bălcescu a fost astfel un antifatalist. El scria: „Dar pentru că este o providență care păstrează ordinea creației și care dirijează faptele omului, prin aceea nu urmează că omul este un instrument orb al fatalității, prin aceea, nu se stinge libera lui voință. Dumnezeu n-a înzestrat pe om numai cu minte spre a deosebi binele din rău, arătându-i și legile prin care să poată povățui în calea binelui și învinge răul, dar el încă l-a înzestrat cu voință, lăsându-l liber în alegerea sa”⁴.

Viziunea lui N. Bălcescu despre om ca ființă rațională și ca una acțională este asemănătoare cu cea a marelui filosof român Dimitrie Cantemir. Ca și înaintașul său, el a gândit că, din realitatea omului ca ființă rațională, în stare să urmărească, prin activitate, obiectivarea scopurilor sale, rezultă că istoria umanității este un proces în continuă dezvoltare. Spre deosebire însă de Cantemir, Bălcescu a gândit procesul dezvoltării societății omenești într-o manieră dialectică. El observa că „Omenirea nu e staționară”, că „înaintează neîncetat, iar dezvoltarea ei se urmează regulat după legile fizice ale progresului”⁵.

Dezvoltarea societății era concepută ca una legică - chiar dacă legile au fost prescrise de Dumnezeu - și, în același timp, ca „transformație continuă”⁶; „mișcarea progresivă a

¹ Vezi: Bălcescu, N., *Trecutul și prezentul*, op. cit., p. 324.

² *Idem*.

³ A se vedea: *Românii supt Mihai-Voievod Viteazul*, București, Editura Minerva, 1970, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵ Bălcescu, N., *Trecutul și prezentul*, op. cit., p. 326.

⁶ *Românii sub Mihai-Voievod Viteazul*, op. cit., p. 14.

omenirii” sau, într-o determinare filosofică generală, ca „dezvoltare a sentimentului și a minții omenеști supt toate formele dinlăuntru și din afară, în timp și în spațiu”¹.

Dezvoltarea vieții sociale ca „transformație continuă” nu este în viziunea lui Bălcescu o evoluție lentă, după cum nu este nici un fenomen fără cauze de ordin material ori spiritual. Analiza profundă a devenirii vieții istorice l-a condus pe Bălcescu la o concepție dialectică despre dezvoltare și transformare istorică, cu atât mai remarcabilă, cu cât el situează cauzele acestora în existența contradicțiilor, a luptei dintre laturile și tendințele contrare ale fenomenelor.

Filosoful român a sesizat că principala caracteristică a evoluției fenomenelor sociale o constituie opoziția dintre bine și rău, exploatați și exploataitori, bogăție și sărăcie, drept și silă, libertate și agresiune, egalitate și privilegiu etc.

Forța motrice a dezvoltării istorice o constituie, în concepția lui N. Bălcescu, lupta de clasă. „Istoria omenirii, scria el, nu ne înfățișează decât lupta neconținută a dreptului în contra uzurpatorilor săi, lupta arzătoare care adesea are caracterul unei răzbunări”, „luptă fără sfârșit căci se urmează încă în toate timpurile de azi și se va urma când nu va mai fi umbră de tiranie, până când popoarele n-ar fi întregite în drepturile lor și egalitatea n-o domni în bine”².

N. Bălcescu a distins între existența unor contradicții un caracter general, valabil pentru perioade istorice diferite, și forma concretă pe care o iau într-una sau alta din perioadele istorice.

În viziunea lui Bălcescu, contradicțiile au un caracter dinamic, ele nu sunt numai sursa dezvoltării, ci și cele care, transformându-se unele în altele, dau sens și natură specifică anumitor epoci sau perioade sociale.

Concepută ca „transformație” datorită luptei dintre contrarii, N. Bălcescu a înțeles istoria societății și ca rezultat al activității maselor populare, al luptei lor pentru libertate, dreptate și egalitate. Bălcescu sublinia, că rolul hotărâtor al maselor derivă din poziția lor în activitatea productivă, ca și din patriotismul fierbinte manifestat în încheștările cu forțele străine opresoare.

Caracterul dialectic al teoriei lui N. Bălcescu despre revoluție rezultă din modalitatea în care a înțeles cauzele, forțele motrice și natura revoluției române de la 1848, precum și din modalitatea în care a definit raporturile dintre tipurile de revoluții. Analizând detaliat desfășurarea procesului revoluționar de la 1848 din Țările Române, Bălcescu a criticat interpretările denaturate ale acestuia care considera că revoluția română de la 1848 a fost nu numai ocazionată, ci și determinată de revoluțiile europene, ea fiind un transfer al mișcărilor revoluționare din Occident, o copiere a lor, un fenomen deci fără cauze interne. Pronunțându-se împotriva unei astfel de înțelegeri, Bălcescu a cercetat cauzele multiple ale revoluției de la 1848. El a sesizat, primordial caracterul obiectiv determinat al fenomenului revoluționar, exprimat în existența a „optsprezece

¹ *Ibidem*, p. 14.

² Bălcescu, N., *Trecutul și prezentul*, op. cit., p. 324-325.

veacuri de trude, suferințe și lucrare a poporului român asupra lui însuși”¹. Cauza îndepărtată a revoluției, nota el. „se pierde în zilele veacurilor”, așa încât revoluția „fu o fază, o evoluție istorică naturală, neapărată”.

În ceea ce privește înțelegerea factorului subiectiv în revoluție, semnificativ este că lui i s-a datorat înființarea corpului de propagandiști, ca și ideea după care pentru declanșarea și izbânda revoluției este necesară răspândirea ideilor, idealurilor și programului ei și asimilarea lor de către mase.

Revoluția de la 1848 a fost, în viziunea lui Bălcescu, o fază a revoluției române. Ea a vrut „înălțarea plebeianismului la putere”, „integrarea românului, vecinul, șerbul veacului de mijloc în drepturile sale de om, de cetățean și de nație”². Ca orice fenomen revoluționar care are un trecut și un viitor, viitorul revoluției de la 1848 - trecutul ei era revoluția de la 1821- urma să-l constituie, după părerea lui N. Bălcescu, atestată de dezvoltarea ulterioară a Țărilor Române, revoluția națională, prin care înțelegea realizarea unității și libertății naționale.

N. Bălcescu și-a exprimat convingerea că mîmai prin lupta poporului se poate dobîndi independența mult visată. „Crearea nației” și „apărarea naționalității” nu pot fi obținute prin „îngenuncherea și ruga pe la porțile împăraților, pe la ușile miniștrilor lor”. Ei, conchidea Bălcescu, „nu vă vor da nimic, căci nici vor, nici pot. Fiți gata, dar, a lua voi, fiindcă împărații, domnii și boierii pămîntului nu dau fără aceia ce smulg popoarele”³.

Flacăra vie a apărării principiului naționalității și a unității românilor, teoretician subtil al rolului istoric al națiunii în dezvoltarea socială și politică, N. Bălcescu a crezut, în cel mai deplin spirit umanist, în valoarea contribuției specifice a fiecărui popor la progresul umanității în dreptate și libertate.

Filosofia socială a lui Bălcescu a comportat, datorită ideilor sale dialectice, progresiste și umaniste o incontestabilă perenitate și actualitate.

Considerînd istoria ca cea dintîi carte a unei națiuni, N. Bălcescu nu s-a mulțumit numai cu aserțiuni generale despre istorie și știința ei ci, practicînd cercetarea istorică propriu-zisă, a dezvoltat și o concepție modernă despre obiectul și metodologia științei istoriei. El s-a înscris moștenirii lui D. Cantemir și a ilumiiniștilor, ridicînd-o la dimensiuni calitativ superioare, în sensul în care considera că știința istoriei nu are a se ocupa cu „biografia stăpînitorilor” - nici cronicarii n-au făcut o astfel de istorie - ci cu studiul instituțiilor, industriei, comerțului, al culturii intelectuale și morale, al obiceiurilor și al chipului de viață⁴.

Istoricul, sociologul, economistul și filosoful român **Alexandru D. Xenopol** (1847-1920), a creat o concepție care era pătrunsă de ideile evoluționismului manifestînd

¹ Bălcescu, N., *Mersul revoluției în istoria românilor*, op. cit., p. 307.

² Bălcescu, N., *Correspondența*, op. cit., p. 279.

³ Bălcescu, N., *Mersul revoluției în istoria românilor*, op. cit., p. 312.

⁴ Bălcescu, N., *Prospect la Magazin istoric pentru Dacia*, în: Bălcescu, N., *Opere*, Vol. I, București, Editura Academiei, 1953, p. 53.

încredere în posibilitățile omului de a reflecta autentic realitatea obiectivă în perspectivele de progres ale științei și ale societății. În domeniul istoriei, Xenopol considera că odată cu apariția „regnului spiritual” ideile ar dobândi o acțiune determinantă. Lucrările sale de istorie, sociologie, economie și filosofie a istoriei au avut un larg răsunet european și au marcat un moment important în dezvoltarea istoriografiei românești, pe care a ridicat-o la nivelul celor mai de seamă realizări ale istoriografiei europene.

Al. Xenopol a realizat prima vastă sinteză a istoriei românilor în lucrarea *Istoria românilor din Dacia Traiană* în 10 volume (1880-1910). În numeroase articole de filosofie a istoriei, mai ales, în articolele *Principiile fundamentale ale istoriei* (1900), *Noțiunea valorii în istorie* (1905), *Cauzalitatea în succesiune* (1906), în care a căutat să demonstreze caracterul științific și sistematic al istoriei. El a subliniat că spre deosebire de științele „de repetiție” în succesiunea fenomenelor istorice se manifestă nu legi, ci „serii istorice”, că istoria este succesiunea ireversibilă, în esență nerepetabilă, a unor serii de fapte înlănțuite cauzal. Conform acestei teorii, faptele istorice decurg unele din altele și, prin legăturile cauzale dintre ele, se înlănțuie în „serii istorice”, ceea ce constituie esența conținutului și derulării existenței umanității. Ca modalitate concretă, Al. Xenopol a adus, în prim-plan, evoluția poporului român cu domenii esențiale pentru o națiune: etnogeneza, stabilitatea, unitatea, instituționalitatea, demografia, economia, viața politică, științifică, religioasă și relațiile internaționale. În elaborarea concepției sale asupra istoriei, Xenopol pleca de la distincția dintre faptele coexistente, care se raportează la spațiu și faptele de succesiune, care se dezvoltă în timp, distincție pe care el o considera piatra unghiulară a teoriei sale. Faptele coexistente se repetă, fără a se schimba și constituie obiectul de studiu al științelor teoretice, iar faptele de succesiune se schimbă permanent, dar nu se repetă și ele dau specificul științelor istorice. Teoria istoriei elaborată de Al. Xenopol, deși înrudită prin unele aspecte (afirmarea caracterului individual, irepetabil al istoriei) cu teoria lui W. Windelband pe care am examinat-o anterior și H. Rickert, iar în altele (teoria factorilor) cu școala pozitivistă, rămânea profund originală prin caracterul ei, în esență determinist, fapt care explică larga ei circulație internațională. Al. Xenopol considera că științele istorice se referă și la fenomene materiale și la cele spirituale. Istoria se îndeletnicește astfel cu fenomenele care sunt ceea ce sunt prin cursul timpului și acestea se referă și la societate și la natură și la spirit și la lumea materială.

În *Studii economice* (1879, ed. a 2-a adăugită, 1882), Al. Xenopol a opus concepțiilor a liberului schimb oficial, concepția protecționismului economic, menit să asigure crearea unei industrii naționale și dezvoltarea celorlalte compartimente economice (comerț, finanțe, agricultură), potrivit nevoilor implicate de evoluția economiei moderne.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. În ce constă aportul adus de G. Hegel la stabilirea obiectului de studiu și formularea obiectivelor filosofiei sociale?
2. Care este contribuția lui K. Marx în procesul de devenire a filosofiei sociale și în ce constau limitele concepțiilor lui filosofice și impactul doctrinei lui asupra destinului sec. al XX-lea?
3. Scoateți în vileag meritele lui É. Durkheim în tratarea societății ca un organism viu.
4. Scoateți la iveală aportul filosofilor români la dezvoltarea filosofiei sociale?

Tema nr. V. FILOSOFIA SOCIALĂ ÎN SECOLUL XX-XXI

Planul:

- 1. Preliminarii. Paradoxurile dezvoltării filosofiei sociale în sec. al XX-lea.**
- 2. Filosofia socială anglo-saxonă.**
- 3. Filosofia socială germană**
- 4. Filosofia socială franceză.**
- 5. Filosofia socială italiană.**
- 6. Filosofia socială română.**

1. Preliminarii. Paradoxurile dezvoltării filosofiei sociale în sec. al XX-lea

În sec. al XX-lea filosofia socială s-a dezvoltat în diverse direcții și în diferite contexte filosofice. În primul rând, filosofia socială se dezvoltă în albia ideilor marxiste, care au avut o influență destul de negativă asupra destinului omenirii, mai ales, asupra unor țări concrete. Evoluând impactul ideilor lui K. Marx în acest secol, trebuie să remarcăm atât insuccesele lor, cât și unele realizări. Referindu-ne la neajunsuri, este necesar să menționăm politizarea și ideologizarea exagerată a materialismului istoric, conexiunea slabă a conceptelor elaborate cu paradigmele istoriei filosofiei sociale, inclusiv cu operele clasicilor ei din sec. al XIX-lea, izolarea de conceptele filosofiei sociale a lumii contemporane și tratarea problemelor sociale reieșind din anumite dogme (raportul dintre existența socială și conștiința socială; caracterul determinant al existenței sociale în societate; interacțiunea dintre bază și suprastructură, unde bazei i se acorda rolul primordial etc.) și subestimarea, dezvoltarea slabă a aspectelor filosofico-metodologice ale problemelor sociale. Dacă ne referim la realizările ei, trebuie să remarcăm faptul că, într-o măsură oarecare, s-a înfăptuit definitivarea sistemului de categorii și noțiuni ale filosofiei sociale a lui K. Marx. Totodată, s-a produs lansarea unor idei și aprecieri noi reieșind din contextul revoluției științifico-tehnice contemporane, a problemelor globale ale contemporaneității.

Concepțiile filosofico-sociale în sec. al XX-lea s-au format și dezvoltat în albia firească a dezvoltării filosofiei în general. Drept exemplu pot servi concepțiile filosofiei istoriei elaborate de B. Croce, teoria ciclului social creată de O. Spengler etc. În ceea ce privește abordarea unor probleme filosofico-sociale cu caracter particular, legate în mod indisolubil de elaborarea problemelor filosofice cardinale, putem aduce argumente suficiente. Spre exemplu, în cadrul existențialismului poate fi remarcată tratarea problemei libertății de către J.P. Sartre, elaborarea problemelor tehnicii de către

M. Heidegger, interesul lui K. Jaspers față de problemele filosofiei istoriei, a stărilor spirituale ale diverselor epoci istorice etc.

În general, în sec. al XX-lea, a sporit în mod evident atenția acordată problemelor filosofico-sociale în cadrul diverselor curente filosofice. Însă, în aceste condiții, nu este vorba despre niște „ieșiri” specifice în tratarea problemelor sociale, despre ponderea dimensiunilor sociologice în cercetările filosofice. În aceste împrejurări, s-au produs schimbări mai profunde, care au dus la evidențierea tot mai pregnantă a potențialului metodologico-explicativ al abordărilor problemelor filosofico-sociale. Cu toate că problemele investigate în prezent de către filosofia teoretică (spre exemplu, natura limbii, cunoașterii, creației științifice, existenței umane, omului și lumii etc.), posedă ca odinioară, un caracter filosofic, pentru soluționarea lor este nevoie de a apela la mijloace și metode specifice. Însă, din ce în ce mai evident, se manifestă faptul, că anume în abordarea aspectelor filosofico-sociale ale vieții sociale, în tratarea orientărilor valorice social-umane se găsește cheia spre explicarea celor mai sofisticate probleme filosofice.

În sec. al XX-lea, în opinia lui V. Kemerov, au apărut trei tipuri și etape principale în interacțiunea dramatică a societății cu filosofia socială: *Prima*, când au apărut ideile științifice despre societate, când au fost abordate problemele despre locul și semnificația cunoașterii, a științei în viața socială. *În al doilea rând*, a devenit certă insuficiența definițiilor filosofice și științifice referitoare la societate în procesul de interpretare a ființei umane și a cunoașterii, deoarece noțiunile generalizate elaborate de știință în sec. XVII-XIX au început să se confrunte cu un context social complicat aflat în expansiune. *Al treilea tip*, s-a datorat schimbărilor radicale ale modului de viață și interpretărilor socialității, prin concepte fundamental noi de determinare a sistemelor complexe, în luarea în considerare a perspectivelor de sinteză a cunoștințelor nu din punctul de vedere al matricei disciplinare existente, ci din punctul de vedere al problemelor vieții de cotidiene a oamenilor, a sarcinilor practice globale de menținere și dezvoltare a societății. În tipologizarea planificată, apare în mod inevitabil, conceptul clasic de cunoaștere a societății, orientat inițial spre filosofia clasică, cu caracteristicile sale abstracte generale ale ființei, cogniției și gândirii¹.

Începând cu Epoca Renașterii ideea măreției rațiunii umane a fost una din cele mai fertile în cadrul *Gnoseologiei*. Generațiile umane erau educate în spiritul credinței și valorii în sine a rațiunii umane. Numai în om, în rațiunea lui se vedeau impulsurile, limitele, sensul cunoașterii umane. Sec. al XX-lea a confirmat, poate mai mult decât toată istoria anterioară a umanității, forța și nemărginirea rațiunii omului. Totodată, cu o intensitate sporită a fost tratată problema despre însemnătatea orientării social-umaniste a cunoașterii, despre faptul că baza cea mai profundă a cunoașterii umane în general îl reprezintă nu rațiunea ca atare și posibilitățile ei, ci valorile existenței umane, a existenței lui sociale. Prin urmare, sec. al

¹ A se vedea: Кемеров В.Е., *Отечественная социальная философия XX века. Позиции и пути современной социальной философии*, op. cit., c. 29.

XX-lea a confirmat faptul că baza metodologică a tuturor proceselor cunoașterii este, în ultimă instanță, omul prin facultatea lui de a fi o ființă socială.

Este necesar să menționăm și faptul că creșterea ponderii metodologice a ideilor filosofico-sociale a fost un rezultat nu numai a aprofundării investigațiilor filosofice propriu zise, dar și o consecință a progresului filosofiei sociale cauzat de determinarea obiectului ei de studiu care s-a produs în sec. al XIX-lea. În același timp, filosofia socială s-a ridicat la o treaptă mai înaltă în dezvoltarea sa, iar ideile ei fiind însușite de gândirea filosofică s-au materializat prin creșterea abordărilor metodologice într-un diapazon foarte larg al investigațiilor filosofice.

Este lesne de înțeles că modalitatea în cauză a mecanismelor de funcționare a filosofiei sociale nu se dezvăluie într-o formă explicită a cunoașterii filosofico-sociale în mod vizibil și nemijlocit. În acest caz, se creează impresia că filosofia socială a părăsit avanscena investigației filosofice și s-a „cufundat” în subtextul metodologic al cercetării. Însă, acest proces nu a condus la dispariția filosofiei sociale.

Prin urmare, filosofia socială în sec. al XX-lea a continuat să se dezvolte și să funcționeze, îmbogățindu-și conținutul, iar formele funcționării ei se îmbogățesc și devin mai variate. În general, trebuie să remarcăm faptul, că sec. al XX-lea s-a dovedit a fi „mai înțelept” și mai bogat din punctul de vedere al dezvoltării filosofiei sociale, decât sec. al XIX-lea.

Totodată, evoluția filosofiei sociale în sec. al XX-lea a produs, într-un anumit sens, o impresie destul de stranie. Aceasta se întâmplă în virtutea faptului că, în pofida multiplelor lucrări și concepții create în cadrul filosofiei sociale, totuși realizări notorii egale celor obținute cu un secol mai înainte de Hegel, Marx, Comte, Spencer, sec. al XX-lea nu le-a obținut. Se părea, că odată cu determinarea filosofiei sociale în sec. al XIX-lea, care s-a dovedit a fi un impuls puternic, sec. al XX-lea trebuia să fie destul de promițător. Însă, aceste perspective nu s-au prea realizat, cu toate că, trebuie să recunoaștem, că și acest secol a avut personalități și concepții notorii ca cele ale lui Parsons, Toynbee, Hayek etc.

Chestiunea constă în aceea, că filosofia socială în sec. al XX-lea nu se dezvoltă în direcția dobândirii unei profunzimi conceptuale, dar, mai ales, spre a se extinde, încercând să pătrundă mai adânc în diferite straturi, stări ale societății, ale existenței sociale a omului. În acest caz, gândirea filosofico-socială nu s-a axat asupra conceperii societății în calitate ei de organism integru, ci pe cercetarea unor organe particulare, celule, molecule, spre înțelegerea unor reacții chimice destul de fine, care se produc în viața socială.

Fenomenul în cauză nu se explică, nici într-un caz, prin aceea că are loc declinul filosofiei sociale, sau prin faptul că se produce un zigzag legitim al dezvoltării culturii filosofice. În opinia noastră, aritmia proprie dezvoltării filosofiei sociale în sec. XIX-XX, este într-o anumită măsură, destul de logică. Este imposibil a crede că sunt posibile aceleași ritmuri ale dezvoltării, în toate direcțiile, pentru un timp îndelungat. Trebuie să recunoaștem că sec. al XIX-lea a produs, într-adevăr, un salt impetuos în domeniul determinării conceptuale a filosofiei sociale. Ulterior trebuia să parvină etapa valorificării

extensive a pozițiilor cucerite de filosofia socială a sec. al XIX-lea. Este necesar să constatăm că, în principiu, sec. al XX-lea a realizat acest obiectiv major. Prin urmare, volens-nolens dezvoltarea conceptuală a filosofiei sociale trebuia, în mod necesar, să „frâneze”. Astfel, micșorarea ritmului de dezvoltare a ei în anumite direcții și la anumite etape este destul de justificată.

Efectuând o privire retrospectivă și panoramică asupra evoluției filosofiei sociale începând cu antichitatea și terminând cu sec. al XXI-lea, putem observa un anumit ritm al dezolării și existenței ei. *În prima etapă* - care a cuprins Epoca Antică, Epoca Medievală și Epoca Renascentistă și o parte a Epocii Moderne, s-a produs acumularea ideilor filosofico-sociale în diverse direcții. Prin urmare, în această etapă, dezvoltarea filosofiei sociale se producea și curgea prin anumite pâraiașe înguste. *În etapa a doua* - care a cuprins sec. al XIX-lea s-au produs un șir de procese integraționiste și s-a constituit concepția teoretică și integră a filosofiei sociale. Astfel, diferite pâraiașe filosofico-sociale răzlețe s-au contopit într-un torent puternic. În sec. al XX-lea s-a produs o nouă dezmembrare a filosofiei sociale în mai multe direcții, îmbogățirea și aprofundarea integrării realizate anterior. Reieșind din faptul, că dezvoltarea filosofiei sociale nu staționează, ci se află într-un proces de devenire continuă, putem prognoza că dezvoltarea ei în sec. al XX-lea va încerca să cuprindă cât mai multe fenomene sociale, va duce la acumularea noilor idei și concepții care va pregăti un nou salt calitativ în dezvoltarea filosofiei sociale.

2. Filosofia socială anglo-saxonă

Filosoful și sociologul american **Robert Eyra Park** (1864-1944), considera că societatea există ca un organism și un „fenomen profund biologic”. Societatea posedă un nivel biologic, care stă la baza dezvoltării sociale în ansamblu. Forța motrice a acestei dezvoltări o constituie concurența, care pe măsura dezvoltării societății de la nivelul biologic spre cel social obține diverse forme sublimite: începând cu lupta pentru existență prin conflict și adaptare până la asimilare. Societatea fiind un organism, posedă patru sisteme: ecologic (interdependența spațială și fizică), economic, politic și moral. Odată cu mișcarea spre ordinea culturală se intensifică conexiunile sociale (spațiale, economice, politice, sociale), se stăvilește spontaneitatea biologică, societatea atinge optimala „înțelegere” și a „cooperării” și „înțelegerii”. Aici intră în vigoare formula „societatea ca condiționare reciprocă”.

În 1916 R. Park a lansat un program de cercetare care a fost aplicat mai întâi în orașul Chicago, ca ulterior să fie extins la alte orașe americane. Pentru „Laboratorul social”, orașul a fost obiectul de studiu privilegiat. El necesita accesul la modelul ecologiei naturale, care studiază relațiile dintre diferite specii de animale și plante prezente pe același teritoriu. Intenția lui Park era de a sesiza, în toată complexitatea lor, raporturile cetățenilor cu un mediu deopotrivă material și uman, pe care l-au finisat ei înșiși și care se transformă în

permanență. Viața urbană fiind alcătuită din crize și reorganizări, studiul său trece îndeosebi prin cel al patologiei urbane, care însoțește adesea fenomenele de migrație.

Cel mai celebru reprezentant al filosofiei sociale americane a fost **Tallkott Parsons** (1902-1979), unul din creatorii praxiologiei¹ (teoriei acțiunii sociale). El a propus interpretarea acțiunii sociale în calitate de început fundamental, din care se constituie atât sistemul acțiunilor sociale, cât și societatea în general. T. Parsons concepea acțiunea umană în calitate de sistem care se autoorganizează, ce include în sine, *în primul rând*, mecanismele-reglementatoare simbolice: limba, valorile etc.; *în al doilea rând*, dependența normativă a acțiunii individuale de valorile și normele unanim acceptate; *în al treilea rând*, voluntarismul, adică iraționalitatea cunoscută, care este determinată de gradul de independență de condițiile mediului și dependenței de determinările subiective ale unei anumite situații.

Subiectul acțiunii posedă o structură a „dispozițiilor necesare”, sau o structură motivațională, care include în sine orientările cognitive, catective și de evaluare. Orientarea cognitivă a subiectului reprezintă facultatea lui de a separa, deosebi, califica în dependență de proprietăți etc. obiectele lumii înconjurătoare. Orientarea catectivă reprezintă, la rândul ei, proprietatea de a deosebi într-o anumită situație răspunsurile care au pentru el o semnificație pozitivă sau negativă. Ea este facultatea de a evalua răspunsurile reieșind din satisfacerea, în primul rând a capacităților sale. În afară de structura motivațională acțiunea subiectului este determinată de orientarea valorică, adică de „simboluri externe” ale culturii independente de cel care acționează. T. Parsons distingea necesitățile și valorile, care i-a permis să deosebească necesitățile și valorile, care i-a oferit posibilitatea de a deosebi astfel de subsisteme ca personalitatea și cultura, scoțând la iveală caracterul neîntemeiat atât a independenței depline, cât și a supunerii totale personalității. În general, T. Parsons a elaborat un model formalizat, destul de dificil, al sistemului de acțiuni, care include în sine subsistemele acțiunii culturale, sociale, personale și organice ce se află într-o interconexiune perpetuă.

T. Parsons împreună cu E. Shils, a evidențiat un șir întreg de probleme funcționale, rezolvarea cărora este obligatorie pentru societate cu scopul păstrării societății în calitate de un sistem al unor acțiuni anumite. În aceste probleme intră adaptarea sistemului la obiectele exterioare, mișcarea cu un anumit scop (obținerea de la obiecte prin intermediul proceselor instrumentale ale satisfacerii sau consumației), integrarea (susținerea relației fără conflicte „armonioase” între obiecte), reproducerea structurii și scoaterea tensiunii (asigurarea păstrării dispozițiilor normative instituționalizate și acționarea în conformitate cu ele). Pentru realizarea fiecărei probleme funcționale menționate anterior în societate se constituie un anumit subsistem. Spre exemplu, funcția adaptării sistemului social o asigură subsistemele economică, a atingerii scopului - politică, integrării - instituțiile de drept și obiceiurile,

¹ Gr. *Praxis* – acțiune, *logos* – știință. Disciplina care studiază structura generală a acțiunilor umane și condițiile eficacității acestora.

reproducerea structurii - credințele, morala, organele socializării, inclusiv familia și sistemul de învățământ. Între aceste subsisteme funcționale se constituie conexiuni destul de complicate, ele se influențează reciproc, se află într-o interconexiune și depind una de alta. Schimbul reciproc a subsistemelor se efectuează cu ajutorul echivalențelor generalizate sau intermediarilor simbolici. Printre ele, la nivelul sistemului social pot fi menționați banii, puterea, influența, atașamentul valoric. Acțiunea subsistemelor funcționale asigură existența sistemului general al acțiunii, a societății în general.

T. Parsons a propus modelul propriu al evoluției societății. În opinia lui, dezvoltarea societății se efectua în direcția sporirii „facultății adecvate generalizate” în rezultatul diferențierii funcționale și complicării organizării sociale. El deosebea trei tipuri de societate: „primitivă”, „intermediară” și „contemporană”. În viziunea lui, dezvoltarea se produce pe calea desfășurării continue a universalilor evoluționiste – a zece proprietăți și procese, ce apar pe parcursul evoluției oricăror sisteme sociale: 1) sistemul de comunicații; 2) sistemul de rudenie; 3) o anumită formă a religiei; 4) tehnologie; 5) stratificării sociale; 6) legitimării comunității stratificate; 7) birocrăției; 8) banilor și complexului de piață; 9) sistemului normelor generalizate și depersonalizate, 10) sistemul asociațiilor democratice. Fiecare dintre aceste universalii interacționează cu altele, se constituie și funcționează neuniform.

În opinia lui T. Parsons, trecerea spre faza „intermediară” este determinată de apariția monumentelor scrise, stratificării sociale și legitimizării culturale. Trecerea spre tipul „contemporan” se caracterizează prin diviziunea sistemului de drept și a sistemului religios, prin funcționarea birocrăției, pieții, sistemului democratic electoral. După „revoluția industrială”, care a însemnat diferențierea subsistemului economic și politic, urmează revoluția „democratică”, care separă „comunitatea socială” de politică, mai apoi revoluția „învățământului”, scopul căreia era de a despărți de la „comunitatea socială” subsistemul reproducerii structurii și a menținerii modelului cultural.

T. Parsons considera că numai prin acțiune omul se poate integra în societate, iar societatea la rândul ei, este cea care oferă temeiurile raționale ale acestei acțiuni¹. Din această cauză, soluția formulată de Th. Hobbes² și J.-J. Rousseau³ i se părea insuficientă lui T. Parsons. Conform acestor concepții, indivizii trebuie să se supună ordinii rațional stabilite prin „contractul social”, dar ea nu izvorăște din sentimentele profunde ale omului, ci din raționalitatea lui. O astfel de raționalitate exclude însă omul ca ființă deosebită din câmpul social, din motiv că sociabilitatea absoarbe întreaga ființă a omului, neoferindu-i altă șansă decât cea a conformării obligatorii, a adoptării unui comportament amenințat permanent de rigorile sancțiunii. Prin urmare, tensiunea dintre raționalitate și socialitate împiedică participarea omului la edificarea propriei ordini

¹ A se vedea: Парсонс, Т., *О структуре социального действия*, Москва, Академический Проект, 2000.

² A se vedea: Hobbes, Т., *op. cit.*, p. 97-130.

³ A se vedea: Rousseau, J.-J., *op. cit.*, p. 69-78.

sociale. T. Parsons considera că potrivirea mijloacelor la scopuri și scopurile în sine trebuie să se supună criteriului raționalității. A urmări rațional o acțiune înseamnă, după T. Parsons, a face să se împlinească printr-o cât mai bună adecvare a mijloacelor la scop. „Acțiunea este rațională în măsura în care urmărește scopurile posibile în condițiile situației și prin mijloace care se află la dispoziția actorului, sunt în mod intrinsec cel mai bine adaptate scopului, din cauze care pot fi înțelese și verificate de știința empirică pozitivă”¹. Această adecvare a mijloacelor la scop denotă o raționalitate intrinsecă, în care scopurile sunt urmărite și atinse prin cele mai bune mijloace, alese în urma unei deliberări bazate pe adâncă lor cunoaștere empirică sau științifică.

T. Parsons, în lucrarea *Structura acțiunii sociale*, demonstrează că rezolvarea adecvată a problemei lui Th. Hobbes referitoare la ordine cere de la membrii societății de a internaliza normele sociale care reglementează interacțiunile dintre ei, în așa fel încât să nu apară conflicte distructive. Pentru a rezolva problema ordinii, conform teoriei lui T. Parsons, trebuie să fie sacrificată libertatea opțiunii alegerii actorului, să se renunțe la teoria acțiunilor spontane și a conduce actorii care acționează sub influența normelor.

Filosoful american susținea că indivizii se supun normelor datorită a două rațiuni fundamentale: obținerea eficacității în realizarea acțiunilor pe care le întreprind și necesitatea conformării lor la obligații cu caracter moral². *Primul motiv* apare fiind condiționat de necesitatea adecvării mijloacelor la scopuri, constituind esența așa-numitei raționalități instrumentale în virtutea căreia, în îndeplinirea unei acțiuni este necesar de a alege numai acele mijloace care sunt adecvate scopului propus. Momentul în cauză domină, îndeosebi, conduita businessmenilor, care, pentru a obține maxim de eficiență în acțiunile lor, trebuie să utilizeze cele mai corespunzătoare mijloace, cu un minim de efort și resurse. *Al doilea motiv* este mai complex, generat de raționalizarea simbolică, constând în orientarea acțiunilor umane către sfera morală, pentru realizarea unor scopuri mediate, cu caracter simbolic, aparținând universului normelor și valorilor comunității sociale din care fac parte indivizii.

Filosoful canadian **Herbert Marshall McLuhan** (1911-1980), considera că în centrul societății se plasează dezvoltarea culturii ca totalitate de „mijloace de comunicare”, care formează oamenii, conștiința lor. Istoria societății este determinată de tipurile de cultură, care determină chipul omului. Epoca „omului tribal” se caracteriza prin comunicarea limitată prin intermediul vorbirii orale, auzului și tactilitate. Din această cauză, se produce întruchiparea nemijlocită a omului în acțiune, contopirea lui cu societatea, integritatea mitologică a gândirii lui. Epoca „omului tipografic și industrial” a demarat cu tipărirea cărților. Acestei epoci îi sunt proprii prioritatea percepției vizuale, limbile naționale, revoluția industrială, separarea oamenilor specialităților de producție, raționalitatea, individualismul.

¹ Parsons, T., *The Structure of Social Action*, New York, London, 1968, p. 58.

² Parsons, T., *The Social System*, New York, Free Press, 1951, p. 37.

Epoca „noului om tribal” o reprezintă lumea contemporană. Electricitatea „continuă” sistemul nervos central până la formarea „îmbrățișării globale”, care suprimează spațiul și timpul. Are loc formarea „satului global”, iar omul, în aceste condiții gândește nu în mod „liniar și continuu”, dar în mod mozaic, prin intermediul unor intervale, prin intermediul „rezonanței”. În aceste condiții, mitul iarăși devine mijlocul principal de a păstra integritatea lumii. Ultima fază a culturii contemporane trebuie să devie o astfel de reproducere a conștiinței, Când creația va cuprinde omul în întregime. Locul central H. McLuhan îl acorda gândirii ecologice, care a demarat cu lansarea primului satelit artificial al Pământului.

Filosoful american **Edward Albert Shils** (1910-1995), a creat o concepție proprie a societății, în care orice societate constă din centru și periferii. Tipul societății este determinat de caracterul corelației dintre ele. Dacă în societățile precedente și cele orientale charisma se situa, de cele mai multe ori în centru, în societățile contemporane ea se repartizează mai pe larg. În opinia lui Shils, societatea este creată și păstrată de trei factori fundamentali: puterea centrală, consimțământul și integritatea teritorială. O deosebită însemnătate el o acorda culturii, în calitate de factor social integrativ, evidențiind în societate cultura centrală și cea variativă. E. Shils socotea, că în societate trebuie să domine echilibrul, să funcționeze sistemul care restabilește ordinea socială în cazul încălcării ei. Cultura principală, centrală, constituie acel mecanism, produsele căruia se orientează pozitiv față de sistemul instituțional al societății. În cazul divergenței dintre cultură și sistemul social instituțional acest sistem își pierde legalitatea. Prin urmare, cultura centrală apare în calitate de factor important al stabilizării societății și a celui „spațiu”, în limitele căruia această stabilitate poate să fie încălcată.

Sociologul american de origine rusă **Pițirim Sorokin** (1889-1967), fiind inițial adept al behaviorismului, a dezvoltat ulterior o teorie sociologică integralistă bazată pe faptele „socio-culturale”, care constituie, după el, o ordine aparte, o totalitate ireductibilă la fapte anorganice, organice și psihologice. Realității sociale, concepută ca o realitate psihosocială, îi sunt proprii aspectele: sensibil și rațional (nivelul superficial), suprasensibil și suprarățional (nivelul profund). Realitatea socio-culturală profundă nu poate fi cunoscută, ci numai înțeleasă cu ajutorul unei intuiții suprasensibile și suprarăționale. Sociologia se constituie într-o știință autonomă cu principii și categorii proprii: timpul și spațiul social, cauzalitatea socială etc. Totalitatea socio-culturală este abordată structural (din unghiul interacțiunii fenomenelor) și dinamic (din unghiul periodicității proceselor). Viața socială se dezvoltă, în viziunea lui P. Sorokin, prin „unde și cicluri ritmice”, care, datorită repetabilității lor, pot deveni obiect de studiu general.

În lucrările sale *Sistemul sociologic* (2 vol., 1920-1921), *Dinamica socială și culturală* (4 vol., 1937-1941), *Societate, cultură și personalitate* (1947), P. Sorokin trata procesul istoric drept un schimb ciclic de culturi, fiecare din ele formând o integralitate specifică, care se întemeiază pe ideile filosofice despre natura realității și metodele de cunoaștere a ei, adică pe concepțiile despre lume. În corespundere cu aceasta, Sorokin a evidențiat trei tipuri de cultură, cărora le corespund trei forme de adevăr: senzitivă, în care predomină nemijlocit

perceperea senzitivă a realității; spirituală (sau intuitivă); rațională, unde se realizează îmbinarea organică a primelor două și la baza ei se află gândirea rațională. Pe baza unei sau altei concepții despre lume are loc unirea fenomenelor socioculturale (care se formează pe calea integrării structurilor sensurilor) în sistemele socioculturale. Trecerea de la un sistem sociocultural la altul este considerată de el ca un proces firesc al transformărilor sociale, fiindcă concepția dominantă despre lume și principiile cardinale de percepere a realității, condiționate de ea, treptat își epuizează posibilitățile și sunt înlocuite de altă concepție despre lume. Procesul de trecere de la o concepție dominantă despre lume la alta este însoțit de transformarea radicală a tuturor instituțiilor și normelor sociale. Acest proces, în opinia lui A. Toynbee, poartă un caracter dialectic și determină periodicitatea ritmică (caracterul ciclic) a fenomenelor socioculturale. Odată cu aceasta, P. Sorokin a descris procesul de apariție a altei concepții alternative despre lume, care era însoțită de perioade lungi ale diferitor crize socioculturale, războaie și alte calamități sociale.

Filosoful și sociologul germano-american **Herbert Marcuse** (1898-1979), reprezentant al Școlii de la Frankfurt, și-a expus concepțiile sale în operele *Ontologia lui Hegel și bazele unei teorii a istoricității* (1931) *Eros și civilizație* (1955), *Omul unidimensional* (1964) *Cultură și societate* (1965), *Sfârșitul utopiei* (1967), *Eseu despre eliberare* (1969), *Contrarevoluția și revolta* (1972).

Ele au avut o evoluție complexă, contradictorie, s-au format sub influența filosofiei vieții, a existențialismului, a freudismului, precum și a unor reprezentanți ai sociologiei (R. Aron și W. Rostow). În acest spirit, H. Marcuse a întreprins revizuirea moștenirii filosofice a lui Marx, pe care a interpretat-o prin prisma unui umanism abstract și a aceleia a lui Hegel, îndreptându-și atenția principală asupra ontologiei (conceptul istoricității) și a filosofiei sociale (conceptul de alienare, teoria „transformării revoluționare a societății”), și concepând dialectica - prin absolutizarea momentului ei negativ - ca negare totală a realității. Pe acest fundament teoretic se întemeiază critica ascuțită a ideologiei fasciste, precum și, mai târziu, a societății contemporane, „societatea industrială avansată” (căreia îi subsumează atât sistemul capitalist, cât și pe cel socialist), considerată ca totalitaristă și opresivă în raport cu individul. Luând ca model societatea americană, el releva faptul că prin crearea și satisfacerea unor nevoi false, prin efectul aplatizant și uniformizator al mijloacelor de comunicare în masă, această societate îndoctrinează și manipulează pe membrii săi, abolește opinia publică critică, protestatară. Preponderența dimensiunii tehnologice impune forme de gândire și de comportament cu o singură dimensiune, formează în proporție de masă un tip de om unidimensional. Mecanismul „toleranței represive” determină un proces de „integrare” a clasei muncitoare în totalitatea socială dată care își pierde rolul de forță revoluționară reală, rămânând o clasă revoluționară potențială, „în sine”. Radicalizarea ei depinde de „catalizatorii” aflați în afara raidurilor sale: „forțele marginale” ale societății, lumpenproletariatul, „oritsider”-ii, precum și studențimea și intelectualitatea de stingă, minoritățile și populația de culoare asuprită, masele din țările lumii a treia.

H. Marcuse nu a reușit să ofere o perspectivă, eficientă pentru o acțiune socială de depășire a societății capitaliste contemporane, prefigurarea societății viitoare dovedindu-se a fi o utopie estetică, în care un rol decisiv îi revine Erosului și fanteziei descătușate.

Conceptul „stadiilor creșterii”, elaborat de filosoful american **Walt Whitman Rostow** (1916-2003), a tratat societatea ca pe un tot întreg. El a delimitat în dezvoltarea societății „stadiile creșterii”: „societatea tradițională” de până la sfârșitul feudalismului, „societatea în tranziție” - trecerea la capitalism, „perioada de progres” - trecerea la capitalismul monopolist și „societatea industrială”, perioada „maturității” și ultimul stadiu - „societatea consumului de masă”, sau societatea post-industrială. Ce e drept, teoria în cauză a abordat problema etapelor de dezvoltare a societății pe baza dezvoltării tehnicii, însă ea reflectă mai adecvat viața socială, mai ales a societății contemporane. Conform acestei teorii, societatea contemporană și-a schimbat natura, a devenit o societate nouă, care prin creșterea numerică a păturii mijlocii, prin preluarea funcțiilor de conducere de către tehnocrație, prin modificările structurii socio-profesionale, gradului de calificare a forței de muncă și nivelului de trai, înlătură polarizarea socială, conflictele și lupta de clasă, deplasând accentul de pe conflictul bazat pe interese de clasă spre opoziția „conducători-conduși”.

Filosoful american **Daniel Bell** (1919-2011), a înaintat principiul „axal” interpretării istoriei. El considera că diverse forme ale societății (tehnologia, structura socială, politica, cultura etc.) sunt independente și posedă o logică proprie a dezvoltării. K. Marx evidențiază proprietatea și în baza ei determină etapele istoriei: feudalismul, capitalismul, socialismul. D. Bell a evidențiat, la rândul său, axa tehnologiei și cunoștințelor. Pe acest fundal erau evidențiate societățile preindustriale, industriale și post-industriale. Societatea preindustrială are ca temei dependența față de forța de muncă primitivă și față de extracția resurselor și se caracterizează printr-o productivitate a muncii scăzută, în majoritatea țărilor lumii, indiferent de orânduirea socială, economia fiind condiționată direct de resursele materiale. Societatea industrială, care are ca temei jocul omului împotriva naturii. D. Bell susținea că instaurarea societății industriale presupune creșterea rolului instituțional fundamental pe care-l joacă știința și valorile cunoașterii teoretice în viața colectivă, accentuarea caracterului tehnic al deciziilor, care determină oamenii de știință, economiștii să participe mai direct la viața politică, amplificarea procesului de birocratizare a muncii intelectuale etc.

În societatea post-industrială se produc, în opinia lui D. Bell trei schimbări fundamentale:

a) transformarea corporației de a face din instituție cu caracter privat în instituție publică, transformare ce face ca relațiile de proprietate să devină nesemnificative, clasa specialiștilor să fie independentă față de proprietate, preluând conducerea politică și determinând decizia politică prin cunoaștere, și nu prin interesele de proprietate;

b) dispariția burgheziei și proletariatului, sfera extinsă a serviciilor atestând faptul că misiunea istorică de schimbare a societății trece de pe umerii proletariatului pe cei ai clasei specialiștilor;

c) ocuparea poziției de principală sursă a societății de către personalul ei științific, care - prin centralitatea cunoașterii de tip teoretic și prin sistemul de control - este inclus în ordinea politică, statul devenind singurul mare angajat public al societății.

Analiza întreprinsă de D. Bell, duce la concluzia că fiecare tip de societate, înțeles ca un sistem global, conține trei tipuri de structuri: structura socială (alcătuită din tehnologie, economie, sistemul ocupațional), structura politică și structura culturală, fiecare fiind caracterizată printr-un principiu „axal” propriu.

Principiul „axal” al structurii sociale îl constituie înalta productivitate a muncii și nu relațiile de proprietate. Baza structurii politice o constituie participarea la decizie a întregii națiuni. Și, în sfârșit, principiul axial al structurii culturale îl constituie „centralitatea cunoașterii de tip teoretic”, iar cheia întregii construcții teoretice o constituie principiul centralității cunoașterii teoretice.

Societatea post-industrială este caracterizată printr-o economie a serviciilor și clădită pe cunoașterea științifică. Această diviziune el o considera ca una din cea mai umplută cu conținut. Totodată, D. Bell, recunoștea că și în societatea post-industrială vor exista antagonisme între cei ce administrează și cei administrați, vor exista contradicții economice, sociale, politice și culturale. Filosoful american a fost și unul din autorii concepției deideologizării, autorul cărții *Sfârșitul ideologiei*. El recunoștea mai târziu că sfârșitul ideologiei încă nu a sosit.

Filosoful **David Riesman** (1909-2002), considera că o importanță primordială în conceperea realității sociale o are „caracterul social”, deosebind patru tipuri de caractere sociale, proprii unor tipuri corespunzătoare de societate.

Primul tip - personalitatea „tradițional-orientată”, care este conservator, atașat tradițiilor și obiceiurilor, supus stărilor sociale, castelor, clanurilor.

Tipul al doilea - personalitatea „orientată din interior”. El este determinat de principiile internalizate în copilărie, este dinamic, acționează cu un scop bine determinat, dă dovadă de inițiativă, este mai deschis față de schimbări, cu toate că nu evită tradițiile. Acest tip se constituie în societatea industrială, unde există atomizarea, atenuarea tradițiilor, controlul intern al grupului, unde sunt slab dezvoltate mijloacele de comunicare în masă.

Tipul al treilea - personalitatea „orientată din exterior”. El este determinat de diverse fenomene, sisteme de legături, de modă, birocrăție autoritară etc. Omul ce reprezintă acest tip posedă un „Supra Eu” destul de neînsemnat, este un obiect al manipulării, victimă a înstrăinării, depersonalizat, demoralizat și cinic. Însă, în același timp, el vrea să obțină căldura omenească. Acest tip se constituie în societatea consumului, unde se pierde în mod definitiv puterea tradițiilor.

Tipul al patrulea - „personalitatea autonomă”, care posedă, în opinia lui D. Riesman, un caracter social autentic. El posedă scopuri raționale certe, este mai independent de cultură.

Toate caracterele menționate de D. Riesman există în societatea contemporană, ponderea fiecărui tip depinde de corelația diferitor factori sociali.

Filosoful american **Charles Wright Mills** (1919-1962), a elaborat concepția „elitei care domină” - uniunea elitelor industriale, politice și militaro-birocratice. Abordând statul contemporan, forța lui militară, el considera că statul organizează și dirijează viața socială. Totodată, Mills socotea că, sporirea cheltuielilor militare și centralizarea mijloacelor puterii oferă temeiul de a vorbi despre „determinismul politic” sau despre „determinismul militar”, confruntând această concluzie determinismului economic.

Ch. Mills a analizat elita puterii în S.U.A., care era formată prin reunirea și socializarea relativ comună a elementelor conducătoare din diferite domenii ale vieții publice americane (industrie, armată, stat), în condițiile în care evoluția capitalismului a dus la atomizarea societății, la dislocarea vechilor raporturi dintre clasele sociale, precum și la monopolizarea puterii de către un grup restrâns de indivizi.

În opera *Studii asupra istoriei* în 12 volume scrisă între anii 1934-1961, filosoful englez **Arnold Joseph Toynbee** (1889-1975), explică procesul istoric mondial de pe pozițiile metodologiei „istorico-culturale”, adică în baza recunoașterii unităților discrete, a „civilizațiilor” în care se descompune istoria și care constituie ciclurile ei. Fiecare civilizație trece stadiile apariției, creșterii, deprimării și descompunerii. Fiindcă pentru fiecare civilizație aceste procese sunt unice, el a încercat pe acest fundal să formuleze legile empirice, care ar fi permis să se anticipeze unele evenimente vitale cu caracter fundamental în viitorul apropiat. A. Toynbee lega progresul omenirii de procesul perfecționării sale spirituale. În conformitate cu teza principală a concepției sale, istoria tuturor civilizațiilor nu poate fi aranjată într-un rând unic, care duce la situația contemporană și, așadar, schema în formă de spic a istoriei trebuie schimbată printr-o formă de arbore, în care civilizațiile s-ar asemena mulțimii de crengi ale unui copac gigantic.

Dezvoltarea civilizațiilor A. Toynbee o explica prin intermediul religiilor mondiale, pe motiv că istoria lor include în sine autodeterminarea liberă a omului. Dinamica civilizației este determinată de „legea chemării și răspunsului”, care este creată de situația istorică și răspunsul adecvat sau neadecvat care este dat de o civilizație sau alta. Meritul răspunsului adecvat aparține „minorității creatoare” care domină în societate. Ulterior această minoritate conservă puterea, pierde facultatea de a da un răspuns adecvat la problemele vieții sociale, care duce spre „ruptură”, iar apoi, în anumite circumstanțe, și spre pieirea civilizației.

Prin urmare, A. Toynbee, nega unitatea procesului istoric, considerând că istoria reprezintă succesiunea unor civilizații independente una de alta. În opinia lui, toate civilizațiile de până acum au parcurs, fiecare într-o modalitate particulară, irepetabilă, o mișcare în cerc. Pieirea civilizațiilor s-ar fi produs în urma unor tensiuni și a unor conflicte sociale, înțelese doar de o „elită spirituală”, capabilă să comunice cu transcendența (concepută într-o manieră tipic religioasă). Toynbee a luat atitudine împotriva tehnocratismului și militarismului, pronunțându-se și pentru acordarea unui loc deosebit valorilor spirituale și pentru rezolvarea pe cale pașnică a conflictelor internaționale.

Filosoful politic american **John Rawls** (1921-2002), a ales o altă strategie, iar lucrările lui, mai ales, cărțile *Teoria echității*, *Liberalismul politic* și *Dreptul popoarelor*, care au avut și continue să aibă o influență considerabilă asupra discuțiilor din ultimii ani, readucând la viață teoria contractului social care a fost dată uitării și problemele legate de ea (spre exemplu, cele ce se referă la nesupunerea civică). Rawls este denumit, de multe ori, Im. Kant al contemporaneității. Într-adevăr, pe acești filosofi îi unește rigorismul etic, sprijinul pe rațiune, inclusiv pe cel colectiv și lipsa dragostei față de utilitarism. În afară de aceasta, Jh. Rawls a renăscut conceptul „imperativului categoric”, care a fost dat uitării în cadrul filosofiei sociale contemporane. Noul imperativ categoric se deosebește de cel a lui Kant: „procedează în așa fel, ca și cum principiul de care sunteți ghidați, capătă forța unei legi universale”.

Jh. Rawls, în *Teoria echității*, a comparat echitatea cu adevărul: așa cum adevărul este principala virtute a gândirii, tot astfel și echitatea este prima virtute a instituțiilor sociale. Iată de ce, prin toată istoria filosofiei, trece ca un laitmotiv ideea că echitatea este ceea ce contribuie la binele comun. Legătura dintre echitate și egalitate este precizată, în mod esențial de Jh. Rawls, care abordează echitatea ca principiu al organizării sociale. El includea noțiunea de „egalitate” în definiția echității, dar, în ea este inclusă și noțiunea de „inegalitate”. Astfel, egalitatea reprezintă o măsură a echității și inechității dintre oameni. Oamenii trebuie să fie egali în drepturi, și această egalitate trebuie să fie consfințită prin lege. În același timp, ei trebuie să fie egali atunci când este vorba de distribuția valorilor sociale. Echitabilă este însă și inegalitatea, atunci când există o distribuție inegală care oferă superioritate fiecăruia. Astfel, definiția echității de către Rawls presupune două principii:

1. Fiecare persoană are dreptul la o schemă de drepturi și libertăți fundamentale pe deplin adevărată, schema care să fie compatibilă cu cea existentă pentru toți cetățenii; în această schemă, libertățile politice egale, și numai ele trebuie să fie garantate.

2. Inegalitățile sociale și economice trebuie să îndeplinească două condiții: *în primul rând*, ele trebuie legate de poziții și funcții accesibile tuturor în condițiile unor șanse egale și, *în al doilea rând*, acestea trebuie să aducă beneficii maxime celor mai puțin avantajați membri ai societății¹.

Procedura adoptării și funcționării principiilor universale ale lui Jh. Rawls, se deosebesc în mod radical, dar a rămas neschimbată încrederea în aceea, că ele pot fi găsite și realizate pe baza judecății raționale. Chiar dacă Im. Kant, în spiritul epocii Iluministe, încă credea în posibilitățile rațiunii, considerând că fiecare om, înțelegând caracterul autentic al principiului, nu va putea să procedeze altfel, atunci Rawls, care a trecut prin cel de-al Doilea Război Mondial și alte șocuri ale sec. al XX-lea înțelegea că o revoltă rațională nu poate fi suficientă pentru ca acest principiu să fie materializat în viață. De aceea, el a dezvoltat, în mod continuu, concepția despre rațiunea colectivă (*the public*

¹ Ролз, Дж., *Теория справедливости*, Новосибирск, Изд-во Новосиб. ун-та, 1995, с. 67.

reason), a apărut ideea caracterului universal al valorilor democrației liberale și a crezut că dreptul poate fi echitabil numai în cazul dacă el este moral, iar statul poate fi echitabil, numai dacă el se supune unui astfel de drept. În opinia lui, nu poți să fii concomitent un om moral și un cetățean al unui stat inequitabil, care respectă legea.

Meditând asupra idealului unei ordini sociale echitabile Jh. Rawls s-a întors la modelul epocii Iluministe - la „contractul social”. Spre deosebire de Th. Hobbes sau J.-J. Rousseau (și în mare parte fiind de acord cu Jh. Locke), Rawls nu vroia să construiască un model genetic al apariției instituțiilor sociale din „starea naturală”. Pentru el „teza inițială” nu reprezenta un eveniment, care a avut loc în antichitate, ci un experiment ipotetic pur rațional, care poate fi efectuat în orice loc și, în orice timp. Jh. Rawls socotea că orice grup de oameni ireproșabili din punct de vedere rațional, care s-au adunat într-un loc și care au adoptat câteva reguli simple de desfășurare a unei discuții, vor ajunge, în rezultat, la acele concluzii vizavi de organizarea socială echitabilă, care vor fi formulate în spiritul celor două principii ale echității. Fiecare va prefera să trăiască într-o societate, care apără membrii săi, în același timp, ea trebuie să afecteze la minimum libertatea lor personală. Pentru a se afla într-o „poziție naturală”, participanții la discuție ar trebui să se izoleze de lumea exterioară prin intermediul unei „perdele de ignoranță” imaginare, care ar elimina din ochii lor diversele probleme private, ar exclude existența diferențelor sociale, rasiale, religioase, intelectuale, sexuale și de altă natură. Pentru ca decizia să nu fie influențată de preferințele personale ale participanților la discuție, „perdeaua de ignoranță” ar trebui, spre exemplu, să posede informații despre obiceiurile care predomină într-o anumită societate, să nu se știe nimic despre familie și prieteni, înălțime, greutate, sănătate, avere și statut social. Ei ar trebui să fie ghidați numai de bunul lor simț, simțul dreptății și de ideile generale despre bine și rău. Atunci, ei, bineînțeles, așa cum credea Jh. Rawls, vor formula două principii ale dreptății, pentru că nimeni nu dorește ca libertatea sa și posibilitățile de auto-realizare ca indivizi să fie sacrificate de dragul unor „valori superioare” abstracte. În situația lipsei de informație despre avantajele personale, cum ar fi frumusețea, puterea, bogăția, locul avantajos de ședere etc., orice persoană rezonabilă cu un simț impecabil de justiție va alege aceste principii universale, numai pentru că nimeni nu este inviolabil față de faptul că nașterea „în lume va fi însoțită de diverse circumstanțe nefavorabile, cum ar fi bolile, sărăcia și originea socială redusă”. O astfel de persoană nu va găsi argumente rezonabile împotriva propoziției fundamentale potrivit căreia o societate justă trebuie să compenseze situația inițială nefavorabilă a unora în detrimentul avantajelor aleatorii ale altora.

Prin urmare, fiecare persoană umană posedă o valoare necondiționată, iar interesele societății, în ansamblu, nu pot prevala asupra intereselor unei persoane individuale. Spre deosebire de postulatul de bază al utilitarismului, o creștere a „bunului” colectiv nu poate fi realizată prin restrângerea libertății indivizilor. Oamenii sunt de acord să-și limiteze în mod voluntar libertatea doar pentru a ajuta persoanele dezavantajate, pentru a compensa poziția lor inițială nefavorabilă.

Apelul lui Jh. Rawls și-a găsit o rezonanță în inimile oamenilor: probabil, nici un filosof contemporan nu a obținut o asemenea faimă în afara comunității profesionale; opinia lui era citată în deciziile judecătorești, iar știrea despre moartea lui Jh. Rawls a apărut pe prima pagină a ziarelor de top din America și Europa. În același timp, teoria sa detaliată și bine argumentată a devenit punctul de plecare al multor discuții moderne în filosofia dreptului. De exemplu, celebrul filosof american Robert Nozick a încercat să apere doctrina drepturilor omului de critica lui Jh. Rawls. Păstrând ideea liberală clasică conform căreia dreptul fundamental al omului este dreptul la proprietate ce este agonisit nu în detrimentul altor membri ai societății, el a încercat să demonstreze ideea „socialistă” a lui Rawls conform căreia societatea, în anumite circumstanțe, are dreptul necondiționat de a redistribui beneficiile. În ultima sa carte, *Dreptul națiunilor*, fiind grav bolnav, Jh. Rawls a efectuat pasul următor și, probabil cel mai radical, în teoria sa: a încercat să găsească un principiu care să poată ghida societățile liberale și nonliberale în relațiile dintre ele. Pentru a face acest lucru, el a efectuat o deosebire dintre drepturile fundamentale ale omului și drepturile membrilor unei democrații constituționale liberale, abordând cea mai dificilă problemă politică din zilele noastre: chestiunea în ce condiții o societate liberală poate merge la război cu „societatea incorectă” (societatea ilegală) pentru a ajuta oamenii ce trăiesc în societăți nonliberale împovărate de condiții politice, sociale și economice nefavorabile. Acest testament politic, publicat în 1999, conține concepte și recomandări care astăzi poartă un caracter profetic. Rawls spunea că ar prefera în mod conștient să vorbească mai degrabă despre dreptul națiunilor decât despre „state” sau „națiuni”, deoarece considera că drepturile națiunilor ca comunități ale indivizilor sunt diferite de drepturile „națiunilor” și chiar mai mult de „state”. Lucrarea în cauză abordează problema modului în care conținutul dreptului popoarelor poate fi dezvoltat pe baza ideii liberale a justiției. Însă, principala sarcină a lui Jh. Rawls a rămas neschimbată: el a încercat să confirme prioritatea drepturilor fiecărui individ asupra bunurilor comune ipotetice. Însă, unele dintre pasajele acestei cărți au provocat uimirea atât a criticilor, cât și a susținătorilor teoriei sale.

3. Filosofia socială germană

Filosoful **Helmut Plesner** (1892-1985), a continuat orientarea filosofico-antropologică a lui H. Seller, încercând să atenueze dualismul acestei concepții. În opinia lui, omul ocupă locul central, un rol excepțional în lume care exclude tabloul teocentrist al lumii. Omul este tratat de H. Plesner în calitate de taină de neconceput al existenței, ca esență, care în activitatea ei iese în mod continuu după limitele realității spre întinderile transcendente. În calitate de bază a lumii el trata corpul uman, comportamentul lui și diverse mijloace proprii ale expresivității lui. Plesner a acordat o însemnătate universală excentricității, care determină atitudinea omului atât către sine, cât și față de lumea înconjurătoare.

Filosoful **Max Horkheimer** (1895-1973), a publicat împreună cu T. Adorno lucrarea *Dialectica luminării*, care reprezenta o expunere de program a *Școlii neomarxiste de la Frankfurt* și, totodată, o filosofie specifică a istoriei, conform căreia evoluția omenirii este expusă ca o istorie tristă a înstrăinării în creștere, născută din conflictul inițial dintre rațiune și natură. Opoziția rațiunii față de natură în calitate de tendință spre putere a dus până la urmă la reprimarea a tot ce este natural, atât în afara omului, cât și în el însuși, și ca urmare rațiunea a înnebunit. M. Horkheimer împreună cu alți reprezentanți al școlii de la Frankfurt a încercat să elaboreze teoria critică a societății, bazată pe nerecunoașterea sociologiei și a statutului ei de știință, din cauza că ea avea un caracter pozitivist destul de pronunțat. Din această cauză, teoria critică respingea metodologia pozitivistă în sociologie, respingând, totodată și sociologia ca atare. Reieșind din aceasta, sarcina teoriei critice era formulată drept salvare și restabilire a tot ce nu se supune realității burgheze în „totalitatea” (integralitatea) ei și se opune ei ori numai se formează în calitate de forță de negare a ei.

În lucrarea *Statul autoritar* (1942), M. Horkheimer a formulat ideea că proiectul revoluției nu aparține unei clase în funcție de locul ei în modul de producție, ci indivizilor. Conștiința critică față de societate nu constă în cunoașterea „legilor istorice”, ci este rezultatul suferinței indivizilor care sunt lipsiți de protecția puterii. În sistemele totalitare nu există o clasă oprimată pentru că toți cetățenii devin victime, independent de apartenența lor de clasă. În opinia sa, rezistența față de totalitarism se află în individ care devine o putere și o amenințare pentru statul totalitar. Eroarea lui Hegel și a lui Marx constă în credința că „istoria se supune unei legi implacabile” și că „totul apare la timpul său”. Revoluția, în opinia lui M. Horkheimer, nu rezultă dintr-o certitudine teoretică, ci din suferințele oamenilor.

Meritul lui M. Horkheimer a constat în aceea că el a formulat problema despre subiectul procesului istoric. La început M. Horkheimer confunda subiectul istoriei cu proletariatul, însă mai târziu, pe măsura decepției în posibilitățile „revoluționare critice” ale clasei muncitoare, a considerat drept subiect al istoriei „intelectualitatea critic cugetătoare”, care, pe de o parte, este determinată de caracterul totalitar al societății contemporane, iar pe de altă parte, în virtutea „autorefecției critice” este liberă de ea.

Filosoful, sociologul și psihologul **Erich Fromm** (1900-1980), a emigrat în 1933 după venirea lui Hitler la putere în S.U.A. În operele sale *Fuga de libertate* (1941), *Psihanaliză și religie* (1950), *Societatea sănătoasă* (1955), *Arta iubirii* (1956), *Revoluția speranței* (1968), Fromm a fost preocupat de elaborarea unei concepții integrale asupra omului, care să îmbine modul de abordare sociologic cu cel individual-psihologic. Fromm a încercat astfel o revizuire a concepțiilor lui S. Freud și Marx și o sinteză a lor pe calea „sociologizării” freudismului și „umanizării” (antropomorfizării) marxismului. În opinia lui Er. Fromm, în om există tendințe inconștiente puternice spre raționalitate, creativitate și dragoste; contrariate, ele generează drame, nevroze, dezechilibre sufletești. Capitalismul contemporan - „societate a alienării totale” a omului, este tocmai formațiunea socială care

are darul de a genera situațiile nevrotice. Influența marxismului asupra concepției sale se vedește, mai ales, în critica pe care o face societății contemporane cu un adânc și fin simț de observație. După el, tehnologizarea întregii vieți, dominația aparatului birocratic, exercită o acțiune traumatizantă, reprimată asupra personalității, dezorientează individul, îl lipsește de sentimentul clar al existenței, îl reduce la situația de lucru, îl transformă într-o simplă marfă. În fața pericolului dehumanizării, Fromm, propune reformarea structurilor și instituțiilor sociale, făurirea unei „societăți sănătoase” capabile să asigure participarea activă și conștientă a tuturor membrilor ei la rezolvarea problemelor obștești. Subestimând rolul schimbării revoluționare a structurii sociale, Fromm, a oferit soluții la criza social-spirituală occidentală. Idealul preconizat de el s-a dovedit a fi un socialism umanitarist utopic, întemeiat pe iubire (înțeleasă altfel decât în perspectiva „sexualistă” a lui Freud), în care un rol important îi revine religiei, deplasată în planul eticii, ca o „religie a iubirii”.

Studiind problema înstrăinării personalității, Er. Fromm a rezolvat-o, ce prevedea căutarea tipului ideal de structură socială, a așa numitei societăți sănătoase, în care ar exista posibilități pentru dezvoltarea potențelor nelimitate ale naturii umane.

Filosoful existențialist **Karl Jaspers** (1883-1969), făcea distincție între „existența umană” și transcendență, considerând că problema centrală a filosofiei constă în a arăta cum poate omul să ajungă la transcendență, aflându-și astfel și sensul existenței sale. Jaspers a sesizat unele aspecte contradictorii ale existenței umane, dar a absolutizat asemenea caracteristici ale ei ca „sfâșierea”, „fragilitatea” și „eșecul”, situații-limită care ar permite dezvoltarea „cifrului” existenței. Reducând relațiile sociale la „comunicare” și cunoașterea autentică la cunoașterea transcendenței, K. Jaspers a elaborat totodată și o teorie idealist-iraționalistă și pesimistă despre originea și sensul istoriei. Printre existențialiștii germani el a evoluat spre o poziție mai moderată, pronunțându-se adesea în favoarea ideii comunicării și colaborării între oamenii de diferite concepții.

K. Jaspers, considera drept fapt demonstrat că „noi suntem ce suntem numai datorită comunității de înțelegere conștientă, reciprocă. Nu poate să existe un om care să fie om doar prin sine în calitate de individ unic”¹. Jaspers a recunoscut imposibilitatea individului izolat și nu s-a sfiit s-o sublinieze cu tărie². Filosoful german recomanda încadrarea în societate a individului prin păstrarea neatârării sale interioare, atât celui ce se izolează, cât și celui ce se pierde în generalitatea obiectivității și subiectivității sociale.

Omul nu există decât în și prin societate. El se găsește într-o situație, întotdeauna, iar situațiile sunt sociale, economice, culturale. Omul se află pe sine determinat de mediul său concret, de poporul din care face parte, de umanitate, de viața terestră, de cosmos. Devenind conștient de finitudinea sa, omul devine părtaș la infinit. Nimeni nu poate cuprinde posibilitățile umane întrucât omului îi este oricând posibil mai mult și, altceva decât se poate anticipa. De aceea, nu există om total și niciodată nu va putea exista.

¹ Jaspers, K., *Texte filosofice*, București, Editura Politică, 1986, p. 72.

² *Ibidem*: a se vedea capitolul *Condițiile și posibilitățile umanismului contemporan*, op. cit., p. 81-125.

Aspectul fundamental al relațiilor dintre oameni asupra căruia se oprește K. Jaspers, relații tot atât de fundamentale și pentru constituirea eului, sunt cele de comunicare. Prin comunicare individul se dezvăluie altuia cât și sie însuși. Cu alte cuvinte, drumul spre propriul *Eu* trece prin *Tu-ul* tău. Comunicarea apare, în viziunea lui Jaspers, ca un gen de maieutică, un dialog capabil să dezvăluie propriile noastre adevăruri, ceea ce avem mai original în noi. Pentru realizarea comunicării este necesară menținerea a ceea ce K. Jaspers numește „spații de manifestare”, fie și pentru calitatea de colaboratori anonimi.

Alături de alți reprezentanți ai existențialismului, K. Jaspers a ridicat cu o ascuțime neobișnuită problemele legate de „criza omului”, de simptomele pierderii independenței lui lăuntrice în cadrul evoluției sociale contemporane: „sarcina omului de a-și dobândi prin luptă independența nu încetează; lupta rămâne posibilă chiar și în mod subteran¹. Conștiința umană se revoltă împotriva integrării, înrolării ei într-un sistem dinainte cunoscut. „Eu nu cred, dar trebuie să cred”², rezumă conflictul acut dintre individ și societate în condițiile constrângerilor politice și a subordonării funcționale a omului aparatului social din care face parte.

Destrămarea structurilor sociale tradiționale face necesară potrivit lui K. Jaspers, fundamentarea unei noi „comunități substanțiale”. Răspunzând acestei nevoi, Jaspers a lansat un apel pentru umanizarea lumii tehnicizate. Pentru el, aparatul social și mașinismul sunt identice prin consecințele lor pentru om. Birocrația administrativă se mașinizează și producția mașinistă se birocratizează. Procesul devine fatal pentru umanitatea individului singular, generează impersonalul, mortificarea, deconștientizarea.

Care este misiunea filosofiei în condițiile unei imagini nesigure a viitorului și a unor multiple variante ale unui nihilism efectiv? Misiunea perenă a filosofiei este „de a ne transforma în oameni adevărați prin dobândirea conștiinței asupra ființei noastre, a independenței omului ca individ. El accede la ea prin raportare la ființa propriu-zisă. Ceea ce Lao-Zi întrevedea în Tao, Socrate în cunoaștere, Ieremia în Iahve care i s-a relevat, ceea ce a aflat Boethius, Bruno, Spinoza - este tocmai ceea ce i-a făcut independenți. Nu trebuie să confundăm această neatârnavă filosofică nici cu libertinismul capriciului suveran, nici cu tăria vitală care sfidează moartea. Această sarcină ne apare permanent în tensiunea „căutării independenței în afara lumii prin renunțare și în solitudine sau în lumea însăși, străbătând-o, devenindu-i părtaș, fără a-i cădea victimă”³.

Reîntemeierea rațiunii detronate în existența însăși i-a apărut lui Jaspers ca sarcină urgentă actuală care ar conține, în mod obligatoriu, următoarele momente: 1) căutarea liniștii prin permanenta stăpânire a neliniștii; 2) depășirea nihilismului prin însușirea tradiției noastre; 3) căutarea purității științelor ca premisă a adevărului filosofării; 4) rațiunea concepută ca voință de comunicare nelimitată⁴.

¹ *Ibidem*, p. 101.

² *Ibidem*, p. 179.

³ *Ibidem*, p. 133.

⁴ *Ibidem*, p. 135-147.

Filosoful și sociologul **Helmut Schelsky** (1912-1984), a elaborat concepția instituțiilor sociale, care apar pentru a satisface necesitățile omului, mai întâi a celor „vitale”, de bază, iar mai apoi, pe baza îndeplinirii lor, a necesităților culturale, derivate. Instituțiile de grad superior nu numai eliberează omul de griji și satisfacerea necesităților, dar și de conștientizarea necesităților, satisfacerea cărora devine ceva ce se realizează de la sine, definind un fundal al apariției unor noi necesități. Particularitatea epocii contemporane constă în aceea, că în instituții se adaugă straturi suplimentare, critice și analitice ale conștiinței, adică însăși instituțiile se atârnă față de sine în corespundere cu normativele idealului.

Balanța între pretențiile subiective și stabilitatea instituțiilor este încălcată de „elita reflexiei”, „intelectualității” care se manifestă în calitate de clasă nouă, ea desemnează noile orientări ale sensului vieții, dar, totodată, pretind și la dominație politică. Prin aceasta se subminează libertatea omului și stabilitatea instituțiilor sociale. Mecanismul politic care este în stare să devină un mijlocitor între libertatea subiectivă și constrângerea instituțională este dreptul. Ulterior, H. Schelsky a acordat o atenție mai mare problemei omului în activitatea lui socială multiplă.

Filosoful **Karl Mannheim** (1893-1947), susținea că existența socială reprezintă un proces istoric vital, care dă naștere în diverse epoci la diferite „centre ale sistematizării”, adică dominante vitale, care pot avea nu numai un caracter economic (spre exemplu, caracterul religios în Evul Mediu). Aceste dominante determină stilul epocii. În limitele fiecărei epoci există un raport de forțe și poziții sociale și de clasă, determinate din punct de vedere istoric, „constelațiile” sociale. Ele și determină „stilul specific al gândirii”, „pozițiile de gândire” a fiecărui grup social și de clasă. Ideologia îndeplinește, în opinia lui Mannheim, „perspectiva” ideinică a clasei dominante, care este redată ca unică și autentică. Ideologiilor li se contrapun utopiile, care nu sunt teoretizate suficient, emoțional colorate „formațiuni spirituale”, care se nasc din caracterul contradictoriu al forțelor și claselor sociale. Ele nu sunt atât de părtinitoare ca ideologiile, dar tind să reprezinte partea ca întreg, pe sine în calitate de adevăr. Venind la putere, clasele opoziționiste transformă „utopiile” sale. K. Mannheim considera că există un grup social care este capabil să se rupă de absorbirea din partea existenței. Ea este reprezentată de intelectualitate care este un grup creator care conduce în mod liber.

K. Mannheim a studiat geneza, locul și rolul intelectualității în viața socială și a ajuns la concluzia că ea s-a format în statele europene de asupra claselor, a fost un „strat dominant”, iar sarcina principală a ei constă în „a elabora pentru societatea dată interpretarea lumii”¹. Aparținerea la „profesia” în cauză, la muncă intelectuală, ce avea un grad înalt de responsabilitate (medici, învățători, juriști etc.), semnifica un statut material înalt și, totodată, o autoritate socială corespunzătoare.

Filosoful **Nicolai Hartmann** (1882-1950), a fost întemeietorul „ontologiei critice” și unul dintre fondatorii axiologiei. Ontologia lui împarte existența în „straturi”

¹ Mannheim, K., *Ideologie und utopie*, Bonn, 2 Auflage Verlag von Friederic Cohen, 1930, p. 15.

(anorganic, organic, sufletesc, spiritual etc.) și stabilește categoriile specifice ale fiecăruia în parte. Cu doctrina „sferelor” existenței, după care „sfera reală” și cea „ideală”, au același grad de obiectivitate, Hartmann, s-a îndepărtat în mod considerabil de idealismul consecvent, ajungând la pozițiile unui „idealism critic”, cu implicații scientiste, pozitivistice. Contribuția majoră a lui N. Hartmann în gândirea filosofică o constituie analiza amplă a categoriilor filosofice generale și a celor speciale și, totodată, analiza valorilor (etice, estetice etc.), care au contribuit la dezvoltarea filosofiei culturii.

Un aport considerabil l-a avut N. Hartmann la investigarea concepției ființei istorice. În analiza structurii acesteia el a reținut „existența contemporană a trecutului în istorie”. Pentru Hartman, istoria nu este simplă interpătrundere între fenomene, ci o conexiune de un gen deosebit. Ea aparține formelor fundamentale ale acestei conexiuni prin faptul că în ele trecutul rămâne, într-un fel, viu și prezent. Această conservare a trecutului cunoaște mai multe modalități: „prelungirea tacită” și aceea „resimțită”. Planul în care se petrece „prelungirea tacită” este, tocmai, „existența spirituală” ca fenomen comun supra-istoric. Nu orice trecut se prelungește în prezent, ci se produce o selecție prin însăși devenirea istorică: orice renaștere e condiționată de o „regăsire și o redescoperire” în procesul căreia are loc, o apreciere a ceea ce este „obiectivat”. Aceasta arată, în fond, că „orice istorie este istorie a existenței spirituale; popoarele, statele, omenirea nu sunt ca atare spirit. Însă, fără bătaia spiritului în ele, fenomenele respective nu ar fi istorie”. Ideea că istoria implică existența spiritului și existența vie a trecutului în prezent a dobândit o recunoaștere largă.

Marele filosof al contemporaneității **Jürgen Habermas** (născut în 1929), a creat o teorie critică asupra societății. În lucrarea *Tehnica și știința ca ideologie* (1963) el studiază raporturile dintre politică, știință și opinia publică în capitalismul avansat. Interogația filosofică, întâlnind teme dezvoltate dintr-un alt punct de vedere de către H. Marcuse, se axează în principal pe substituirea progresivă de către tehnicile create de lumea mecanizată și axată pe piață, a acțiunii democratice a cetățenilor care decid împreună asupra viitorului lor comun. Sarcina reflecției este astfel aceea de a propune o teorie critică asupra ideologiei tehnocratice, care să dezvăluie fundamentul autentic al unei practici sociale democratice și egalitare.

Toate lucrările lui Habermas pot fi considerate ca o propedeutică la *Teoria actului comunicational*, în care își expune concepția asupra „pragmaticii formale”. Aceasta inventarizează condițiile posibilităților formale al oricărui acord între interlocutori care argumentează asupra scopurilor comune (cercetări și realizări științifice, decizii politice etc.). Această teorie pleacă de la două principii: cel al distincției dintre acțiunea strategică, ce vizează eficacitatea, și acțiunea comunicatională, care caută înțelegerea reciprocă, consensul și principiul conform căruia orice normă socială, ca și orice adevăr trebuie să poată fi examinate de o manieră critică și eventual repuse în discuție: nici un adevăr nu este obținut cu titlu definitiv. Practica socială și științifică astfel teoretizată implică o etică a toleranței și a liberei comunicări între cetățeni: reprezentarea lumii implicate de către o astfel de argumentare poate fi numită „comunitate ideală de comunicare”.

El a înaintat o concepție filosofico-socială fundată pe diviziunea a două sfere a existenței umane, sfera muncii (interacțiunea oamenilor cu natura) și sfera comunicării. În opinia lui Habermas, între aceste sfere ale vieții sociale există o ruptură. El evidențiază în societate trei tipuri de interese: „tehnice”, interesul cognitiv, care are scopul de a pune stăpânire pe „natura extrinsecă” (științele naturii și cele tehnice); „practice” care se referă la „interacții”, unde se elaborează idealurile și scopurile, care determină direcțiile dezvoltării științei și tehnicii; „emancipative”, îndreptate spre eliberarea omului de la toate formele de „înstrăinare” și de asuprire, care apar în legătură cu transferarea mijloacelor tehnice și a metodelor în domeniul interacțiunilor umane.

Iu. Habermas, a cercetat și normele sociale, locul și rolul lor în viața socială. El a remarcat, că testul universalității normelor care este făcut de ansamblul celor care participă la discuție, care examinează în ce măsură norma are sau nu o valoare universală. Poate fi ea aprobată în mod rațional și fără nici un fel de constrângere de toți participanții actuali și potențiali la discuție, de toți cei vizați, într-un fel sau altul, de aceste norme? Habermas ajunge la concluzia că numai acea normă este rațională care poate face obiectul unui consens universal, deoarece acesta este principiul democrației. Dacă, în urma discuției, deschisă tuturor, norma examinată se dovedește a susține interesul tuturor, atunci ea poate fi adoptată. Dacă nu, ea trebuie respinsă ori cel puțin modificată. Discuția prin care se poate ajunge la un consens trebuie neapărat să fie purtată conform unei reguli: trebuie să fie, în primul rând, o discuție de tip argumentativ. O normă nu poate fi legitimă decât dacă a trecut prin filtrul argumentației, astfel nu este, cel puțin din punct de vedere moral, validă. Omul contemporan este educat într-o mentalitate democratică și el caută nu numai să-și impună punctul de vedere, ci și să-i convingă pe ceilalți. El este orientat spre o discuție de tip argumentativ. Aceste afirmații au o importanță deosebită pentru activitatea legislativă de la noi din țară, care trebuie să fie axată și ghidată de testul universalității și raționalității normelor de drept adoptate, și nu de ideologia sau apartenența la un partid politic.

Filosoful austriac, economistul liberal și conservator **Friedrich August von Hayek** (1899-1992), a fost partizan al unei libertăți „care este în același timp disciplină a libertății”. În opinia lui, controlul sau intervenția statului într-o piață liberă generează neajunsuri cum ar fi inflația, șomajul, recesiunea, deprimarea și, în fine, totalitarismul.

Gândirea lui Hayek a influențat în mod considerabil politica contemporană în timpul administrației R. Reagan și, mai ales, pe cea a Marii Britanii sub Margaret Thatcher.

El s-a pronunțat împotriva raționalismului, dirijismului, socialismului, sociologismului, pozitivismului, marxismului și freudismului, dar și împotriva laxismului. Nu credea în epoca Luminilor, în dreptul natural, în contractul social, în rațiune și în perfectibilitatea naturii umane. Credea în legile pieței.

Dacă civilizația noastră supraviețuiește - ceea ce nu se va întâmpla dacă ea nu va renunța la erorile comise - cred că oamenii viitorului vor privi în urmă, spre epoca noastră, ca spre o epocă a superstiției, caracterizată în principal prin numele lui K. Marx și S. Freud. Cred că oamenii, scria Fr. Hayek, vor descoperi atunci că ideile cele mai

răspândite care au dominat sec. al XX-lea, cea a unei economii planificate și prevăzute cu o justă repartitie, cea a emancipării persoanei prin respingerea refulării și a moralei tradiționale, cea a educației permissive ca mijloc de realizare a libertății și cea a înlocuirii pieței printr-o organizare rațională încredințată unui corp politic dotat cu puteri coercitive - au fost toate bazate pe superstiție, în cel mai strict sens al cuvântului. O epocă de superstiții este o epocă în care oamenii cred că știu mai mult decât știu în realitate, în acest sens, sec. al XX-lea a fost cu siguranță extraordinar de bogat în superstiții, iar cauza consta într-o supraestimare a cuceririlor științei, nu în câmpul de fenomene relativ simple unde ea a fost, desigur, extrem de eficace, ci în domeniul fenomenelor complexe, căci în acest din urmă domeniu, aplicarea metodelor care în esență au reușit la fenomenele simple s-a dovedit foarte derutantă. Ironia sorții este că aceste superstiții provin în mare parte din moștenirea Erei Rațiunii, această adversară neobosită a ceea ce considera ea ca fiind superstiție. Dacă epoca Luminilor a descoperit că rolul rezervat spiritului uman în edificarea conștiinței a fost mult prea redus în epocile anterioare, noi ne dăm seama că rolul pe care epoca noastră îl acordă construcției raționale a noilor instituții este mult prea important. Ceea ce epoca raționalismului și pozitivismului modern ne-a învățat să considerăm drept agregări lipsite de sens și de rațiune de a fi, datorate accidentului sau capriciului, se dovedește în multe ocazii a fi fundamentul pe care stă capacitatea noastră de a gândi rațional. În viziunea lui, omul nu este și nu va fi niciodată stăpân pe propriul destin, însăși rațiunea lui progresează mereu împingându-l spre necunoscut și imprezibil și astfel învață el lucruri noi.

Fr. Hayek a fost atașat economiei, pentru că ea se sprijină pe legea pieței și pentru că norma juridică nu este cu adevărat eliberatoare decât dacă se inspiră din ea: „Avem o aversiune specială pentru disciplinele economice, iar economiștii sunt adesea acuzați că exagerează aspectele economice ale fenomenelor. Regulile indispensabile ale societății libere cer de la noi lucruri neplăcute, cum ar fi acela de a suporta concurența altora și de a vedea oameni mai bogați ca noi etc. Dar ar însemna să ne înșelăm dacă ne-am închipui că economiștii vor ca totul să fie subordonat obiectivelor economice. Obiectivele ultime nu sunt, la drept vorbind, niciodată de ordin economic și pretenziile obiective economice pe care noi le urmărim sunt, cel mult, obiective intermediare, prin care sunteți conduși să servim altora în scopuri care, la urma urmelor, nu sunt de ordin economic. Disciplina pieței este cea care ne obligă să calculăm și să dăm socoteală de destinația dată mijloacelor prin care ne urmărim scopurile”.

Hayek era împotriva filosofilor care nu luau în calcul prima dintre realitățile sociale, legea pieței, și pretind să conducă lumea conform ideologiei lor. „Profeții religioși și filosofii moralisti au fost dintotdeauna, este adevărat, reacționari în cea mai mare parte, pentru că au apărut vechile principii împotriva celor noi. De fapt, în cea mai mare parte a regimurilor existente în lume, dezvoltarea unei economii deschise de piață a fost timp îndelungat împiedicată de aceste morale propovăduite de profeți și filosofi încă înainte ca măsurile guvernamentale să fi avut același efect. Atunci când, profeți și filosofi, de la Moise

la Platon și la Sf. Augustin, de la Rousseau la Marx și Freud, s-au ridicat împotriva moralei curente, e limpede că nici unul dintre ei nu avea nici cea mai vagă idee despre măsura în care practicile condamnate de ei au contribuit la civilizația din care ei înșiși făceau parte. Nu-și dădeau câtuși de puțin seama că sistemul prețurilor concurențiale și al remunerațiilor, indicându-le indivizilor ceea ce aveau de făcut, făcuseră posibilă o specializare foarte strictă, căci sistemul îi informa pe indivizi asupra celui mai bun mijloc de a aduce servicii altor oameni a căror existență o ignorau, poate, și îi determina să se folosească în vederea atingerii acestui scop de împrejurări favorabile, de care, de asemenea, nu erau conștienți în mod direct. Ei înțelegeau tot atât de puțin și că opiniile morale pe care le condamnau erau în mult mai mică măsură cauza decât consecința evoluției economiei de piață. Dar, slăbiciunea cea mai mare a acestor vechi profeți era credința că valorile morale, percepute intuitiv, extrase prin divinație din adâncurile sufletului omenesc, ar fi imuabile și eterne. Asta i-a împiedicat să vadă că toate normele de conduită serveau o anumită ordine socială și că societatea respectivă simte nevoia de a impune respectarea normelor sale de comportament, pentru a nu se dezintegra, nu societatea, având o structură dată, este cea care creează normele potrivite propriei structuri, ci normele, respectate de unii și apoi prin imitație de majoritate, sunt cele care au creat o ordine socială de un anumit tip. Tradiția nu este ceva constant, ci rezultatul unui proces de selecție dirijată, nu de către rațiune, ci de succes”. Doctrinile „au jucat întotdeauna mai curând un rol de frână decât unul de motor al procesului civilizator”.

4. Filosofia socială franceză

Filosoful **Pierre Teilhard de Chardin** (1881-1955), în lucrarea sa *Fenomenul uman* (1955), a investigat evoluția universului, pornind de la om care este centrul lui. El a formulat două principii de bază ale evoluției materiei organice: non-finalitatea și complexificarea. Ele explică de ce *homo sapiens* este singura specie care rezistă divizării în noi specii. Tratând omul ca „axă și culme” a evoluției, P. Chardin a evidențiat patru stadii ale ei: „Previața”, „Viața”, „Gândul”, „Supraviața”. El chema ca să vedem nu numai evoluția extrinsecă, materială a lucrurilor, dar și conținutul lor spiritual. Baza dezvoltării este conștiința „legea complexității conștiinței”, concentrarea crescândă a „tabloului psihic convergent al lumii”. În „previață” în pluralitate, unitate și energie Chardin observa trei laturi de bază ale materiei. Etapa „vieții” începe cu celula, care continuu se complică în forme ale lumii materiale ce consemnează pasul hotărâtor spre apariția conștiinței pe Pământ. Apariția omului și a comunității este legată de etapa „gândirii”. Personalitatea umană, înzestrată cu facultatea reflectorie, se mișcă în direcția perfecționării infinite, a „personalizării”. Totodată, se manifestă interacțiunea dialectică a perfecționării individuale și personale. Bilanțul activității umane - „stratul gândului”, adică noosfera obține o importanță planetară. P. Chardin a evidențiat consecințele revoluției neolitice pentru destinele omenirii, luarea în stăpânire a forțelor naturii, a universalizării continue a relațiilor sociale, perfecționării conștiinței.

P. Chardin a criticat societatea de masă a sec. al XX-lea și a pledat pentru necesitatea sintezei dintre știință și mistică. În plan global, după pieirea planetei și vieții va veni „supraviețuirea”, când va avea loc fuziunea conștiinței tuturor oamenilor cu Hristosul cosmic - un stimulator ascuns al dezvoltării și un scop final al universului.

Opera lui **Michel Foucault** (1926-1984), a apărut adesea ca o serie de provocări, de sfidări adresate filosofiei. *Istoria nebuniei* se prezintă fiind partea sumbră, fața ascunsă a istoriei tradiționale a filosofiei și științelor. Minunata rațiune clasică a apărut ca un factor de exclusiune ce a redus la tăcere vocile nebuniei (în sec. al XVII-lea începe izolarea sistematică a nebunilor), iar psihiatria pozitivă a sec. al XIX-lea este interpretată ca fiind un instrument de captură a nebuniei: încă de la începutul istoriei sale, Occidentul nu s-ar fi afirmat identitatea culturală decât supunând nebunia unei segregării accentuate.

M. Foucault a câștigat favorurile unui larg public, mai ales, prin *Cuvintele și lucrurile* (1966). În această lucrare sunt descrise trei epoci: Renașterea, Epoca Clasică, Epoca Modernă. În cazul fiecăreia dintre ele, o configurație sistematică și specifică („*episteme*”) impune cunoașterii o anumită regularitate (o anumită manieră proprie de a gândi lucrurile se reîntâlnește în toate operele epocii considerate). Opera în cauză se prezintă și ca o „arheologie a științelor umane”. Numai după sec. al XIX-lea, omul devine în mod explicit obiectul unei cunoașteri pozitive (psihologia, sociologia etc.). Totuși, apariția rapidă a științelor despre om nu trebuie înțeleasă, potrivit lui Foucault, ca o conștientizare a unei posibilități neexplorate până atunci. În realitate, științele omului se dezvoltă pentru că omul însăși apare în această epocă. Ceea ce numim „om” (un subiect al cunoașterii care este, în același timp, o ființă naturală, un obiect de cunoaștere) este o creație recentă, amenințată de o dispariție rapidă. Anunțând „moartea omului” Foucault nu prezice totuși dispariția speciei, ci dispariția unei anumite forme de cunoaștere.

Elaborând concepția „genealogiei puterii”, el a scos la iveală complexele specifice ale puterii: cunoștințele, strategia puterii, practica discursivă (tipurile comunicării verbale, orientate spre fundamentarea oricăror aspecte ale acțiunilor participanților lor). Tipurile puterii nasc realitatea ca atare și obiectele cunoașterii, „ritualurile” și conceperea lor. „Dispoziția” contemporană a puterii - cunoștințele au apărut la hotarul epocii Luminilor și sec. al XIX-lea. Această putere nu are un centru, nu este un privilegiu al statului, este o putere, la baza căreia stă „supravegherea totală”, disciplina și normativitatea. Puterea în cauză presupune strategia administrării individului, supravegherea (optica socială), procedurile izolării lor, clasificarea, sancțiunea și terapia bolilor sociale. Cel mai cert aceste procese le exprimă închisoarea ca instituție socială.

Relația față de putere străbate toată societatea, toată structura ei - familia, școala etc. Individul contemporan, sufletul lui, corpul, științele care o studiază, reprezintă produsul mecanismelor sociale, normativității sociale și individualizării (cu cât puterea este mai anonimă, cu atât este mai individualizat obiectul ei).

M. Foucault în opera *Arheologia științei* (1969), s-a ocupat de evoluția științelor sociale remarcând că în diferite epoci, ele evoluează supunându-se unor reguli pe care le

numește „discursuri”. Aceste reguli (o colecție de judecăți, practici, scheme de analiză) se modifică în cursul istoriei datorită unor „seisme intelectuale” ce marchează trecerea de la o modalitate de organizare a cunoștințelor la alta.

M. Foucault a studiat fenomenul intelectualității și a propus o nouă tipologie a ei. El considera că a apărut după cel de-al Doilea război mondial tipul *intelectualului-„specialist”* care vine în contradicție cu *intelectualul-„universalist”*. Această nouă figură avea o importanță politică originală: ea a oferit posibilitatea dacă nu să sudeze, atunci, cel puțin, să formuleze în mod novator categoriile limitrofe care rămăneau separate. Dacă până atunci intelectualul era, în mod preponderent, scriitor ce posedă o conștiință generală, era un subiect liber care se opunea numai specialiștilor ce slujeau statului sau capitalului (inginerilor, persoanelor cu funcții, învățătorilor etc.). Însă, în momentul în care punctul inițial al politizării societății a devenit activitatea deosebită a fiecărui intelectual, în aceste condiții, arta de a scrie, ca o particularitate sacramentală a intelectualului, dispare treptat.

M. Foucault considera că intelectualul-„specialist” a fost un fizician-atomist, mai degrabă, Robert Oppenheimer, profesorul de fizică teoretică de la *Berkeley University of California*, care a servit drept o curea de transmisie între intelectualul-„universalist” și intelectualul-„specialist”, pentru că el posedă o legătură directă și localizată cu învățământul și cunoștințele științifice. R. Oppenheimer s-a manifestat ca fizician-atomist (fiind considerat, pe bună dreptate, „părintele bombei atomice”), pe motiv că pericolul legat de arma nucleară amenința întreaga omenire, toată seminția umană, soarta întregii omeniri, iar raționamentele lui aveau posibilitatea să devină, în același timp, judecăți despre universalitate. Sprijinindu-se pe indignarea care a cuprins întreaga lume în legătură cu apariția armei de distrugere în masă, învățatul-atomist a fost impus să slujească cauzei comune a civilizației - menținerii păcii și asigurării principiului continuității în dezvoltare a generațiilor umane, reieșind din situația specifică determinată de cunoștințele acumulate. Conform concepției lui M. Foucault, anume atunci intelectualul pentru prima dată a fost supus prigonirilor din partea puterii politice, nu pentru raționamente de ordin general, ci datorită cunoștințelor concrete pe care le deținea, pe motiv că anume la acest nivel reprezenta un pericol pentru clasa politică¹.

În opinia lui M. Foucault, intelectualul-„universalist” al sec. al XIX și încep. sec. al XX-lea, își trage obârșia de la o figură politică determinată: de la juristul legist, care se opunea puterii, despotismului, care făcea abuz și dădea dovadă de necuviință în fața bogăției prin intermediul justiției universale și a echității legii ideale². Prin urmare, ceea ce noi astăzi numim „intelectual” (se are în vedere intelectualul în sens politic, dar nu în sens sociologic sau profesional, adică acel ce utilizează cunoștințele sale, specializarea sa, legătura cu adevărul pentru lupta politică), a apărut, în opinia lui M. Foucault, din

¹ Фуко, М., *Политическая функция интеллектуала*, в Фуко, М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью* / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса, под общей ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова, Москва, Праксис, 2002, с. 203.

² *Idem*.

legiuitor, sau în orice caz, din omul, care apără caracterul universal al legii echitabile, de multe ori în rivalitate cu profesionalii din cadrul justiției.

Filosoful **Raymond Aron** (1905-1983) în lucrările sale, *Introducere în filosofia istoriei* (1937), *Pace și război între națiuni* (1961), *Dimensiunile conștiinței istorice* (1961), *Lecții asupra societății industriale* (1962), *Lupta de clasă* (1964), *Democrație și totalitarism* (1965), a dezbătut probleme de bază ale filosofiei istoriei și sociologiei.

Polemizând cu marxismul, el nega legile obiective, determinismul istoric și istoria însăși din punct de vedere ontologic. Aron a fost unul dintre creatorii teoriei de viziune tehnocratică a „societății industriale unice” și a doctrinei „convergenței” celor două sisteme sociale opuse: capitalismul și socialismul. În acest context, a elaborat o teorie și o tipologie a regimurilor politice, puternic marcate de concepțiile sale anticomuniste. El a creat o concepție „post-ideologică” despre istorie în care denunțarea crimelor staliniste și analiza mecanismelor totalitare este însoțită de o repunere în discuție a ideologiilor occidentale dominante în anii 50 ai sec. al XX-lea. Această dublă critică avea la bază o concepție „post-ideologică” despre istorie, despre libertate și despre adevărul științific. Aron a arătat că istoria nu poate tinde spre obiectivitatea univocă către care tind celelalte științe. Prin aceasta el s-a opus atât determinismului marxist, cât și relativismului istoric. Pentru R. Aron, ideea kantiană a sfârșitului istoriei (împlinirea rațională a umanității), trebuie să fie reținută ca titlu de principiu regulator. În opinia lui R. Aron, numeroasele forme de regimuri politice sunt variante ale „două tipuri ideale”: democrația și totalitarismul. El a definit democrația ca pe un „regim constituțional pluralist” și pe totalitarism ca pe un regim de partid „monopolist”, excluzând în cele din urmă orice formă de libertate nu numai „formală” ci și „reală”. Repunerea în discuție a idealurilor democratice este făcută adesea în numele libertăților „reale”, în opoziție cu libertățile „formale” sau teoretice, adică iluzorii ale societăților burgheze. Cu toate acestea, chiar în aceste societăți, pluraliste și liberale, sunt realizate toate aceste libertăți, chiar dacă într-o manieră imperfectă. Numai în acest cadru poate fi garantat „cel mai simplu și mai profund dintre drepturile subiective” și anume, dreptul la adevăr, pe care R. Aron îl considera ca fiind însăși esența libertății.

R. Aron, analizând istoria, esența, locul și rolul intelectualității în viața socială, considera că toate societățile din trecut aveau trei categorii sociale care realizau activități intelectuale - copiii, artiștii și literatorii, experții (juriștii și învățații). Fiecare dintre ei îndeplineau funcții sociale concrete: copiii din care erau alcătuite statele de slujitori ale administrării de stat și private, birocrăția statală și religioasă; artiștii și scriitorii ce erau reprezentanți ai artelor libere, care transmiteau sau îmbogățeau moștenirea culturală; experții/juriștii, care plasau cunoașterea legii și arta de a întreține o discuție în serviciul celor ce dominau, sau învățații, care descopereau tainele naturii și îi învățau pe oameni cum să trateze bolile sau să câștige bătăliile¹.

R. Aron a elaborat o concepție a relațiilor internaționale în baza analizei stării lumii și a schițat o „praxiologie” derivată din teoria sa socială. Ideea sa dominantă este că

¹ Арон, Р. *Отиум интелектуалов*, В Логос, 2005, № 6 (51), p. 182.

multitudinea de scopuri urmărite de diferite state sunt supuse imperativului calcului de forțe în vederea asigurării și supraviețuirii. El a recomandat din punct de vedere praxiologic prudență și moderație în locul politicii de forță.

Un alt celebru filosof francez din această epocă, a fost **Jean-Paul Sartre** (1905-1980). Întrebarea primordială a lui Sartre era: Ce înseamnă să fii om? Răspunsul la această întrebare a fost inclus în titlul său *Ființă și neant* (1943), căci, spunea el, realitatea umană constă din două moduri de existență - ființă și neant, rezidă atât în a fi, cât și în a nu fi. Ființa umană există atât ca „Lucru-În-Sine” - obiect ori lucru - cât și ca „Pentru-Sine” - o conștiință care este ne-lucru, pur și simplu, nu acel lucru de care este conștientă. Un lucru nu are aspecte interioare și exterioare, nu are nici conștiință de sine, el pur și simplu există. Conștiința nu poate niciodată să devină un lucru și, totodată, să rămână conștiință. Cele două zone ale ființei sunt total distincte una de alta și idealul contopirii lor este ceea ce Sartre numește *Ființă și neant*. Pentru că este un neant, conștiința dorește „să se implice efectiv într-o lume viitoare” și aceasta, scrie Sartre, este exact situația libertății noastre umane. Libertatea este neantul pe care-l simțim când suntem conștienți de ceea ce nu suntem și asta ne face să ne dăm seama de posibilitatea de a alege ce vom fi în viitor. Pentru că libertatea noastră este neant, opțiunile pe care le facem nu se bazează pe nimic și sunt o alegere a valorilor și sensurilor. Pentru a îndeplini o acțiune, trebuie să fim capabili să ne retragem de la participarea noastră la lumea lucrurilor existente spre a contempla ceea ce nu există. Existența este dată și trebuie să exiști pentru a alege. Ce aleg, scria Sartre, este esența mea, felul specific în care vreau să exist, mă aleg așa cum mă prevăd. Asta înseamnă să-ți alegi esența. Din această analiză se naște celebra lozincă a existențialismului: „Existența precede și dirijează esența”. Viața unei persoane capătă sens prin aceea că persoana este total răspunzătoare pentru acest sens. Copleșită de răspunderea alegerii unui sens și a unei valori pentru viața sa, o persoană poate găsi o scăpare și o consolare superficială în adoptarea unui rol croit dinainte care-i oferă un sens, scutind-o astfel de a și-l mai construi, în loc să trăiască în calitate de subiect care-și simte libertatea, ea se tratează ca obiect sau lucru având de îndeplinit o funcție bine desemnată. Un alt mod de a avea o conștiință vinovată constă în a nega ceea ce ești de fapt, poate jurând să-ți lepezi năravurile rele, să abandonezi o viață trândavă și să crezi de fiecare dată când iei o hotărâre că te vei ține de ea, și totuși să n-o faci niciodată. Cu conștiința vinovată ne autoamăgim. Și, totuși, remarcă Sartre, cam asta fac în mod obișnuit oamenii: nu le pasă sau chiar fug de un lucru recunoscut ca adevăr și se cramponează de o iluzie. Pentru cugetător, a acționa sau a trăi cu o conștiință vinovată înseamnă a te îndepărta de libertate și de găsirea unui sens pentru sine. A trăi cu o conștiință vinovată înseamnă să abdică de la responsabilitatea umană, să negi libertatea care constituie „ce înseamnă” a fi o ființă omenească și să eviți povara de a face propriile atribuiri de sensuri și valori. Preocuparea primordială a lui Sartre a fost nu să spună cum ar trebui să fie oamenii, ci cum sunt. Sartre susținea că noi întoarcem spatele libertății pentru că recunoscând-o ne cuprinde spaima. Avem acest sentiment pentru că unde nu există nimic care să determine

alegerea, orice este posibil. E posibil ca în momentul următor să alegi ceva înspăimântător și teribil, care-ți inspiră oroare numai când te gândești la așa ceva. Noțiunea de spaimă a devenit un fel de pecete a existențialismului, dar firește că spaima nu este consecința unică - și nici măcar necesară - a înțelegerii libertății. Un simțământ de libertate totală poate perfect să genereze euforie și aventurism, eliberându-ne de căutarea fără odihnă a unui sens în lucruri. Gândirea existențială nu trebuie, în nici un caz, să fie concepută ca izvorând numai din disperare în fața absurdității.

J.P. Sartre însuși, apărându-și ideile împotriva acuzațiilor de pesimism, a arătat că ele nu pot în nici un caz să fie tratate astfel, căci nici o doctrină nu e mai optimistă - destinul omului fiind înrădăcinat în el.

Reprezentant al existențialismului a fost și marele filosof al sec. al XX-lea **Albert Camus** (1913-1960), care și-a dezvoltat ideile în piese de teatru, romane și eseuri. Ceea ce a adus nou A. Camus în existențialism este filosofia absurdului. Pornit dintr-o absolutizare a procesului de alienare, Camus credea că într-un univers, lipsit de iluzii și de lumină, omul se simte un străin. Acest exil este fără recurs pentru că el este lipsit de amintirile unei părți pierdute sau de speranța unui pământ făgăduit (*Mitul despre Sisif*). Conștient de înstrăinarea sa, în om se naște o întrebare fundamentală: viața merită să mai fie trăită? O soluție ar fi sinuciderea, dar ea nu e acceptată de Camus. Omul are, în fond, nostalgia unei perfecțiuni, a imposibilului, a absolutului. Totul este relativ, în afară de absurd. Aceasta este prima certitudine. Dar ce este absurdul? sunt două planuri în care l-am putea găsi: conștiința omenească și existența universului. Această lume, scria Camus, în ea însăși nu este rațională. Dar ceea ce este absurd este confruntarea dintre acest irațional și această dorință lipsită de lumină, în care apelul răsună până la străfundul omului. Absurdul depinde atât de om, cât și de lume. El este pentru moment singura lor legătură, incompatibilitatea dintre om și lume face paradoxală condiția omului, absurdă, dacă ea e singura lor relație. Dacă existențialismul, în general, și în special la Sartre, exagerează „alegerea” (sau-sau), Camus atinge ultima limită (nici-nici). Odată stabilită această dimensiune a existenței umane, se pune chestiunea de a trăi și a gândi cu aceste frământări, de a ști dacă trebuie să accepți sau să refuzi. Omul, cu această certitudine, își trăiește viața cu clarviziune. Acest infern al prezentului, afirmă Camus, este în sfârșit regimul său. Negând, totodată, supranaturalul ca și istoria, Camus căuta un răspuns, o soluție care să însemne pozitivitate, perspectiva pentru om, nu nihilism și disperare. Viața pentru el reprezintă valoare supremă. Numai că ea înseamnă sfârșiere, incompatibilitate între polii contradicției absurde. Pentru a spune că viața este absurdă, conștiința are nevoie să fie vie (Omul revoltat). Pentru a fi, omul trebuie să se revolte, dar revolta sa trebuie să respecte limita pe care ea o descoperă în ea însăși și în care oamenii întâlnindu-se încep să fie. Dacă în experiența absurdă, suferința este individuală, în ce privește mișcarea revoltei, ea are conștiința de a fi colectivă, ea este aventura tuturor. În încercarea cotidiană care este a noastră, revolta joacă același rol ca și „*Cogito-ul*” în originea gândirii care este prima evidență. Dar această evidență, după Camus, scoate individul din

solicitudinea sa. Ea este un loc comun care fundează pentru toți oamenii prima valoare. *Eu mă revolt, deci noi suntem*. Valoarea revoltei ar sta în generozitatea ei, în refuzul in justiției și forța iubirii, în onoarea de a nu calcula nimic, ea dă totul în prezent, împotriva viitorului. Dimpotrivă, revoluția ar nega onoarea, ar prefera, prin calcul, un om abstract, omului de carne, ar pune resentimentul în locul iubirii. Atunci când revoluția, în numele puterii și istoriei, devine această mecanică ucigătoare și nemăsurată, scrie Camus, o nouă revoltă devine sacră, în numele măsurii și vieții.

Soluția lui Camus a fost una de așteptare. Atitudinea lui era a unui umanist profund, care nu-și putea crea o altă imagine asupra omului fără alt viitor decât el însuși.

5. Filosofia socială italiană

Filosoful și sociologul **Vilfredo Pareto** (1848-1923) a fost alături de G. Mosca unul din principalii membri ai „scolii elitiste italiene” și autorul *Tratatului de sociologie generală* (1916-1917). Aceste două tipuri de preocupări aveau aceeași finalitate: aplicarea în economie și sociologie a unui demers utilizat curent în științele experimentale, cel al aproximațiilor succesive, având ca rezultat teoretic afirmarea dependenței mutuale a fenomenelor sociale. Tema centrală era distribuția bogățiilor, în legătură cu care Pareto a formulat legea care îi poartă numele: indiferent de țară, epocă, regim, veniturile au „tendința de a se grupa într-un anumit mod”, iar repartizarea lor capătă schematic forma unui titirez cu vârful în sus. Clasificarea detaliată a derivațiilor, opoziția dintre forță și șiretenie, dintre lei și dintre vulpi, dintre rentieri și dintre speculanți, periodizarea fenomenelor sociale în cicluri, faze, oscilații, care dau tuturor manifestărilor activității umane „forma unei curbe ondulate” constituie, împreună cu legea repartiției bogățiilor, teoria circulației elitelor și dezvoltările asupra instabilității echilibrului social, principalele teme ale filosofiei sociale ale lui Pareto.

În opinia lui V. Pareto, istoria este terenul confruntării elitelor pentru putere. Evoluția societății are loc prin combinarea a trei cicluri: politic, economic și ideologic - fiecare fiind terenul confruntării a două tipuri fundamentale de elită. V. Pareto a arătat că o clasă politică sau o elită guvernantă își exercită numai indirect dominația asupra majorității dezorganizate sau masei. În realitate, elita guvernantă domină elita guvernată, iar luptele și conflictele sociale și politice nu se desfășoară între elite și mase, ci numai între elite. Din acest punct de vedere, Pareto considera că istoria poate fi explicată prin schimbarea a două feluri de elite, denumite de el metaforic elite „lei” și elite „vulpi”. Primele sunt formate din indivizi bogați și reziduuri de clasa a II-a, impunându-se prin autoritatea morală rezultată din înclinația lor spre folosirea mijloacelor radicale (în primul rând, a forței) pentru instaurarea ordinii în societate și eliminarea corupției, anarhiei, speculei, fraudei, „combinațiilor” în general, prin care ajung la putere elitele „vulpi”. Deoarece mijloacele specifice folosite pentru dobândirea autorității erodează elitele care au cucerit puterea, ea este înlocuită cu o altă elită, care manifestă înclinații contrare, proces numit de Pareto, circulația elitei.

Filosoful italian s-a ocupat și de problema realizării normelor sociale în conduita umană care se pot forma și sub influența pasiunilor, emoțiilor, dispozițiilor și altor facultăți psihologice ale personalității. El opune acțiunea logică acțiunii non-logice. Acțiunea logică utilizează mijloace adecvate scopului propus și are toate șansele să-și atingă efectiv scopul urmărit. Acțiunea non-logică porcedee dintr-o anumită stare de spirit, sentiment, inconștient, este fapta unui individ care mobilizează mijloace inadecvate scopului urmărit sau care nu reușește, în ciuda eforturilor ce ar putea fi considerate drept raționale, să facă astfel în cât dorințele subiective să corespundă cu rezultatele obiective. Normele, valorile și atitudinile valorice, în viziunea lui Pareto, cristalizate în procesul vieții sociale, care au intrat adânc în sufletul fiecărui individ, devin „instincte primare”, care „se sudează” în viața psihică a omului, în special în cea afectivă, și îi domină toate acțiunile. Acțiunile non-logice se supun nu numai criteriului raționalității intrinsece, ci și celei simbolice, adecvării simbolice a mijloacelor la scop. Ele se referă la scopuri ultime, la idealuri, la norme care transcend domeniul scopurilor utilitare, al satisfacțiilor „intrinseci”. Numai pe temeiul raționalității simbolice pot fi explicate ritualul și o mulțime de acte habituale ale vieții umane, care nu corespund „eficienței”. Ele intră în sfera normativității cu origine de „reziduuri” și se leagă pe căi neștiute de viața afectivă a omului, de concepțiile lui despre „dezirabil”, de scopurile ultime ale vieții. Normele și valorile interiorizate ca reziduuri leagă pe individ de societatea lui, îl fac să se simtă solidar cu ea, să n-o mai respingă ca forță vrăjmașă, ostilă acțiunilor sale. Pareto a constatat că, în măsura în care rațiunea nu este singurul motor al motivațiilor noastre, însă coexistă cu pasiunile, sentimentele, tradiția... cel de-al doilea tip de acțiune are o pondere importantă în fenomenul social¹. Acestea și alte elemente ale reflectării psihologice a realității pot să acționeze în concordanță cu latura rațională a conștiinței personalității sau să intre în contradicție cu ea, ceea ce poate într-un anumit mod să influențeze asupra funcționării unei sau altei norme sociale.

Astfel V. Pareto, a definit acțiunea logică ca punct de plecare la analiza acțiunilor umane. O acțiune logică conține un șir de activități care vizează realizarea unor scopuri ce apar în conștiința subiectului, dar sunt recunoscute și de ceilalți. Toate celelalte tipuri de acțiuni sunt considerate de el non-logice și sunt produse, motivate de reziduuri care sunt identificate cu instinctele și mobilurile iraționale psihice ale omului.

Unul din fondatorii teoriilor elitiste contemporane a fost **Gaetano Mosca** (1858-1941). El și-a propus să demonstreze caracterul inegalitar al tuturor societăților cunoscute istoric, în care domnește o clasă politică care acaparează puterea. În opinia lui Mosca, chiar și societățile democratice și parlamentare sunt conduse de o clasă politică și care își argumentează atotputernicia cu ajutorul unei „formule politice”, adică al unei ideologii. În lucrarea sa *Elemente de știință politică*, Mosca a estimat că „în toate societățile există două clase de indivizi: guvernanții și cei guvernați”.

¹ Lallement, M., *Istoria ideilor sociologice. Volumul 1 de la origini până la Weber*. / Trad. din limba franceză de Marius Conceatu, Oradea, Editura Antet, 1997, p. 139-140.

Spre deosebire de Pareto, G. Mosca a vrut să încredințeze puterea mai curând unor elite mai numeroase, care ar realiza un fel de pluralism pe care regimul parlamentar ar fi incapabil să-l asigure, și nu unei elite unice. Printre acestea, noua elită de tehnicieni recrutați pe criterii de competență meritocratice ar trebui să joace un rol esențial în gestiunea cotidiană a regimurilor parlamentare.

G. Mosca a demonstrat că monopolizarea puterii și autorității de către elite este rezultatul unui tip și al unei forme specifice de organizare a lor ca grup social, anume al unei organizări care transformă un grup social într-o elită guvernantă sau clasă politică, adică într-o minoritate organizată care acționează coordonat și triumfă totdeauna asupra unei majorități dezorganizate, care nu posedă nici o voință, nici impuls, nici acțiune comună, deoarece îi lipsește o schemă de acțiune și organizare, numită de Mosca, formulă politică.

În filosofie **Benedetto Croce** (1866-1952), s-a situat, în esență, pe pozițiile neohegelianismului. A fost influențat de Labriola și De Sanctis. Adoptând identificarea filosofiei cu istoria, făcută de Vico, Croce a acordat istoriei un loc privilegiat în ansamblul științelor. A elaborat o variantă originală a dialecticii idealiste, substituind triadelor hegeliene diade. Croce a acordat un loc esențial intuiției în procesul creației artistice. El considera că creatorii de artă nu trebuie să se angajeze din punct de vedere politic și filosofic, personalitatea artistică avându-și rădăcina exclusiv în conștiința morală. Nutrind o profundă credință în rațiune, el a dus o polemică ascuțită împotriva curentelor artistice iraționaliste, teoriei „artei pentru artă”, futurismului, decadentismului.

B. Croce reprezenta direcția liberală în neohegelianism. Hegel, conform lui, a fost un inamic măreț a celor ce sunt nemulțumiți de viață, dușmanul enciclopediștilor și iacobinilor, care seamănă pretutindeni tiranie. Croce numea concepția sa „religia libertății”. Ideea nedeterminării libertății de nici un fel de condiții concrete a fost utilizată de Croce pentru a fundamenta libertatea formală, juridică și imposibilitatea libertății de facto. De aceea, afirma el, numai „minoritatea ce conduce”, numită „clasă politică” știe ce vrea. Totodată, Croce remarcă că nu statul se află mai presus de morală, ci viceversa, morala se înalță de asupra statului. De pe aceste poziții Croce respingea totalitarismul și critica fascismul spre care înclinau majoritatea neohegelienilor germani și italieni. Totodată, el critica și democrația, propaga caracterul etern al războaielor, a inegalității sociale etc.

7. Filosofia socială în România în sec. XX

Societatea română a fost, în tot cursul sec. al XX-lea, contemporana istorică a istoriei contemporane; filosofia română, la rândul ei, a fost și ea, contemporana filosofică a filosofiei contemporane. Poporul român a trăit toate marile evenimente ale timpului, trecând prin etapele pe care le-au trăit și gândit popoarele contemporane. Gândirea filosofică românească a ajuns la înflorire în perioada interbelică. În această perioadă se constituie ceea ce am putea numi filosofia clasică română.

Un reprezentant al acestei filosofii a fost **Petre Andrei** (1891-1940), sociolog, filosof și om politic, care a promovat o concepție sociologică integralist-deterministă. În operele

Filosofia valorii (1918, apărută postum în 1945), *Problema fericirii. Fundamentul său etico-sociologic* (1921), *Probleme de sociologie* (1927), *Sociologia generală* (1936), în care a conceput analiza societății sub toate aspectele și laturile - biologică, social-economică, psihologică - și a înfățișat-o ca un tot unitar, care se dezvoltă pe baza anumitor legi interne, Andrei a suferit influența voluntarismului, psihologismului, relaționismului obiectivismului etc., fără a adera la soluțiile unilaterale ale acestora. El a adus valoroase contribuții proprii la studierea și la explicarea mecanismului intern al vieții sociale, a factorilor pe care se întemeiază existența și dezvoltarea societății omenești, la întemeierea și dezvoltarea sociologiei valorii, a sociologiei cunoașterii, la analiza și la justificarea sociologiei ca știință cu obiect, legi și metode de cercetare proprii etc. P. Andrei s-a ridicat atât prin lucrările și studiile sale de specialitate, cât și prin activitatea sa politică împotriva teoriilor de dreapta. El a militat hotărât împotriva războaielor de cotropire și jaf, a politicii reacționare, pentru pace și progres social. Datorită ideilor sale democratice, înaintate, antifasciste și antihitleriste, a căzut victimă terorii legionare.

P. Andrei considera că societatea este totalitatea raporturilor interindividuale care se obiectivează și concretizează în instituții, în conformitate cu un sistem de valori, de structuri de mentalitate, obiceiuri, tradiții, treaptă de civilizație și de organizare socială. Or, toate acestea sunt creații, răspunsuri specifice umane date cerințelor propriei ființări.

Toate procesele sociale sunt și procese psihologice individuale care se controlează și se corelează reciproc făcând posibilă conviețuirea. Comunitatea, solidaritatea se elaborează în viața sufletească a indivizilor. Indivizii se controlează reciproc și nu printr-o realitate superioară lor. Ceea ce se cheamă societate este rețeaua de interacțiuni ce s-a cristalizat în instituții durabile pentru promovarea indivizilor, sau, cel puțin a unor grupuri de indivizi.

P. Andrei a urmărit dintr-o largă perspectivă modalitățile prin care realitatea socială înrăurește asupra plămădirii și afirmării omului prin: tradiții, limbă, obiceiuri, convențiile grupului social, treaptă de civilizație etc. Pe această cale era explicată diversitatea indivizilor și popoarelor, specificul organizării vieții lor reale. Prin problematica omului și societății pe care o analizează P. Andrei îndemna să zăbovim mai mult acolo unde suntem și atunci când suntem pentru a ne înțelege mai bine.

Filosoful român a argumentat ideea că orice colectivitate (familie, trib, popor, stat) se prezintă ca o unitate, ca un întreg cu o structură și funcții ireductibile la cele ale indivizilor. Fenomenul acesta nu derivă din contopirea sau anihilarea indivizilor ci, din asocierea, cooperarea și solidaritatea acestora, din integrarea lor în colectivitate prin mecanisme specifice.

Societatea nu este un organism, ci o asociație de organisme individuale, sau o organizație. Organismul domină părțile, pe când organizația își fundează existența pe activitatea indivizilor, pe gradul de solidaritate și coeziune, pe gradul de înțelegere a ceea ce e comun, pe capacitatea de a se identifica, într-un fel sau altul, cu colectivitatea în care trăiește.

Un alt reprezentant al acestei filosofii, care a abordat problemele vieții sociale a fost **Petre P. Negulescu** (1872-1951). „Punctul de plecare subiectiv al mai tuturor schimbărilor voluntare ce se produc în viața omenească atât sub formele ei individuale, cât și sub formele colective, credea Negulescu, este de cele mai multe ori, dacă nu totdeauna, starea de sentiment pe care ne-am deprins s-o numim nemulțumire”. Aceasta pentru că, încerca el să demonstreze în continuare, „oamenii nu-și schimbă nici scopurile pe care le urmăresc, nici mijloacele de care se folosesc spre a le realiza decât numai atunci când încep a fi nemulțumiți de ele”¹.

Nemulțumirea ar declanșa, deci, mecanismul schimbărilor din viața socială, deoarece prin intervenția sa ar destrăma tendința firească a oamenilor de a păstra vechile forme sociale sau de a ajunge la altele noi, pe căi bătătorite. De aceea, „nemulțumirea” nu numai că ar dezlănțui schimbările din viața societății, dar impunând părăsirea formelor învechite de organizare și gândire umană, ar orienta dezvoltarea socială spre adoptarea altora noi și superioare, chiar dacă ele sunt numai relative.

P. Negulescu a investit această „stare de sentiment” cu funcțiile factorului determinant în societate, deoarece o vedea ca fiind convertirea în planul social a pornirilor „organice elementare ale oamenilor”, „de a-și conserva existența și de a-și propaga specia” sau, mai larg, al unor impulsuri biologice a căror expresie generică ar fi „tendința de a căuta plăcerea și tendința de a evita durerea”², aceasta din urmă luând forma unui fel de „lege fundamentală a vieții”. Negulescu a introdus, totodată, în analiză și o serie de alte elemente, cum ar fi factorii economic și politic, influența lor considerând-o, însă, doar colaterală, secundară.

Astfel, el a recunoscut că factorul economic, „are o influență incontestabilă asupra evoluției formelor sociale”, dar concepția sa sociologică l-a împiedicat să înțeleagă în mod adecvat esența accepției științifice a determinismului economic.

Totodată, cu motivația de ordin sociologic a interesului său pentru progresul social, el a răspuns și unor imperative politice impuse de contextul social contemporan. Astfel, în *Introducere la Destinul omenirii* (4 vol., 1938-1944), P. Negulescu mărturisea că, printre altele, ceea ce l-a determinat mai întâi să întreprindă o intensă cercetare asupra progresului social a fost însăși epoca plină „de neliniște și îngrijorare” în care trăia.

„Temerile ce, de câțiva ani încoace, se ridică din ce în ce mai des și se formulează din ce în ce mai incisiv... - scria filosoful - privesc mai întâi, se înțelege, viitorul apropiat al oamenilor ce trăiesc în diferite părți ale lumii și, mai ales, în cea mai frământată din toate, care este Europa. Dar ele nu se mărginesc numai să semnaleze primejdiile mari ce ne amenință pe noi, cei de astăzi: ele se ocupă și de consecințele nu mai puțin grele, pe care vor trebui să le aibă, pentru urmașii noștri, dușmăniile ireductibile de care suntem stăpâniți și încăierările cumplite pe care, după toate probabilitățile, nu vor întârzia să le

¹ Negulescu, P.P., *Istoria filosofiei contemporane*, Vol. IV, București, 1944, p. 5.

² Negulescu, P.P., *Reforma învățământului*, ediția a II-a, București, Editura „Casa școalelor”, 1927, p. XLVII.

provoacă aceste porniri ale noastre. Ele privesc adică și viitorul mai îndepărtat al omenirii sub toate aspectele lui”¹.

Ca „motive de îngrijorare” P. Negulescu considera a fi, pe de o parte, fascismul și iminența unui război ce amenințau să arunce lumea în „prăpastia inevitabilă a barbariei ancestrale” și, pe de alta, „relațiile dintre clasele sociale, care sunt departe de a fi satisfăcătoare”².

Odată atinsă o asemenea stare ce ar satisface deopotrivă „atât nevoile de ordine, cât și nevoile de progres”³ s-ar realiza, după Negulescu, însăși „finalitatea” evoluției istorice. P. Negulescu înțelegea progresul ca fiind continua desăvârșire a rațiunii și moralității, adică trecerea oamenilor de la egoismul primitiv, „moștenit de ei de la animalele din care au ieșit”, la un altruism care-i face „mai plini de respect și de iubire, mai capabili de justiție și de generozitate unii față de alții”⁴.

În concepția lui P. Negulescu, progresul social a obținut, astfel, o pregnantă coloratură etică, ceea ce determină o îngustare a sferei și o sărăcire a conținutului său, impusă de o viziune idealistă asupra vieții sociale, conform căreia factorii de natură morală și intelectuală au rolul determinant. Postulând că „progresul moral este adevărata măsură a progresului social”⁵, el se preocupă constant de modul în care „se modifică natura morală a oamenilor”⁶ și deci de factorii care contribuie la ridicarea sentimentelor umane de la egoism la altruism.

O primă criză care contribuie la lărgirea sensibilității omenești este, considera Negulescu, simpatia, ea fiind condiția de căpetenie a existenței sentimentelor altruiste, fiindcă numai ea face „posibilă apariția lor”⁷. Simpatia însă nu este factorul fundamental, pentru că, „oricât ar trăi oamenii împreună”, ea „nu poate crește în mod simțitor și nu poate deveni mai durabilă decât numai dacă - inteligența lor dezvoltându-se - ei devin mai capabili să priceapă semnele de manifestare a emoțiilor”⁸. Prin urmare, fundamental se impune a fi factorul de natură intelectuală. La rândul său, acesta apare ca expresie a prinderii în forme raționale a celui „adânc sufletească” care este „nemulțumirea”, deoarece de el ar depinde progresiva împlinire morală a oamenilor și, ca urmare a acesteia, trecerea de la forme inferioare de organizare socială la forme superioare cu un mai mare grad de moralitate, deci cu un mai sensibil coeficient de solidaritate umană.

Fiecare orânduire socială este apreciată de P. Negulescu ca un moment al dezvoltării neconținute a omenirii spre „un mai bine relativ”, pentru realizarea eternului ideal eudemonist. Fără un asemenea scop, scria el, „progresul n-ar mai fi decât o serie de

¹ Negulescu, P.P., *Destinul omenirii*. Vol. II, ediția a II-a, București, Editura Fundației, 1939, p. 123.

² *Ibidem*, Vol. I, p. 15.

³ *Ibidem*, Vol. II, p. 131.

⁴ *Ibidem*, Vol. IV, București, Editura „Cugetarea”, 1944, p. 42.

⁵ *Ibidem*, p. 41-42.

⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁸ *Ibidem*, p. 46.

schimbări indifferente pentru sensibilitatea omenească, un șir de prefaceri inutile din acest punct de vedere...”¹.

Pornind de la tezele de bază ale teoriei progresului, Negulescu a ajuns la o consecventă respingere a fascismului, în care vedea realizate dezastruoasele consecințe ale „egoismului național”. Un asemenea egoism, scria el, „poate să împingă omenirea într-o adevărată catastrofă”, deoarece „supraprețuirea rasistă la popoarele stăpânite de această ideologie, atât de discutabilă din punct de vedere științific, duce la o exagerare a orgoliului național, la o exaltare a lui care, făcându-l să devină exclusivist și agresiv, nu poate decât să împiedice buna înțelegere și buna învoire cu celelalte popoare”².

Analizând fenomenul fascismului, Negulescu a făcut apel la generozitate și proiecte de „reformare a omului”. Ar trebui, nota el semnificativ în acest sens, „să ne dăm seama cinstit și sincer, că în noi se găsește răul de care ne plângem” și, de aceea, înlăturarea lui o condiționează de ieșirea din anarhia intelectuală considerată a fi congenitală spiritului modern.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. Care sunt fundamentele filosofice ale procesului de dezvoltare a filosofiei sociale în sec. al XX-lea?
2. Elucidați esența concepției elitei și semnificațiile ei pentru sec. al XXI-lea.
3. Identificați semnificațiile principiului „axial” a lui D. Bell în interpretarea istoriei civilizației postmoderne.
4. În ce constă aportul lui P. Andrei la elaborarea problemelor filosofiei sociale?

¹ Negulescu, P.P. *Destinul omenirii*. Vol. III, București, Editura „Cugetarea”, 1943, p. 270.

² *Ibidem*, Vol. II, p. 255.

Tema nr. VI. ȘCOLI ȘI CURENTE ÎN FILOSOFIA SOCIALĂ

Planul:

- 1. Școala tehnocratică în filosofia socială.**
- 2. Curente și școli naturaliste în filosofia socială.**
- 3. Școala psihologică în filosofia socială.**

1. Școala tehnocratică în filosofia socială

Orientarea tehnocratică a apărut la începutul sec. al XX-lea, când intervenția statului capitalist în sfera economiei a devenit o necesitate care, treptat, a fost depășită în realitate, prin apariția fenomenului capitalismul monopolist de stat. Anumite idei de tip tehnocrat am întâlnit în gândirea socială a lui Th. Hobbes și Fr. Bacon, H. Saint-Simon și A. Comte. În sec. al XX-lea, cele mai răspândite concepții a acestei școli sunt - societatea industrială, post-industrială și informațională, care reprezintă variante de determinism tehnologic sau de evoluționism științific.

Termenul „societatea industrială” a fost introdus în circuitul științific de H. Saint-Simon. *Teoria societății industriale* a fost dezvoltată ulterior de A. Comte, H. Spencer, É. Durkheim, R. Aron, W. Rostow, D. Bell și de alți filosofi sociali occidentali contemporani. Teza societății industriale a îmbrăcat o formă mult mai concretă în scrierile post-belice, în mare parte americane, Reprezentanții acestei orientări au pretins că au preluat argumentul lui É. Durkheim, conform căruia coeziunea și asemănarea societăților industriale se fundează pe consensul social în jurul aceluiași set de valori și norme de organizare. Concepția societății industriale susține că, în aceasta, de-a lungul timpului, există tendința de a repartiza poziții oamenilor mai degrabă în funcție de achizițiile lor, în special educația și competența tehnică, decât pe criteriul caracteristicilor tradiționale atribuite, spre exemplu, legăturile de familie, rasa sau sexul. Totodată, mecanizarea și dezvoltarea tehnică ar ridica standardul de viață și ar face inutile multe slujbe manuale neplăcute, având drept rezultat îmburghezirea păturilor sociale ocupate de munca manuală. Teoreticienii societății industriale consideră că efectul combinat al tuturor acestor factori ar consta în înlocuirea structurii de clasă dihotomice, tipică industrialismului capitalist timpuriu, cu un sistem de stratificare ocupațională mai divergent și mai puțin polarizat. În industrialismul avansat, conflictul de clasă vizibil la locul de muncă și în industrie este înlocuit de conflictul industrial instituționalizat și de negocierea colectivă. Concomitent, are loc și o dispersare a puterii, care duce la dispariția sistemelor politice autoritate și la înlocuirea lor cu partide de masă neideologice reprezentative.

Concepția în cauză are și un șir de neajunsuri, deoarece ea tinde să ignore particularitățile istorice și culturale ale diferitor popoare. Totodată, aspectul ei de teorie evoluționistă a avut următoarele implicații: procesele fundamentale ale schimbării sociale sunt mai degrabă endogene decât exogene; procesele cele mai hotărâtoare ale schimbării sociale sunt economice sau materiale, și nu de natură culturală, politică sau militară; societatea coincide cu statul-națiune.

Termenul societate post-industrială a fost introdus de D. Bell. *Teoria societății post-industriale* elaborată în anii 60-70 ai sec. al XX-lea dezvoltă ideile concepției societății industriale. Ea a fost elaborată de D. Bell, Al. Touraine, H. Kahn, A. Toffler pentru a descrie noile structuri sociale și schimbările ce s-au produs în urma progresului științifico-tehnic din societatea contemporană în curs de constituire în a doua jumătate a sec. al XX-lea în țările occidentale¹.

2. Curente și școli naturaliste în filosofia socială

În sec. al XIX-lea – încep. sec. al XX-lea, în filosofia socială și sociologie au căpătat o mare răspândire concepțiile naturaliste ale societății. În afară de unele concepții simpliste privind tratarea legăturii dintre natură și societate, exagerarea rolului factorilor naturali și subaprecierea factorilor sociali, orientarea dată a scos la iveală anumite probleme destul de actuale ale interacțiunii dintre natură și societate. Naturalismul s-a dezvoltat în câteva direcții.

Reprezentanții **școlii mecaniciste** tratau societatea ca un agregat mecanic al părților și, pe acest fundal, investigau legile comune pentru toată lumea materială, inclusiv pentru societate. Lucrarea unuia din fondatorii acestei orientări, economistul și sociologul american **Henry Charles Carey** (1793-1879), este intitulată *Unitatea legilor în corelațiile științei fizice, sociale, psihice, și morale* (1872). În opinia lui, legile fizice ale gravitației, atracției și repulsiunii se manifestă și în viața socială. Celebrul chimist german **Friedrich Wilhelm Ostwald** (1853-1932) în lucrarea *Bazele energetice ale științelor despre cultură*, a înaintat ideea că energetica poate acorda științelor sociale principii euristice fundamentale. Astfel, din punct de vedere energetic, cultura reprezintă o transformare a energiei libere în una legată. Cu cât mai mare este cantitatea energiei utile care se leagă, cu atât este mai înalt progresul culturii.

Școala geografică în filosofia socială reprezintă o denumire generică a teoriei potrivit căreia factorul geografic este cauzal sau condiționant primordial pentru forma, stadiul și ritmul de dezvoltare al vieții sociale. Punctul ei de plecare îl constituie vechile observații cu privire la raportul dintre mediul geografic și unele trăsături definitorii ale vieții sociale. Herodot, Tucidide, Democrit, Aristotel, Hipocrat, Strabo (în antichitate),

¹ Despre teoriile societății post-industriale, societății informaționale și ale societății bazată pe cunoaștere, vom vorbi în detalii în cadrul temelor: Societatea – proces istoric și Societatea în mileniul al III-lea.

arabul Ibn-Khaldun (sec. al XIV-lea), J. Bodin, Ch. Montesquieu, J.G. Herder etc. au fost predecesorii sociologilor antropogeografi moderni. Geografii au mers uneori până la considerarea geografiei drept cauză a vieții sociale (Fr. Ratzel, K. Ritter), școala modernă a antropogeografiei (P. Vidal de la Blache) susținând doar existența unei „vocații geografice” a vieții sociale ca factor condiționant, iar nu cauzator. O variantă o constituie teoria „morfologiei sociale” a lui Durkheim, care considera ca fiind esențial fenomenul dispoziției pe teren a maselor de oameni ce formează societatea. Exagerarea rolului pe care-l joacă factorul geografic în viața socială a generat geopolitica, integrată ulterior ca element principal în ideologia nazistă.

Prin urmare, adepții acestei orientări, atribuiău rolul hotărâtor în dezvoltarea societății, factorilor geografici. Dați-mi harta țării, configurația ei, clima, apele, vânturile, scria filosoful francez **Victor Cousen** (1792-1867), toată geografia ei fizică, dați-mi roadele ei naturale, flora, zoologia și eu mă apuc să anticipez ce reprezintă omul care trăiește în această țară, ce rol va juca această țară în istorie, dar nu întâmplător și nu într-o singură epocă, dar în toate epocile”.

Geograful german **Karl Ritter** (1779-1859), reieșea din ideea interacțiunii naturii și culturii, a tuturor elementelor, care formează în mod istoric, domeniul geografic. Începând cu Ritter, omul și istoria lui a ocupat un loc esențial în geografie, ea devenind un principiu care explică viața omului și societății.

Zoologul și sociologul german **Friedrich Ratzel** (1844-1904), a propus o descriere științifică diferențiată a culturilor în funcție de însușirile mediului geografic. Influența mediului asupra omului el o împărțea în statică, consolidate în însușirile biopsihologice permanente ale individului, și dinamică, care schimbă rezultatele istorice social-politice ale organizației. Ratzel a fondat geografia politică, învățătura despre influența mediului geografic asupra organizării social-politice a societății, despre analogiile în dezvoltarea organismelor vii și a statului.

Școala rasial-antropologică. Reprezentant al acestei școli în sec. al XIX-lea a fost filosoful francez **Arthur de Gobineau** (1816-1882). În cartea *Eseu asupra inegalității raselor umane* (1853-1855), el susținea că principiul rasial domină toate celelalte aspecte ale istoriei și determină destinul unei civilizații. Gobineau a înaintat teza despre aceea că: 1) viața socială și cultura sunt un produs al factorilor rasiali și antropologici; 2) rasele nu sunt egale între ele și aceasta determină inegalitatea („superioritatea” „caracterul lor dăunător”, „periculos”) al culturilor respective; 3) comportamentul social al oamenilor este determinat de predispozițiile biologice ereditare; 4) amestecul rasial este dăunător deoarece provoacă declinul rasei. A. de Gobineau considera drept subiect real al istoriei rasele și considera că amestecul lor nu poate să stimuleze dezvoltarea civilizației, dar poate să o ducă spre pieire.

O varietate a orientării rasial-antropologice o reprezintă *antroposociologia*. Unul din reprezentanții ei **Georges Vacher de Lapoige** (1854-1936), în cartea *Arianul și rolul său social* (1899), aprecia că cei ce fac parte din rasa ariană au talia înaltă, părul blond,

craniul dolicocefal. Prin urmare, socialul este redus la biologic, iar societatea ar fi reglementată de aceleași legi care acționează și în natură. El a introdus în circuitul științific noțiunea de „selecție”, evidențiind 6 forme principale ale ei: militară, politică, religioasă, morală, juridică și economică. Formele în cauză se manifestă în mod negativ asupra raselor umane și, prin urmare, asupra societății. V. de Lapoige a încercat să stabilească și legătura dintre datele antropologice și apartenența de clasă.

Adepții **școlii bioorganice** tratau societatea ca o analogie a organismului biologic și încercau să explice viața socială prin intermediul protecției legităților biologice. Prin urmare, se considera că societatea ar fi un organism a cărui structură ar fi supusă acelorași legi ca și cele biologice. Teoreticianul modern al organicismului a fost H. Spencer, care a stabilit o lege a evoluției sociale de la simplu la complex și de la omogen la eterogen. Structura socială ar fi, astfel, compusă dintr-un țesut endodermic (agricultori și industriași), mezodermic (comercianți) și exodermic (militari). Printre organiciștii care considerau societatea drept fenomen „natural” și nu „istoric” cei mai cunoscuți sunt: J. Novicow, P. Lilienfeld, A. Schäffle, R. Worms, G. de Greef. Organicismul are ca variante concepțiile darwinismului social, neomalthusianismului și rasismului. Dacă adoptăm teoria organicistă trebuie să admitem că întregul (societatea) este prin raport cu părțile sale (indivizii) și că el le determină pe acestea. Ca și în cazul organismului viu, părțile nu sunt conceptibile independent de relațiile care se stabilesc între ele.

Spre exemplu, sociologul rus **Paul von Lilienfeld-Toal** (1829-1903), considera că comerțul exercită în societate aceleași funcții ca și circulația sângelui în organism, iar funcțiile guvernului sunt analogice cu funcțiile creierului uman.

Sociologul francez René Worms (1869-1926), medita asupra „deosebirilor sexuale”, diverselor tipuri ale instituțiilor sociale și ale organismelor obștești (mai ales în societățile primitive), despre organele și „produsele de eliminare” a lor.

Un reprezentant de vază a școlii organice a fost sociologul german **Albert Schäffle** (1831-1903), care reieșea din necesitatea unei analize integrale a societății, tratând-o în calitate de „corp social”. El împărțea investigarea societății în anatomie socială, morfologie socială și fiziologie socială, îndreptate spre „organele și țesuturile sociale”, adică spre organizații, instituții și alte elemente ale societății. A. Schäffle evidenția cinci tipuri de „țesuturi sociale”, analogice țesuturilor organismului. Trebuie să remarcăm, că la baza vieții sociale, în opinia lui Schäffle, stau factorii spirituali. Totodată, el sublinia că organismul biologic servește nu în calitate de bază autentică a societății, dar drept bază metodologică pentru a efectua o anumită analogie.

Darwinismului social reprezintă o variantă a organicismului din a doua jumătate a sec. al XIX-lea și este caracterizat prin transpunerea în societate a concepției biologice evoluționiste a lui **Charles Darwin** (1809-1882), expuse în lucrarea *Originea speciilor prin selecție naturală, sau păstrarea raselor favorizate în lupta pentru existență* (1859). Darwin considera că speciile se transformă, treptat, unele în altele prin interacțiunea următorilor factori: variabilitatea, ereditatea, suprapopulația, lupta pentru existență și

selecția naturală. Variabilitatea individuală, care a oferit material pentru acțiunea selecției, apare ca rezultați al modificării condițiilor de mediu și al acțiunii factorilor intrinseci. Ereditatea fixează variațiile și face posibilă acumularea lor în cursul generațiilor. Darwin admitea, deși inconsecvent, ereditatea caracterelor dobândite, teză care va fi respinsă de către neodarwinism. Suprapopulația este creșterea excesivă a numărului de indivizi ai unei specii în raport cu mijloacele de trai. Lupta pentru aceste mijloace între indivizii speciilor apropiate (inter-specifică) sau între indivizii aceleiași specii (interspecifică) duce la supraviețuirea „celor mai apti” (H. Spencer), care se reproduc preferențial. Selecția naturală acționează, totodată, și prin mijlocirea factorilor abiotici din mediu (Darwin pune accentul pe factorii biotici). Selecția duce astfel la trierea formelor mai bine adaptate și la accentuarea în curs de generații a caracterelor adaptative, ea orientează deci chiar variațiile neorientate.

Influențat de teoria lui Darwin, H. Spencer a ajuns la concluzia că legile evoluției guvernează fără deosebiri esențiale atât materia și viața, cât și societatea, determinând trecerea de la incoerent, simplu și omogen la coerent și eterogen. Spencer credea că societatea este o formă superioară de organism viu și făcea o serie de analogii între corpul animal și societate (ambele cresc, își complică structura, își diferențiază funcțiile etc.), stabilind unele similitudini mecanice (spre exemplu, în organismul animal există vase sangvine prin care circulă sângele cu substanțe hrănitoare, iar în societate există drumuri servind pentru transportul mărfurilor). Extinderea legilor biologice, a luptei pentru existență și selecției naturale, la viața socială a constituit o încercare de justificare a inegalităților sociale și rasiale, a violenței și războiului, fiind una din sursele teoretice ale fascismului.

Sub influența darwinismului, **Houston Stewart Chamberlain** (1855-1927), susținea că natura personalității este determinată de natura rasei, iar puterea ei este legată de anumite caracteristici ale sângelui.

Totodată, austriacul **Ludwig Gumplowicz** (1838-1909), un alt reprezentant al darwinismului social, afirma că întreaga civilizație este rezultatul luptei dintre rase. În concepția altui reprezentant al acestui curent, V. de Lapoige, despre care am vorbit anterior, războiul favorizează selecția raselor superioare, iar eliminarea războiului din viața socială duce la degradarea raselor și spre încetarea progresului civilizațiilor.

Este lesne de constatat de pe pozițiile filosofiei sociale multe dintre ideile promovate de reprezentanții acestei școli sunt imprecise, incorecte, depășite de timp, reacționare, pentru că extinderea legilor evoluției biologice dincolo de câmpul lor de aplicare constituie un demers inacceptabil din punct de vedere științific, întrucât societățile umane au propriile lor principii de organizare și evoluție. Însă trebuie să remarcăm și faptul că prin concepțiile sale această școală a promovat și unele idei raționale, prevederi, ce au obținut noi impulsuri în știința sec. al XXI-lea.

3. Școala psihologică în filosofia socială

Orientarea în cauză a apărut în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, cuprinzând diverse teorii potrivit cărora societatea nu poate fi înțeleasă decât ca un fenomen psihologic și reducând ansamblul relațiilor sociale la o țesătură de relații psihologice, voluntare între indivizi. Un prim grup de școli face apel la psihologia individuală. Ele plecau de la faptul că fiecare individ e dotat cu anumite „constante” psihice (V. Pareto) sau cu anumite trebuințe spirituale, acestea neputându-se satisface decât prin traiul în societate. Orice analiză are ca bază o analiză psihologică. Un al grup invocă psihologia colectivă pentru a explica societatea printr-un „Volksgeist”, un „spirit al poporului” (K. von Savigny), teoria dezvoltată apoi de M. Lazarus și H. Steinthal și, în special, de W. Wundt, creator atât al psihologiei experimentale, cât și al unei vaste concepții de „psihologie a națiunilor”. Cu un caracter mai pronunțat sociologic, alte direcții studiază fenomenele specifice „stării de mulțime” (S. Sighele, Le Bon) sau enunță așa-zisa „lege a imitației” interindividuale (G. Tarde), precum și aspectele psihice însoțitoare ale tuturor relațiilor sociale (G. Simmel, L. von Weise).

Direcția psihologică, cu toate limitele și neajunsurile ei, a contribuit la punerea în evidență a anumitor aspecte și relații ale vieții sociale.

Un reprezentant de vază a acestei orientări a fost filosoful american **Franklin Henry Giddings** (1855-1931), care socotea că „societatea reprezintă un fenomen psihic, fiind determinată de procese fizice”. În opinia lui, factorul subiectiv primar și elementar este „conștiința neamului”, adică, conștiința de grup, colectivă. Reieșind din această premiza, el determina clasele sociale după gradul dezvoltării acestei conștiințe, adică a simțului solidarității. El evidenția „clasa socială”, membrii căreia apără în mod activ sistemul social existent, „clasă nesocială”, care este constituită din individualiști indiferenți față de problemele sociale, „clasa pseudosocială”, alcătuită din săraci, care tind să trăiască pe contul societății, „clasa antisocială”, grupele de criminali, care urăsc societatea și instituțiile ei.

Alt reprezentant al direcției psihologice a fost psihologul social **William McDougall** (1871-1938), ce considera că baza teoretică a tuturor științelor despre societate trebuie să devină „psihologia instinctului”. El concepea instinctul ca „predispoziție psihofizică naturală înăscută”, care determină emoția respectivă și o anumită comportare a individului, din suma căreia se constituie viața socială. Astfel, războiul este determinat de înclinația oamenilor spre încăierare, iar cea de acumulare a bogățiilor, de înclinația spre lăcomie și zgârcenie. Religia a apărut din combinarea instinctelor curiozității, autodistrugerii și a instinctului paternal. McDougall acorda o importanță instinctului turmei, care îi leagă strâns pe oameni între ei, care duce spre crearea unor așezări comune, petrecerea timpului liber împreună, acțiuni de masă.

Psihologii sociali germani **Moritz Lazarus** (1824-1903) și **Heymann Steinthal** (1823-1899) au proclamat, în 1860, crearea unei noi discipline: „psihologia popoarelor”. Locul central în ea îl ocupa noțiunea „spiritului poporului”. „Acțiunea influențelor

corporale asupra sufletului, scria H. Steinthal, produce cunoscutele vocații, tendințe, predispoziții, stări ale spiritului, unice pentru toți indivizii, în rezultatul cărora ei posedă același „spirit popular”. „Spiritul popular se dezvăluie în procesul studierii limbii, miturilor, moralei, culturii în limitele „psihologiei istorice a popoarelor”, a „etnologiei psihologice”.

Filosoful, psihologul, eticianul și istoricul culturii germane **Wilhelm Wundt** (1832-1920), a creat prima concepție a societății de masă. În lucrarea *Psihologia popoarelor*, el considera că conștiința populară este sinteza creatoare a conștiințelor individuale, o nouă realitate care se manifestă în produsele activității suprapersonale.

Reprezentantul psihologiei sociale franceze **Gustave Le Bon** (1841-1931), a fost printre primii autori ai concepției societății de masă. În opinia lui Le Bon, societatea europeană a intrat într-o nouă epocă - „era mulțimii”. Revoluția era evoluată de el ca manifestare a isteriei de masă și era destul de dur o condamna. Pentru Le Bon, raționalitatea nu aparține decât individului, singurul în măsură să gândească și să decidă direcția și sensul acțiunilor sale. Dimpotrivă, în mulțime, individul devine irațional: dispare capacitatea sa de raționare și spiritul critic, iar conștiința sa regresează spre stadii primitive. „Prin simplul fapt că aparține unei mulțimi, omul coboară, așadar, cu mai multe trepte pe scara civilizației. Izolat, el poate fi un individ cultivat, în mulțime este însă un instinctual, prin urmare un barbar. Are spontaneitatea, violența, cruzimea și, totodată, entuziasmul și eroismul ființelor primitive”¹.

Filosoful și sociologul francez **Gabriel Tarde** (1843-1904), a fost unul din fondatorii psihologiei sociale. El a creat conceptul psihologismului sociologic, potrivit căruia „socialul” nu ar fi decât un fenomen de interrelații psihice ale oamenilor, supuse legilor imitației (repetiției), opoziției și adaptării, în cadrul unui sistem de echilibru dinamic în continuă transformare. Orice inovație, în viziunea lui Tarde, este un produs al creației individuale. Atunci când ea a avut loc, pe calea mecanismelor imitării ea devine un bun al societății. În lucrarea *Legile imitației* (1890), Tarde a investigat legile, conform cărora unele inovații se răspândesc, altele, nu, studiind cum se îngemănează, cum se pun în concordanță, cum se află în conflict diverse procese ale imitării.

G. Tarde explica ansamblul vieții sociale prin conjugarea a două forțe majore: imitarea și inventarea. Manifestarea complexă a procesului de repetiție, de opoziție și adaptare explică schimbarea socială. Accentul pe care Tarde îl pune pe factorii psihologici îl situează într-o opoziție directă față de Durkheim, care urmărea „explicarea socialului prin social”, făcând din aceasta una din țintele sale favorite.

Filosoful german **Ferdinand Tönnies** (1855-1936), a expus în lucrarea *Comunitate și societate* (1887), principala sa idee filosofică socială, care constă în aceea că o importanță primordială în determinarea conexiunilor sociale, a structurilor sociale a societății aparține voinței (el introduce pentru prima dată termenul „voluntarism” pentru

¹ Le Bon, G., *Psihologia mulțimilor*, traducător Maria Tabacu, București, Editura Antet XX Press, [2000.?), p. 17.

desemnarea învățăturilor filosofice). El a remarcat două tipuri de voințe: voința, deoarece în ea se conține gândirea („voința esențială”) și gândirea, deoarece în ea se conține voința („voința arbitrară”). Primul tip determină vocația emoțională, afectivă, semiinstinctivă etc., care constituie „echivalentul psihic al corpului”. Subiectul acestui tip este *Gemeinschaft*, uniuni de tipul familiei, vecinilor, prieteniei etc. Al doilea tip cel al voinței este determinat de gândire, în el se prognozează activitatea, se constituie ierarhia scopurilor, se concentrează aspirațiile. Subiectul „voinței arbitrară” este „persoana” care este determinată în mod extrinsec și întâmplător. Ea este liberă în determinarea scopurilor, alegerea mijloacelor, acțiunile ei sunt raționale, ea este fundată pe control și contract. Dintre aceste două tipuri de voință și subiecții lor rezultă deosebirea dintre două tipuri de relații și, totodată, a celor două tipuri ideale ale socialității: comunitatea, unde domină primul tip de voință și societatea, unde domină „voința arbitrară”. Conceperea generală a dialecticii socialului a lui F. Tönnies se reducea la aceea, că socialitatea obștească în decursul istoriei treptat se schimbă cu societatea. Prin urmare, în societate voința „esențială” este eliminată de voința „arbitrară”.

Celebrul psiholog, psihiatru și filosof austriac **Sigmund Freud** (1855-1938) a creat psihanaliza, care este o metodă de cercetare psihologică menită să pună în evidență preocupările inconștiente pe care refuzăm să ni le mărturisim nouă înșine, pe care le refulăm. Scopul psihanalizei este același cu al metodei catartice: să transforme o stare inconștientă într-o stare conștientă; dar metoda psihanalitică substituie tehnicii brutale a hipnozei alte procese pentru ca bolnavul să găsească prin el însuși, fără a fi adormit, amintirile și preocupările care îl obsedează inconștient.

Psihanaliza a dezvoltat importanța determinantă a conflictelor în viața psihică. Într-adevăr, există conflict între exigențe sociale, morale și dorințe, preocupări considerate ca neconvenabile și, care din această cauză, sunt „refulate în inconștient”. Freud și-a reprezentat psihismul ca o casă cu trei etaje. În mijloc se află *eul* conștient, care suferă presiuni contradictorii. De jos vin presiunile instinctelor care caută să traducă exigențele lor la nivelul conștiinței clare, pe care le desemnează prin termenul *sine*. De sus vine presiunea cenzurii morale care cauză să refulzeze instinctele. Ansamblul interdicțiilor morale constituie *supraeul*¹.

Experiența psihanalitică i-a dezvoltat lui Freud că temele refulate priveau adeseori viața sexuală. Instinctul sexual, care este rareori pe deplin satisfăcut și care trece de regulă ca fiind josnic și demn de disprețuit, intră ușor în conflict cu supraeul. Freud a descoperit prin investigația psihanalitică că viața sexuală începe din copilărie. Sexualitatea freudiană, libido-ul, capătă, de altfel, un sens larg, sensul de senzualitate. Astfel, sexualitatea infantilă este mai întâi bucală (cea mai mare plăcere a sugarului este să sugă sânul matern), apoi sadic-anală (copilul de trei ani se complăce în funcțiile de

¹ Фрейд, З., *Психология бессознательного*: Сб. произведений. Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. Г. Ярошевский, Москва, «Просвещение», 1989, с. 437-439.

excreție și încearcă o plăcere sadică de a sfâșia și distruge). Abia după aceasta apare sexualitatea genitală propriu-zisă.

Continuator al concepțiilor lui S. Freud a fost **Alfred Adler** (1870-1937), care a insistat mai puțin decât Freud asupra sexualității și mult mai mult asupra nevoii de afirmare, de dominație, ceea ce Nietzsche a numit „voința de putere”. Cheia nevrozelor nu este, de obicei, o dificultate sexuală, ci sentimentul de inferioritate, în special de inferioritate fizică. Simptomele nevrotice sunt un mod simbolic de a masca și compensa această inferioritate. Adler explică prin complexul de inferioritate și prin compensație tot ceea ce Freud interpretase pornind de la refulare. La el comportamentul sexual, departe de a fi un fapt prim, se explică pornind de la compensație.

În continuare, **Carl Gustav Jung** (1875-1961), a pornit de la opoziția dintre Freud și Adler. Cele două perspective de explicare îi par la fel de legitime. Ele dezvăluie totuși două temperamente diferite. Pentru Freud, în relațiile unui individ cu semenii lui, ceea ce contează, dacă se poate spune așa, este obiectul. Freud „îi vede pe bolnavii săi într-o dependență constantă de obiectele importante ale vieții și în cadență permanentă cu ele”. Spre exemplu, tatăl și mama joacă un rol considerabil în copilăria fiecăruia, mai târziu alte persoane iau locul lor prin mecanismul de transfer. Ceea ce vine de la subiect este numai „o sete oarbă de plăcere... sete difuză care nu se colorează cu calități determinate decât în funcție de obiecte specifice”. În timp ce, la Freud, „subiectul rămâne în mod curios neînsemnat, nefind, până la urmă, decât sursa unei aspirații spre plăcere și un teatru de angosă”, la Adler, din contră „accentul cade pe un subiect care caută să se pună în siguranță și să domine obiectele și lucrurile oricare ar fi ele”. Explicația freudiană se dovedește, astfel, valabilă pentru bolnavi cu un caracter de un anume tip, explicația adleriană pentru bolnavi cu un caracter de un alt tip. Jung credea, într-adevăr, că „există două tipuri diferite de oameni, dintre care unul se atașează mai mult de obiect decât de sine însuși, iar celălalt mai mult de sine decât de obiect”. Primul tip este extravertitul îndreptat spre exterior, care caută să se adapteze situațiilor concrete, al cărui destin depinde efectiv de „obiectele” pe care le găsește în drumul său. Când un astfel de individ este atins de nevroză, el depinde de psihanaliza freudiană. Dimpotrivă, introvertitul, „rezervat, meditativ, cam ezitant, se ferește cu ușurință de lucruri, se află mereu oarecum în defensivă”.

Analiza visurilor i-a arătat lui C. Jung că inconștientul nostru este bântuit de teme mitologice, de zei și de diavoli, de uriași, de magicieni, de strigoi. Aceste imagini, pe care Jung le numește arhetipuri, se regăsesc în toate religiile primitive, în poveștile cu zâne, în legendele tuturor tipurilor de folclor. Astfel, inconștientul nostru ar fi cufundat „în sufletul colectiv istoric”. El ar moșteni aceste imagini ancestrale, venite din cele mai îndepărtate epoci și care, de la nașterea noastră, ar fi prezente în fiecare dintre noi. Inconștientul nostru ar purta urmele nu numai ale conflictelor pe care le-am trăit în copilăria noastră personală, dar și ale angoselor celor mai îndepărtate ale omenirii în cursul istoriei sale.

Subiecte de reflecție și dezbattere:

1. Prin ce se deosebește concepția societății industriale de concepția societății post-industriale?
2. La ce etapă a dezvoltării sociale se află România și Republica Moldova reieșind din semnificațiile concepțiilor societății industriale, post-industriale și informaționale?
3. În ce constau valențele concepției tehnocratice în filosofia socială a sec. al XX-lea?
4. Care sunt limitele și neajunsurile concepțiilor darwinismului social?

Partea a II-a

FILOSOFIA SOCIALĂ CA REFLECȚIE SISTEMATICĂ

Tema nr. I. *SFERA ECONOMICĂ A SOCIETĂȚII*

Planul:

1. Semnificația filosofică ale muncii. Munca ca fenomen social.
2. Evoluția muncii.
3. Factorii de producție.
4. Realitățile și tendințele din sfera economică în sec. al XXI-lea.

1. Semnificația filosofică a muncii. Munca ca fenomen social

Originea cuvântului sugerează ideea de subjugare, de chin. Etimologia cuvântului francez „*travail*” ne trimite la latinescul *tripalium* care desemna un instrument alcătuit din trei pari, cu ajutorul căruia erau ținuți la potcovit boii sau caii năvălași. Substantivul *travailleor*, rezultat direct din el care capătă repede forma „*travailleur*” (muncitor), însemna la început nu meseriaș, muncitor, ci osândit. Cuvântul latin *labor* desemnează deopotrivă munca și suferința, ca și cuvântul francez „*peine*”¹. La origine, munca înseamnă robia omului care nu poate supraviețui în natură decât prin trudă și osteneală. El trebuie să mănânce, să se încălzească, să se îmbrace. Munca este „semnul înstrăinării”, al omului pierdut într-o natură indiferentă sau ostilă căreia vrând-nevrând trebuie să i se adapteze pentru a subzista. Astfel, pentru grecii antici munca era expresia mizeriei omului, nu a nobleței sale. Munca semnifică legarea noastră de „lumea peșterii”, de lumea materiei, în timp ce contemplația înțeleptului ne face să uităm că omul e supus lumii materiale, îndreaptă „ochiul sufletului” spre lumina strălucitoare a ideilor pure.

Latinii, la rândul lor, opuneau *otium*, timpul liber închinat studiului, față de *negotium*, adică față de muncă și afaceri. Munca îmbracă o semnificație pur negativă, de lipsă de timp liber.

Tot așa, în tradiția creștină munca e o pedeapsă. După păcatul săvârșit de primii oameni, Cel veșnic îi spune Evei: „în dureri vei naște copii”, iar lui Adam „în sudoarea

¹ Analog cuvintele românești „muncă” și „trudă”, sau verbele corespunzătoare (vezi expresiile „a fi trudit”, „a fi muncit de gânduri” etc.).

feței tale îți vei mânca pâinea”¹. Munca împlânzește forțele redutabile ale naturii, prefăcându-le în slujnicele noastre credincioase. Ea ne face, cum spunea filosoful francez Rene Descartes, „stăpâni și posesori ai naturii”. Din perspectiva creștină, munca nu este doar semnul pedepsei. Ea cuprinde și posibilitatea răscumpărării. Unii teologi contemporani fac chiar observația că munca nu e legată, în mod necesar, cu pedepsirea păcatului, dat fiind că omul, din chiar clipa când a fost creat, a fost așezat pe pământ ca să-l muncească și să-l supună².

Tema muncii ca mijloc al mântuirii, ca instrument al eliberării se întâlnește și la G. Hegel, în celebrul episod dialectic cu stăpânul și sluga. Doi oameni se luptă între ei. Unul din ei e plin de curaj. El acceptă să-și riște viața în luptă, arătând că este om liber, superior vieții sale. Celălalt, care nu cotează să-și riște viața, se supune. Învingătorul nu-și omoară prizonierul, dimpotrivă, îl păstrează cu grijă ca pe un martor și o oglindă a biruinței sale. Acesta este sluga, *servus*, adică *ad litteram*, cel ce a fost păstrat. Stăpânul constrânge sluga să muncească, în timp ce el însuși profită de plăcerile vieții. Stăpânul nu-și lucrează grădina, nu-și gătește de mâncare, nu-și aprinde focul: pentru toate astea are slugă. Stăpânul nu mai cunoaște asprimile lumii materiale, pentru că a interpus sluga între sine și lume. Numai că, răsfățat de trândăvie, acest stăpân nu mai știe să facă nimic. Sluga, dimpotrivă, ocupată întruna cu munca, învață să biruiască natura folosind legile materiei și, prin izbânzile sale tehnice, recuperează o anumită formă de libertate (dominația asupra naturii). Printr-o conversiune dialectică exemplară, munca de slugă îi redă libertatea. A fost un om laș, a renunțat la libertatea sa spre a nu muri; redevine om liber afirmându-se ca o libertate ingenioasă contra naturii pe care o împlânzește în chiar momentul când stăpânul, care nu mai știe să muncească, are tot mai multă nevoie de sluga sa și devine într-un fel sclavul sclavului. Munca apare atunci ca expresie a libertății recâștigate.

Munca reprezintă actul uman prin excelență, expresia concretă a inteligenței și a libertății noastre. Unealta este semnul inteligenței, pentru că e un mijloc. Spre exemplu, un ciocan nu e un obiect de consum, nefiind nici bun de mâncat, nici frumos de privit. Sensul lui rezidă într-o relație, în ceea ce se poate face cu ajutorul lui. El ne permite să batem un cui de care să atârnam o cratiță. Nici aceasta, la rândul său, nu-i decât un intermediar. Ea ne permite să fierbem supă, cu condiția însă de a avea o mașină de gătit. Astfel, uneltele se implică unele pe altele într-un lanț de medieri. Unealta este semnul inteligenței umane, care, pentru a transforma natura, purcede pe ocolite, își ia un anumit recul în raport cu natura. În timp ce animalul este doar „prezent” în natură, omul e capabil să și-o „re-prezinte”. Munca este exploatarea inteligentă a deterministelor materiale, este „vicienia rațiunii” care transformă obstacolele naturale în mijloace de acțiune.

Sensul uman al muncii reprezintă, prin urmare, o transformare inteligentă a naturii. Dar nu o transformare oarecare. Acest sens constă în utilitatea sa, în puterea sa de a

¹ *Biblia sau sfânta scriptură, op. cit.*, Facerea, 3, 16, și 19.

² *Ibidem*, 1, 28.

umaniza universul. Munca omenească plămădește o nouă natură. Dacă omul ar dispărea de pe Pământ, nu numai orașele noastre ar cădea în ruină, dar și plantele ce răsar pe câmpuri ar fi înlocuite, într-un singur sezon, de buruieni. Dacă munca ne oferă cheia raporturilor fundamentale dintre oameni și natură, se cuvine să-i atribuim o înaltă semnificație filosofică. A medita asupra muncii înseamnă a înțelege că omul nu este nici spirit pur (a cărui activitate n-ar întâlni niciodată obstacole), nici o ființă pur biologică (incapabilă de distanțare față de natură și preocupată doar de satisfacerea imediată a instinctului). Activitatea vitală a animalului nu reprezintă munca, după cum nu e muncă nici contemplația spiritului pur. Munca înseamnă întotdeauna spiritul care pătrunde anevoie într-o materie și o spiritualizează. Astfel, munca exprimă cu adevărat condiția omului, de spirit întrupat. Această importanță filosofică a muncii este inseparabilă de înalta ei semnificație morală. Munca este morala însăși în act, morala nefiind altceva decât întruparea valorilor în real. Și munca nu doar umanizează universul, făcându-l mereu mai locuibil, nu doar creează opere utile, ci îl umanizează pe lucrătorul însuși.

Prin urmare, munca constituie o transformare a naturii de către inteligența omenească, constituie o „activitate conștientă îndreptată spre un anumit scop, în procesul căreia omul efectuează, reglementează și controlează prin acțiunea sa schimbul de materii dintre el și natură pentru satisfacerea trebuințelor sale”¹. Dar condițiile acestei transformări au cunoscut în decursul istoriei o evoluție prodigioasă.

2. Evoluția socială a muncii

De la armele preistorice din piatră cioplită sau lustruită și până la uzinele și mașinile din era atomică, folosirea instrumentelor ca mediatori între om și natură constituie, de bună seamă, caracteristica statornică a muncii omenești. Numai că evoluția acestor instrumente a modificat până în străfunduri condițiile de muncă.

Timp de mii de ani, omul nu s-a servit decât de unelte. Ele care s-au înmulțit începând din epoca neolitică sunt o prelungire directă a corpului, a îndemânării, a inteligenței, a experienței meșteșugarului. Cuțitul, securea, fierăstrăul, pila presupun un corp omenesc abil, viguros, exersat. Aceste unelte au diversificat folosirea spontană a mâinilor noastre, î-au lărgit domeniul și permis omului să prelucreze metalul și lemnul. În același timp, ele au protejat corpul (lopata și vătraiul, spre exemplu, permit omului să transporte focul fără a-și dăuna) și î-au economisit energia. Corpul însă, rămâne motorul uneltei, spre exemplu, piciorul, care la podgorenii din Antichitate a fost motorul și, totodată, unealta pentru strivitul strugurilor, își păstrează rolul de motor la toate instrumentele cu pedală care se răspândesc în Evul Mediu.

Înlocuirea uneltei prin mașină a reprezentat cea care l-a smuls pe om din mediul natural spre l-a introdus într-un mediu nou, mediul tehnic. Mașina poate avea drept motor o

¹ *Dicționarul explicativ al limbii române*, Ediția a II-a, București, Editura Univers enciclopedic, 1996, p. 661.

forță diferită de corpul omenesc. Este vorba, mai întâi, de forțe naturale pe care omul le folosește fără a le modifice, așa cum sunt forța animală, forța vântului sau a apei. Însă era mașinismului propriu-zis a început atunci când omul a ajuns să folosească forțe industriale. Forțele industriale sunt fabricate de ingeniozitatea tehnică plecând de la forțele naturale: spre exemplu, forța vaporilor de apă, a cărei exploatare a marcat începutul primei revoluții industriale, cea a mașinii cu aburi. În timp ce forțele naturale nu pot fi folosite decât acolo unde se găsesc, forțele industriale sunt maniabile și transportabile; e de-ajuns să transporti apă și combustibil pentru a folosi ca forță aburul acolo unde dorești; de unde apariția simultană a mașinilor de transport (căi ferate) și a concentrațiilor industriale (în jurul orașelor). La sfârșitul sec. al XIX-lea, folosirea electricității, obținută din forța naturală a căderilor de apă, mai economică și mai ușor transportabilă, caracterizează cea de a doua revoluție industrială, marcată de triumful motorului cu explozie. Se poate vorbi de o a treia revoluție industrială odată cu utilizarea energiei atomice, care deschide tehnicii umane perspective de putere ce întrec închipuirea. Și ar trebui amintită, tot așa, dezvoltarea informaticii care, de la telematică la birotică, antrenează mutații adânci în organizarea muncii noastre ca și în relațiile noastre cu ceilalți.

Omul de astăzi trăiește într-un univers de mașini. Nu numai că mașinile tronează asupra muncii sale (mașini de producție la atelier, calculatoare în birouri, mașini agricole), dar, grație lor, el poate să călătorească pe pământ, prin aer și pe sub pământ.

Utilizarea mașinilor în procesul producției bunurilor materiale transformă în mod radical condiția umană. Pe de o parte, puterea omului asupra naturii a crescut în mod prodigios, dar, pe de altă parte, omul pare de acum despărțit de mediul natural. Meșteșugarul era alături de uneltele sale, era în ele, era sufletul lor, în timp ce omul erei industriale pare depășit, dominat din toate părțile de complexul sistem al mașinilor sale. De acum, totul: munca, informația, chiar și războiul, se face la distanță. Oare nu riscă omul să-și piardă echilibrul?

Aristotel spunea ironic că omenirea s-ar putea lipsi de sclavi dacă într-o bună zi „suveicile ar începe să umble singure” așa cum făceau miraculoasele trepiede care, zice-se, la un simplu semn al locuitorilor Olimpului, veneau singure și se rânduiau pentru soborul zeilor. Începând din Antichitatea târzie, folosirea morilor de apă a eliberat femeile slave care vreme îndelungată fuseseră puse să învârtă rășnițe. Dezvoltarea monahismului în Evul Mediu este legată de folosirea hamului de atelaj: animalele înhămate de umeri și nu de gât, ca un câine în lesă, au o putere de tracțiune mult mai mare. O mână de lucru mai puțin numeroasă, formată din șerbi, este suficientă iar mănăstirile se pot umple de călugări.

Grație utilizării mașinilor, în Epoca Modernă a crescut prolific nu doar producția, ci și productivitatea, adică viteza producției. Referindu-ne doar la agricultură, care reprezintă domeniul unde acest fenomen este cel mai pronunțat, pentru recoltarea unui ar de grâu trebuia lucrat în 1800 timp de o oră cu secera; în 1850, un sfert de oră cu coasa; în 1900, două minute cu o cositoare-legătoare; în 1920, patruzeci de secunde cu o cositoare-legătoare cu tracțiune mecanică; în 1990 doar treizeci de secunde cu o combină de cosit și treierat.

Cu toate acestea, „civilizația mecanică” este astăzi, adesea, obiectul unor severe critici. Unii critici austeri consideră că, asigurând omului bunăstarea materială, această civilizație îl îndeamnă să se complacă în satisfacții animalice și îl îndepărtează de orice viață spirituală.

Dar oferă oare civilizația mecanică acea bunăstare materială ce pare a fi scopul său? Nu se află ea în contradicție cu sine atunci când înmulțește suferințele de tot felul? Mașinismul - e încă o remarcă banală - sporește nemăsurat puterea omului, în timp ce înțelepciunea acestuia rămâne plăpândă.

Totodată, utilizarea mașinilor a rupt echilibrul dintre suflet și corp, pentru că sufletul nostru a rămas același în timp ce puterea corpului a fost sporită prodigios de întreaga forță a mașinilor. Civilizației mecanice i-ar fi trebuit un „plus de suflet”. Pe de altă parte, progresul tehnicilor nu s-a desfășurat pretutindeni în același ritm. Alături de civilizațiile tehnice ale Americii de Nord și ale Europei, există țări asiatice și africane și chiar europene (spre exemplu, Albania, Republica Moldova, Macedonia, etc.) aflate „în curs de dezvoltare”. Desigur, tehnicile pătrund treptat și aici, dar, spre exemplu, în timp ce este relativ ușor și puțin costisitor să se răspândească peste tot vaccinarea - care elimină rapid marile epidemii - creșterea producției agricole e mult mai greu de realizat și cere mult mai mult timp; așa se face că destul de des, masele de oameni salvate de boli sunt lăsate pradă foametei.

Pe de altă parte, condițiile muncii industriale nu determină oare ele însele o adevărată „dezumanizare”? Dacă în ochii întreprinzătorului mașina „economisește mâna de lucru”, în ochii muncitorului ea creează șomaj și, în mod paradoxal, devine sursă de mizerie. La începutul industrializării Angliei, economistul David Ricardo evoca acea zi din viitor când prin simpla rotire a unei manivele regele Angliei va produce tot ce vor avea nevoie supușii săi loiali: aceștia însă, lipsiți de muncă și de salariu, vor muri de foame alături de mașinile lor!

În plus, utilizarea mașinilor în producție îl constrânge adesea pe lucrătorul modern să se transforme în automat. În timp ce meșteșugarul se afirmă și se recunoștea în opera sa, „în timp ce tâmplarul concepe, execută, cu rindeaua de cioplit sau cea de netezit în mână, sculptează, șlefuește, lăcuiește, iar după ce-și termină cufărul, discută cu sine, în lumina practicii sale, despre cât e de reușit”, muncitorul din uzină, victimă a „diviziunii muncii”, este supus benzii rulante, silit să execute mereu același gest într-o cadență impusă. Există, prin urmare o opoziție dintre activitatea cu adevărat umană a unui profesionist specialist, care adaugă unei funcții de bază cunoașterea unei tehnici particulare, și activitatea automatizată și dezumanizată a muncitorului specializat, adică a celui ce a fost specializat, supus unei munci parcelare. Civilizația mecanică ar fi, așadar, sub toate formele ei, profund antiumanistă.

O serie de gânditori (H. Bergson, G. Marcel, G. Bernanos etc.) au dat glas neliniștii sau indignării lor față de civilizația mecanizată și apare, în mod inevitabil, problema să găsim argumente ca să combatem acest pesimism.

Ne putem gândi, mai întâi, că procesul de utilizare a mașinilor în producția bunurilor materiale, dezvoltându-se, va crea remedii pentru neajunsurile pe care le-a adus cu sine. Munca automată, monotona și inumană a muncitorului ținut de banda rulantă se datorează, de fapt, insuficienței mecanizării a industriei. Perfecționându-se, mașinismul îl eliberează pe om de muncile pur mecanice.

Mașina de astăzi este capabilă să taie, să ambaleze, să trieze, să eticheteze. Până și operațiile de gândire automate, calculele, pot fi efectuate de mașini. Mașini ce nu se mulțumesc să rezolve într-o fracțiune de secundă ecuații ce, dacă ar fi efectuate manual, ar necesita pagini întregi de calcule, ci pot să dialogheze cu utilizatorul și - cum este deja cazul cu „sistemele expert” - tind să se substituie inteligenței umane.

Nu se știe încă dacă de acum înainte se va putea spune: „gândit la mașină”, așa cum până acum se spunea „făcut la mașină”. Nu trebuie acreditat, însă, pornind de aci, mitul robotului redutabil, demon creat de om și ajuns superior acestuia, deoarece creierile artificiale nu efectuează, de fapt, decât o muncă mecanică de calcul și deducție logică. Ele nu rezolvă, evident, decât problemele pentru care li se furnizează date: omul păstrează privilegiul invenției și al creației, în timp ce mașina îl scutește doar de sarcinile stereotipe. Triumful „automatizării”, pe care R. Buron a definit-o bine drept „mecanizare la pătrat” („utilizare a unei mașini pentru comanda și controlul altor mașini”), îi va lăsa, într-o bună, zi omului doar munca inteligentă de reparații și de organizare.

La aceste remarci, pesimiștii ar răspunde că automatizarea universală nu se va realiza în viitorul imediat și că, deocamdată, regula rămâne, cel mai adesea, munca parcellară și inumană. Nici aici însă n-ar trebui exagerată răspândirea mașinii. Sociologul francez Alain Touraine remarcă, pe drept cuvânt, că „ritmul la care e supus muncitorul la bandă este fixat de oameni și nu de mașini”. Astăzi, muncitorii se plâng mai mult de „cadențele” prea rapide și de salariile neîndestulătoare decât de natura automată și monotona a muncii lor.

Pe de altă parte, se cuvine să remarcăm că ideile privitoare la organizarea muncii au evoluat mult în decursul ultimilor decenii. Sistemul îndeobște criticat este cel al taylorismului. Aici, într-adevăr, omul este sacrificat mașinii, singurul care contează fiind randamentul. Condițiile de muncă, fragmentarea sarcinilor, ritmul benzii rulante, organizarea atelierelor, toate acestea sunt reglate numai de către inginer și cu un singur scop: raționalizarea și sporirea producției. Dacă, alături de serviciile inginerului, sunt cerute și cele ale psihologului, aceasta nu se face încă, din această perspectivă, în interesul oamenilor, ci în interesul mașinilor. Se urmărește adaptarea omului la mașini, adică selectarea, printr-un sistem de teste, a oamenilor celor mai potriviți pentru o ocupație profesională sau alta.

Astfel, se vor construi mașini mai maniabile, mai adaptate corpului uman și cerințelor sale. Tehnicianul căruia americanii îi spun „inginer specializat în factorul uman”, ne spune B. Brichaud, nu mai are misiunea „de a construi mașini care, prin ele însele, să funcționeze mai bine, ci mașini a căror operare să dea omului mai puțină bătaie

de cap, ceea ce echivalează cu a considera primordială în randamentul unei mașini disponibilitatea sa pentru om”.

Mai mult decât atât, a început să câștige teren ideea că nu-i de-ajuns ca munca să fie adaptată la om considerat ca individ abstract, ci trebuie ca și „relațiile umane” în care se află inserat muncitorul (relațiile sale cu colegii, dar și cele cu șeful de echipă) să-i ofere satisfacție psihologică și morală. Desigur că munca la bandă îl izolează materialmente pe muncitor, aflat singur în fața mașinii, dar ea îl face psihologic mai solidar cu marele ansamblu uman din care face parte.

3. Factorii de producție

Producția este activitatea depusă de oameni cu scopul de a transforma resursele disponibile din societate în corespundere cu nevoile lor, urmărind crearea de bunuri și servicii menite a intra în consum, în vederea satisfacerii diferitelor categorii de trebuințe.

Factorii de producție reprezintă totalitatea elementelor care participă, într-un fel sau altul, la producerea de bunuri și servicii. Ei sunt numeroși și variați. Având în vedere specificitatea și originalitatea lor, ei se pot grupa în: factori originali sau primari. Din rândul cărora fac parte munca și pământul, iar în calitate de factor derivat este capitalul rezultat din combinarea și interacțiunea celor dintâi.

Pe măsura dezvoltării tehnici și tehnologiei au mai apărut o serie de neofactori: întreprinderea, întreprinzătorul, informația, tehnologiile. Toți acești factori au ca punct de plecare cei trei factori tradiționali: munca, pământul, capitalul.

Dacă producția crește prin atragerea unei cantități suplimentare de factori de aceeași calitate, dezvoltarea economică este *de tip extensiv*. Dacă creșterea calității factorilor și a eficienței lor este preponderentă, atunci creșterea producției și dezvoltarea este *de tip intensiv*.

Munca privită ca factor de producție este reprezentată de totalitatea resurselor umane (fizice și intelectuale) care sunt efectiv antrenate în activități economice. Resursele de muncă ale unei țări sunt determinate de populația acestora care este formată din următoarele grupe: populația adultă care se determina scăzând din populația totală a unei țări populația tunară și populația în vârstă. Populația activă care este formată din ceea ce rămâne după ce din populația adultă se scad adulții inapți de muncă populația activă. În cadrul ei intră toate persoanele care rămân după ce din populația activă se elimina persoanele casnice, elevii și studenții și cei care satisfac stagiul militar obligatoriu.

Populația ocupată se determina scăzând din populația activa disponibilă numărul șomerilor. Totodată, populația ocupată salarizată este cea care rezultă eliminând din populația ocupată pe toți cei ce lucrează în gospodăriile și unitățile proprii.

Latura calitativa a muncii este pusă în valoare de nivelul de pregătire profesională și de volumul cunoștințelor generale, tehnico-științifice.

Durata muncii exprimată prin numărul săptămânal de ore de muncă. În Republica Moldova și România se lucrează 40 de ore pe săptămână.

Calitatea muncii este condiția fundamentală a ridicării eficienței muncii (direct sau indirect) și, din această cauză, trebuie examinate următoarele direcții: creșterea nivelului general de educație și de pregătire profesională a resurselor de muncă și promovarea unui sistem eficient de motivare a lucrătorilor, asigurarea unui nivel ridicat de sănătate a populației, asigurarea unei calități ridicate pentru ceilalți factori de producție.

Factorul *pământ*, reprezintă totalitatea resurselor naturale (suprafețele agricole, pădurile, apele, aerul, resursele productive) pe care oamenii le pot utiliza, adopta și transforma conform intereselor lor de consum.

Legea randamentelor neproportionale, conform căruia rezultatul marginal (producția obținută la fiecare cantitate de factori adăugați) de la un anumit punct descrește, se diminuează.

Capitalul ca factor de producție este definit prin totalitatea bunurilor economice produse eterogene și reproductibile utilizate în producție și/sau distribuită și comercializarea de bunuri și servicii. Cu alte cuvinte, capitalul este constituit din stocul de active fizice (clădiri, utilaje, mașini). Bunurile capital nu sunt considerate ca fiind acele bunuri care sunt produse pentru a satisface nevoile directe de consum ale oamenilor, ci pentru a fi folosite în producție; din acest motiv elementele care formează capitalul sunt denumite capital tehnic.

Capitalul fix este cea parte a capitalului real, tehnic format din bunuri de lungă durată (clădiri, mașini) care participă la mai multe cicluri de producție consumându-se treptat și înlocuindu-se după mai mulți ani de utilizare. Uzura capitalului fix poate fi fizica sau morala. Uzura fizica constă în pierderea treptată a capacității de funcționare a capitalului fix datorită folosirii lui în procesul de producție sau datorită acțiunii distructive a agenților naturali. Uzura morala reprezintă deprecierea capitalului fix înainte de a ajunge la limita maximă a utilizării capacității productive datorită efectului introducerii continue a progresului tehnic.

4. Realitățile și tendințele din sfera economică în sec. al XXI-lea

Proprietatea asupra mijloacelor de producție este cea care formează obiectul discuției dintre diferite teorii economice. Proprietatea asupra bunurilor de consum nu este practic contestată. Socialiștii care ar vrea ca statul să posedă mijloacele de producție sunt, evident, de acord ca particularii să posedă personal bunuri de consum ca haine, bijuterii, automobile etc.

În economia contemporană, odată cu progresul științifico-tehnic, cu sporirea considerabilă și diversificarea obiectului proprietății, se îmbogățește structura raportului de proprietate. Proprietatea evoluează, adaptându-se noilor condiții, permițând dezvoltarea continuă a economiei de piață. Astfel, se accentuează pluralismul formelor de proprietate, se intensifică raporturile de competiție între formele proprietății, are loc întrepătrunderea sferelor publice și private ale proprietății. Constituindu-se proprietatea mixtă, se amplifică intervenția statului în economie. În aceste condiții, drepturile de

proprietate formează o parte tot mai importantă din regulile care guvernează majoritatea interacțiunilor economice, hotărând ce mișcări economice trebuie făcute. Pluralismul formelor de proprietate creează premisele stimulării inițiativei, oferă posibilități neîngrădite de acțiune și opțiuni tuturor agenților economici, prin instrumentele și mecanismele pieței. Revoluția managerială determină trecerea puterii de decizie și a controlului de la proprietari la manageri, fapt reflectat și pe planul redistribuirii veniturilor. Creșterea intervenției statului în economie își face simțită tot mai mult prezența prin parteneriat, în sensul transformării statului într-un veritabil partener pentru întreprinzători, integrându-se organic în mecanismul economiei de piață.

Proprietatea privată este motorul dezvoltării economice. Garantarea reală a dreptului de proprietate presupune și așezarea acesteia pe o bază morală. Din această perspectivă, sunt obligatorii atât restituirea proprietăților, cât și reparațiile materiale pentru abuzurile săvârșite de regimul comunist. În ciuda legislației adoptate în ultimii ani, atât în Republica Moldova, cât și în România, proprietatea privată rămâne o problemă pentru care trebuie găsite soluții. Cea mai presantă problemă este cea a cadastrului care afectează atât alocarea plăților directe pentru fermieri, cât și exproprierile în cazul marilor lucrări de infrastructură.

Istoria economică atestă existența concomitentă a mai multor forme de proprietate, în cadrul fiecăreia distingem mai multe modalități de însușire a factorilor de producție și de exercitare a prerogativelor proprietății de către subiectul acesteia. Atât formele proprietății, cât și formele ei de gestiune diferă în timp și spațiu. Diversitatea formelor de proprietate și de gestiune a acestora depinde de: epocile istorice, natura sistemelor economice, sistemul intereselor, competiția internă și externă, specificul producției, gradul de eficiență economică, dimensiunea unităților economice etc.

În economia de piață contemporană coexistă următoarele forme principale de proprietate:

- *proprietatea privată*, cu forma de administrare individuală, individual-asociativă, privată de familie și privat-asociativă;
- *proprietatea publică*, aflată în proprietatea statului și în proprietatea unităților administrativ-teritoriale;
- *proprietatea mixtă*, rezultată prin combinarea formelor de proprietate privată și publică, atât în cadrul național, cât și la nivel internațional.

Proporția fiecărei forme de proprietate în cadrul economiilor naționale diferă. În general, în țările cu economie de piață proprietatea privată ocupă locul central, predominant. Compatibilitatea multiplelor forme de proprietate are sens și suport în creșterea eficienței economice și în modernizarea aparatului tehnic al societății. Eficiența și raționalitatea economică reprezintă criteriul absolut de apreciere a tuturor formelor de proprietate, care se află într-o permanentă competiție.

Ca formă principală a proprietății în economia de piață, proprietatea privată se distanțează de celelalte forme prin următoarele avantaje: asigură autonomie deplină

unităților economice, constituind fundamentul libertăților individuale și al democrației economice; generează o concurență reală între agenții economici; stimulează libera inițiativă în înființarea și dezvoltarea întreprinderilor; asigură o cointeresare înaltă și o motivare superioară în muncă; permite o mai bună adaptare a activității unității la cerințele schimbătoare ale pieței, diminuând astfel riscul; asigură răspundere maximă pentru valorificarea factorilor de producție ai unității pentru sporirea eficienței ei economice.

Prin toate aceste avantaje, proprietatea privată susține, în mod constant, interesul pentru o activitate economică performantă. Datorită acestor avantaje, în sistemul economiei de piață întreprinderea privată este considerată tipul fundamental și caracteristic de organizare a unităților economice. Cu toate acestea, proprietatea privată nu este lipsită de unele limite, care pot fi însă înlăturate sau atenuate prin intervenția statului. Între aceste limite avem în vedere faptul că proprietatea privată: conține tendințe de extindere continuă, de concentrare și centralizare, conducând treptat la monopoluri, cu urmări negative asupra funcționării mecanismului economiei; permite tendințe de speculă cu mărfuri și titluri de proprietate; poate favoriza o stare de nesiguranță materială și neliniște în rândul proprietarilor mici și mijlocii; favorizează polarizarea societății între bogați și săraci, iar prin posibilitatea moștenirii conduce la formarea unei pături parazite.

În ceea ce privește proprietatea publică, constituită în principal pe calea naționalizărilor și a unor investiții speciale, sunt de reținut următoarele avantaje: cuprinde unele domenii devenite, în mod tradițional, de utilitate publică, cum ar fi: transportul feroviar, telecomunicații, poșta, rețelele de apă, gaze, rețele electrice, exploatarea și conservarea unor resurse ale solului și subsolului etc.; se angajează în activități cu riscuri mari dar necesare societății, pentru care întreprinzătorii privați nu manifestă interes, cum ar fi: cercetarea științifică și cercetarea spațială; asigură populației un acces mai larg la unele nevoi sociale: asistență sanitară, învățământ public, activități culturale; oferă o mai mare stabilitate locurilor de muncă;

Toate aceste avantaje ale proprietății publice prezintă importanță deosebită pentru dezvoltarea oricărei economii naționale, dar efectul lor se poate reduce dacă nu se acționează consecvent în direcția atenuării consecințelor și limitelor acesteia.

În prezent, o tendință destul de importantă în dezvoltarea economiei o constituie faptul că ea se bazează, din ce în ce mai mult, pe cunoaștere. În opinia lui A. Toffler, economia bazată pe cunoaștere, specifică societății post-capitaliste, este definită prin următoarele trăsături¹:

1. *Supremația valorilor necorporale*. Valoarea unei firme din economia industrială este dată, în primul rând, de elementele materiale, corporale din patrimoniu. În schimb, competitivitatea și, implicit, valoarea unei firme din economia cunoașterii este determinată de capacitatea de a dobândi, disemina și valorifica cunoașterea și informațiile.

¹ Toffler, A., *Război și anti-război*, București, Editura Antet, 1995, p. 72-81.

2. *Demasificarea piețelor.* Produsele și serviciile devin tot mai adaptate nevoilor specifice ale unor nișe sau chiar „particule” ale pieței. Acest fenomen conduce la demasificarea marketingului, proces care deplasează economia dinspre omogenitate și nediferențiere către eterogenitate extremă.

3. *Modificarea naturii muncii.* Noninterșanjabilitatea muncii și nevoia crescândă de expertize specializate complexe se generalizează. Munca de rutină, repetitivă și programabilă cedează teren în fața muncii creative, nonrepetitive, abordând sarcini inedite.

4. *Inovația este cheia succesului.* Supraviețuirea firmelor nu mai este posibilă fără asigurarea unor fluxuri constante de inovații care să vizeze toate aspectele funcționării lor. Or, inovația continuă, asimilarea permanentă a noului, înseamnă schimbări. Orientarea spre schimbare devine o lege.

5. *Revenirea la „scara redusă”.* Diferențierea produselor implică diferențierea proceselor, iar aceasta exclude economiile de scară atât de râvnite în producția industrială. „Scara redusă” furnizează, în schimb, o valoare economică ridicată. Mare nu înseamnă neapărat și bun, iar mic nu mai este sinonim cu slab și necompetitiv.

6. *„Dereglementarea” organizării.* Orientarea spre schimbare și inovație nu mai face posibilă menținerea unor angrenaje organizatorice fixe pe durate mari de timp. Descentralizarea decizională, destandardizarea procedurilor de muncă, deformalizarea relațiilor organizaționale, creșterea ponderii comunicării informale vor constitui cadrul organizatoric în măsură să asigure creativitatea, reactivitatea și flexibilitatea organizațiilor de afaceri.

7. *Integrarea sistemelor economice.* Interdependența crescândă a elementelor ce alcătuiesc sistemele economice duce la o mai pronunțată integrare a acestora. Coordonarea eficace a sistemelor de afaceri integrate pretinde, în schimb, volume tot mai mari de informații și o redutabilă capacitate de procesare a informațiilor.

8. *Informatizarea infrastructurii de afaceri.* Sistemele informatice reprezintă baza unor vaste și ramificate rețele parteneriale, multe dintre ele extinse la scară globală.

9. *Accelerarea ritmului tranzacțiilor și operațiunilor economice.*

Actualmente economia vitezelor mari înlocuiește economia scării mari. Timpul se transformă într-o variabilă critică, fiecare interval temporal valorând mai mult decât cel anterior. Concurența dintre firme se bazează pe timp, mai exact pe rapiditatea reacțiilor, iar abordările lente, secvențiale, pas cu pas, sunt înlocuite de „abordări simultane”.

O importanță crucială în dezvoltarea economiei contemporane o are consumul. În abordarea problematicii consumului, este necesar să se pornească de la ideea potrivit căreia desfășurarea liberă a activităților economice impune stabilirea unui raport precis de subordonare a mijloacelor de către scopuri, în sensul defetishizării producției care, nefiind un scop în sine, se subordonează adevăratului scop al activităților economice, reprezentat de consum. Într-o asemenea accepțiune, consumul apare, atât ca element de declanșare și stimulare a producției, cât și ca element de reglare a acesteia, el fiind cel ce generează, atât determinările cantitative, cât și sensul și intensitatea ritmurilor în care acesta se desfășoară

și se reia în mod ciclic. Ca atare, consumul care reprezintă, de fapt, nivelul la care oamenii își ating scopurile materiale, generate de interesele economice, trebuie să fie elementul esențial în concepția și în desfășurarea activității economice. Acestea, întrucât respectivul consum, ca act care constă în folosirea efectivă a bunurilor sau serviciilor este cel care verifică utilitatea acestora și concordanța lor cu nevoile, dorințele și interesele oamenilor.

Orientarea tuturor activităților care se desfășoară în cadrul pieței implică, în primul rând, o cunoaștere a consumului, o evaluare corespunzătoare a acestuia și silirea unei ierarhii ce structurează nevoile de consum, atât ale unităților economico-sociale, cât și ale populației. Consumul reprezintă cadrul ce cuprinde satisfacerea necesităților societății în ansamblu, ale unităților economice și instituțiilor, precum și ale fiecărui individ în parte. El este forța motrice a producției, semnificând uzură și distracție, implicând schimbarea bunurilor sau serviciilor consumate, cu bunuri sau servicii nou create. Slab în trecut, consumul tinde, în etapa contemporană, să devină un fenomen „de masă” în toate țările dezvoltate. Aceasta face ca el să prezinte, pe măsura dezvoltării, o importanță crescândă pentru economia națională și internațională, ridicând, astfel, numeroase probleme, atât cu privire la modul de satisfacere, cât și în legătură cu urmărirea, analiza și cuantificarea principalelor sale modalități de realizare.

O tendință specifică pentru producția materială în societatea post-modernă o constituie „*economia verde*”, așa cum este definită de recentul *Raport al Programului Națiunilor Unite pentru Mediu* (lansat în februarie 2011), care are ca rezultat îmbunătățirea bunăstării și echității sociale, concomitent cu reducerea semnificativă a riscurilor de mediu și deficitului ecologic. Tranziția spre o economie verde înseamnă politici și investiții care vor decupla creșterea economică de creșterea consumului curent intensiv de materii prime și energie. O economie verde poate fi gândită ca o economie cu emisii reduse, prin utilizarea eficientă și durabilă a resurselor și asigurarea incluziunii sociale. Într-o economie verde, creșterea veniturilor și ocuparea forței de muncă ar trebui să fie impulsionate de către investițiile publice și private ce reduc emisiile de carbon și poluarea, sporesc eficiența energetică și eficiența resurselor, previn pierderea biodiversității și a serviciilor ecosistemelor. Karl Burkart definește o economie verde ca fiind bazată pe șase sectoare principale: 1) Energie regenerabilă (solară, eoliană etc.); 2) Construcții „verzi”; 3) Combustibili alternativi (vehicule electrice, hibride sau combustibili alternativi); 4) Managementul apei (epurarea apelor, sisteme de colectare a apei de ploaie etc.); 5) Managementul deșeurilor (reciclare, depozitare etc.); 6) Managementul teritorial (incluzând agricultura organică, conservarea habitatelor, împăduriri la nivel urban-parcuri, reîmpăduriri și stabilizarea terenurilor)¹.

De asemenea, există și cea de-a 7-a categorie ce poartă denumirea de „piețe verzi” și include piețe precum servicii bancare și de investiții verzi, comerțul cu carbon etc.

¹ A se vedea: Bukard, K., *How do you define the „green” exinomy?* Disponibil pe: <http://www.mnn./green-tech/research-innovations/blogs/how-do-you-define-the-green-economy>.

Transformarea întregii economii mondiale într-o veritabilă economie verde care să favorizeze creșterea și crearea de locuri de muncă, dar care să și conserve planeta, ar fi posibilă dacă s-ar face investiții anuale de 2% din PIB-ul mondial în zece sectoare cheie, se arată într-un raport al ONU. Economia verde este un model care ar permite conservarea resurselor naturale și stoparea emisiilor de gaze cu efect de seră și, în același timp, reducerea sărăciei, asigură raportul *Programului Națiunilor Unite pentru Mediu*.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. În ce constă viciul metodologic al tehnicismului?
2. Ce revoluții tehnice în istoria societății cunoașteți?
3. Care sunt factorii de producție în societatea contemporană?
4. Definiți rolul și locul proprietății private în sfera economică a vieții sociale.

Tema nr. II. *SFERA SOCIALĂ A SOCIETĂȚII*

Planul:

- 1. Formele istorice de comunitate umană.**
- 2. Clasele și straturile sociale ca elemente ale structurii sociale a societății.**
- 3. Individ și societate.**
- 4. Relația individ-societate în perioada de tranziție post-comunistă.**
- 5. Raportul dintre generațiile umane și problema conflictului dintre ele.**

1. Formele istorice de comunitate umană

Cunoașterea structurii complexe a vieții sociale implică și cercetarea acelor forme de organizare socială în care trăiesc și activează în comun membrii societății, a grupurilor relativ de sine stătătoare numite comunități umane.

Noțiunea de „comunitate umană” are accepții variate. Dacă există un consens în privința faptului că oamenii trăiesc în anumite comunități, opiniile diferă atunci când se precizează semnificația conceptului. Uneori, noțiunea de „comunitate” este considerată, în sens larg, ca sinonimă celei de „grup”. În această accepție, atributul de „comunitate umană” poate fi conferit tuturor grupurilor de oameni, inclusiv celor al căror statut este determinat de poziția în producția socială (clase, stări sociale) sau de apartenența la diverse forme de organizare politică, profesională, culturală, religioasă etc. Cel mai frecvent însă noțiunea este folosită cu un sens mai restrâns - singurul pe care-l vom avea în vedere în ceea ce urmează, desemnând doar acele colectivități ai căror membri participă în comun la activitatea socială întrucât fac parte din ele prin mediul în care s-au născut: ginta, tribul, poporul, națiunea (care se succed în această ordine în decursul istoriei) și familia (existentă în toate formațiunile sociale). În mod convențional, ele sunt denumite „forme de comunitate umană”.

Aceste comunități umane nu reprezintă subdiviziuni biologice ale speciei umane, ci sunt entități sociale istoricește constituite. Ele nu numai că sunt condiționate de treapta istorică de dezvoltare a societății, dar ele sunt întemeiate pe legături de ordin social între membrii comunității. Aceste legături, de regulă, se interferează, ca în cazul comunității, gentilico-tribale și, pe alt plan, ai familiei etc., cu cele de ordin biologic. După cum, în cazul națiunii, bazată, cum vom vedea, pe comunitatea teritorial-economică, de limba și de cultură, legăturile vor fi preponderent sociale. Cercetarea formelor istorice de comunitate umană contribuie la înțelegerea complexă și multilaterală a fiecărei formațiuni (trepte) sociale în cadrul căreia ele se manifestă ca subsisteme.

Familia reprezintă forma istorică de comunitate umană ce ocupă un loc de mare importanță în structura oricărei societăți, îndeplinind funcții de însemnătate vitală pentru existența și dezvoltarea societății. Prezintă în toate etapele istoriei umane, familia, prin modelul ei structural-funcțional, reprezintă, în ultimă instanță, un reflex al dezvoltării istorice a modurilor de producție, al progresului în diferite sfere ale vieții sociale, al sistemului de valori promovat la un anumit moment de societate. Analiza morfofuncțională a familiei, a tipurilor și funcțiilor ei, a modificărilor pe care le-a înregistrat, angajează, implicit, și problema procesului de realizare a esenței umane. Familia reprezintă un aspect semnificativ al saltului de la biologic la social, dezvăluind dialectica profundă a raportului continuitate-discontinuitate în istoria naturală și socială a omului.

Ca fenomen complex, familia cuprinde, în interdependență, relații sexuale (în afara cărora nu s-ar putea asigura perpetuarea speciei umane), relații economice și relații spirituale, având prin determinațiile ei economice, morale, psiho-sociale un anumit specific de la o clasă la alta, de la o orânduire la alta. În ansamblul relațiilor familiale, un rol deosebit îl au raporturile dintre soți, dintre părinți și copii, relațiile și sentimentele corespunzătoare de rudenie, cu precizarea că ele nu prezintă numai un aspect biologic, ci și un pronunțat caracter, social-istoric. Baza lor este, desigur, biologică, dar ele nu se reduc la aceasta, ci evoluează istoricește împreună cu celelalte relații care configurează familia.

Funcția biologică se manifestă ca premisă naturală a existenței familiei. Această funcție este însă socializată, modelată și structurată în conformitate cu normele socio-morale, cu valorile de ordin cultural ale societății. În cadrul familiei, relațiile naturale dintre sexe poartă amprenta puternică a constelațiilor valorice care caracterizează societatea.

Funcția economică a familiei se conturează în conformitate cu tipul de familie. În societățile tradiționale, ea viza nemijlocit producția, în cele moderne, această funcție nu poate fi însă identificată cu unitatea economică de producție. În actualul stadiu de dezvoltare a familiei, ea conjugă diverse activități de ordin economic: întreținerea unei gospodării, asigurarea și folosirea unui buget familial, asigurarea bătrâneții etc. Modalitatea de realizare a acestei funcții variază în raport cu schimbările din societate, cu progresul ei de ansamblu.

Funcția cultural-educativă a familiei realizează, într-o manieră specifică, integrarea omului în planul larg al socialului, transmiterea, în succesiunea generațiilor, a limbii, obiceiurilor și tradițiilor, a modelelor comportamentale, a unui anumit sistem de valori. Familia joacă un rol important în socializarea individului, în crearea climatului afectiv necesar formării și dezvoltării sale, în asigurarea condițiilor pentru pregătirea sa în vederea practicării unei anumite profesii, în internalizarea normelor și valorilor sociale.

Familia pe grupe a fost prima formă istorică a relațiilor de familie, în care raporturile sexuale se circumscriau în interiorul comunității și nu erau reglementate.

Trecerea la familia monogamă se datorează unor condiții social-economice care au dus la înlocuirea ginții matriarhale cu cea patriarhală, pe fondul destrămării comunei primitive, la dominația bărbatului în comunitatea gentilică, la stabilirea descendenței pe linie paternă, monogamia fiind cea dintâi formă de familie întemeiată nu pe condiții naturale, ci pe condiții economice, și anume pe triumful proprietății private.

Din perioada de destrămare a comunei primitive și până în prezent, familia monogamă a trecut prin numeroase transformări generate, în ultimă instanță, de dezvoltarea economică a societății. Ca orice instituție familia implică, pe lângă dependența sa față de baza economică, și o relativă independență, ceea ce face ca ea să îmbrace diferite forme în diferite momente istorice, în diferite țări. În funcție de fizionomia relațiilor juridice și morale, de particularitățile structurii sociale, variază adesea, sub anumite aspecte, modalitățile de încheiere a căsătoriilor, posibilitatea sau imposibilitatea desfacerii căsătoriilor etc.

Comunitățile gentilico-tribale, având drept coordonate esențiale relațiile bazate pe solidaritate, înrudirea de sânge și comunitate teritorială, sunt înlocuite treptat cu o formă nouă de comunitate umană - poporul, care presupune relații sociale mai largi, întemeiate pe comunitatea de teritoriu, de limbă, de caracteristici psihice și culturale, precum și anumite legături economice. Formarea poporului s-a datorat cu precădere dezvoltării economico-sociale, apariției proprietății private, a claselor și, în consecință, a statului. Poporul, ca formă de comunitate umană, este propriu - cu particularitățile care rezultă din specificul acestor trepte istorice ale evoluției societății - „societatea tradițională” de până la sfârșitul feudalismului.

Ca urmare a dezvoltării forțelor de producție, a transformărilor survenite în relațiile economice, ca și în sfera culturii și conștiinței sociale are loc, odată cu apariția „societatea de tranziție” - trecerea la capitalism, trecerea - într-un proces complex care nu întrerupe continuitatea istorică - de la popor la **națiune**.

Există diverse teorii cu privire la apariția și esența națiunilor. *Selecționalismul*, reprezentat de autori ca A. Gobinot, H. Chamberlain și V. de Lapouge, considerau moștenirea ereditară și criteriile rasiale ca determinând fundamental originea și caracterul etnicului, al fiecărui popor. Selecționalismul a preluat ideile proprii *darwinismului social*, afirmând că societatea umană se supune acelorași reguli ale selecției naturale ca și lumea naturală, conducând la victoria celui mai puternic. Autorii de această orientare au încercat să impună ideea inegalității etnice dintre diferitele popoare, care avea să se plaseze la originea rasismului din sec. al XX-lea. În concepția lor, națiunea ar fi un ansamblu de indivizi posedând o tipologie ereditară comună. Astfel, națiunile bazate pe puritate etnică sunt superioare celor rezultând din reunirea mai multor rase, care ajung să fie supuse acelorași instituții și moravuri.

Principalul exponent al *voluntarismului* a fost filosoful francez din sec. al XIX-lea Ernest Renan, cu celebrul său eseu *Qu'est-ce qu'une nation*. Acesta înlocuiește atributele eredității, care fac din apartenența individului la națiune o fatalitate, cu demersul adeziunii conștiente, conform căruia „națiunea este un plebiscit de fiecare zi”. E. Renan insistă asupra criteriilor subiective proprii apartenenței naționale: dorința, voința și consimțământul. Acestea operează în contextul existenței unui puternic sentiment de solidaritate, bazat pe moștenirea istorică, pe cultul strămoșilor, pe memoria legată de marile personalități ale trecutului național și pe acțiunile lor eroice. În viziunea lui Renan, „esența unei națiuni este aceea că toți indivizii care o formează au multe lucruri de ținut minte și de uitat împreună”, altfel spus – *memorie colectivă*.

Din perspectivă sociologică, unul dintre primele puncte de vedere formulate privind problema națiunii i-a aparținut lui Max Weber, în lucrarea *Economie et Société*. Conform lui Weber, ceea ce fondează grupul etnic este credința subiectivă a membrilor în comunitatea de origine, iar națiunea are în plus atributul dorinței pentru o viață politică în comun. Altfel spus, grupul etnic își asumă o anumită identitate, dar națiunea posedă în plus o conștiință politică legată de viața istorică a poporului. Din punct de vedere al națiunii, „credința subiectivă într-o moștenire comună” (M. Weber) dobândește valoarea culturală și politică necesară doar în contextul istoric modern, când viața comună a societății devine unitară și are loc o diferențiere permanentă în raport cu „ceilalți”. De aceea, națiunea apare la M. Weber ca o construcție socială proprie modernității, idee preluată și repusă în circulație de E. Gellner și E. Hobsbawm la sfârșitul sec. al XX-lea.

Marxismul a încercat să evite ambiguitățile conceptului istoric de *națiune*, raportându-l la cel de *clasă socială*, pe care pretindea că l-a enunțat științific. Astfel, națiunea apărea ca o formă de organizare comunitară specific unei anumite etape istorice a *luptei de clasă* (lupta dintre burghezie și nobile; apoi, dintre clasa muncitoare și burghezie), instaurarea comunismului urmând a conduce la contopirea națiunilor într-o societate comunistă unitară la nivel planetar. Realitățile sociale ale sec. al XX-lea au arătat că acest concept de *clasă socială* cu care a operat marxismul, departe de a fi determinat științific, comportă ambiguități la fel de pronunțate ca și acela de *națiune* și nu se supune unor legități istorice precise.

Reieșind din perspectiva *modernistă*, se consideră că națiunile sunt un produs istoric specific modernității. Națiunile nu pot exista în societățile agrare, caracterizate de separația între o elită nobiliară restrânsă și comunități țărănești atașate de valori și practici comunitare tradiționale (religioase, sociale, juridic-cutumiare). În asemenea societăți, ideologia națională enunțată de către intelectuali nu poate avea audiența necesară, din cauza contradicției între pluralitatea social-culturală a universului țăranesc și caracterul unificator (uniformizator) al acestei ideologii. Pentru moderniști, precum K. Deutsch, E. Gellner, K. Kautsky, T. Nairn sau E. Hobsbawm, națiunea nu poate exista fără dezvoltarea unei societăți urbane, capitalistă și industrializată, singura capabilă să susțină un sistem de educație unitar organizat și general răspândit, care să implanteze în conștiința comunitară ideologia națională proprie elitei. În privința identității etnice premoderne, moderniștii contestă că aceasta ar fi avut un rol istoric important în edificarea națiunii moderne, deoarece ar fi lipsită de suportul cultural și instituțional necesar. Astfel, moderniștii, indiferent dacă acordă prioritate factorilor legați de politică, economie, religie sau comunicare în structurarea națiunii moderne, s-au pus de acord asupra faptului că un discurs cultural care să enunțe, să explice și să promoveze valorile etnicului este indispensabil pentru constituirea comunității etnice într-o *comunitate politică imaginată* (B. Anderson). Acest discurs cultural național recuperează/inventează pentru uzul memoriei colective *miturile națiunii moderne*, reconstituind în plan mental legătura dintre tradiția începuturilor poporului și modernitatea națiunii.

În viziunea modernistă, națiunea reprezintă forma superioară de comunitate umană istoricește determinată, caracterizată prin viață economică comună, limbă, teritoriu, factură psihică și autoconștiință etnică, ca și prin organizare politică (stat național). În același timp, trebuie să remarcăm că aceste trăsături ale națiunii nu poartă un caracter absolut, ci relativ, pentru că, în unele cazuri, comunitatea economică și teritorială nu are o influență substanțială. Italianul sau românul care a părăsit Patria și s-a stabilit în S.U.A. până la sfârșitul zilelor va rămâne italian sau român. Același lucru se poate spune și despre limbă, pentru că pentru unele națiuni limba este o trăsătură ce îi deosebește de alte națiuni, în cazul românului, rusului, polonezului etc., dar nu și în cazul englezului, americanului, australianului, spaniolului, mexicanului etc. Din această cauză, este nevoie de a adăuga la trăsăturile națiunii expuse anterior cea a culturii comune. Anume cultura comună îi unește și îi deosebește pe englezi de americani, australieni și de alte comunități de oameni care vorbesc limba engleză.

J. Fichte, în *Discurs către națiunea germană* (1813), declara că fundamentul națiunii este comunitatea de rasă. În realitate, o aceeași națiune înglobează grupuri etnice mult diferite (din punct de vedere fizic un francez din Corsica seamănă mult mai mult cu un italian decât cu un alsacian). În decursul istoriei s-a produs un asemenea amestec între populații, încât este greu să fie deosebite cu precizie grupuri etnice altele decât marile distincții dintre albi, negri și galbeni. Alții invocă comunitatea solului. Patria înseamnă etimologic patria Terra, pământul părinților (*Vaterland, Fatherland*), porțiunea de pământ pe care ne-am născut („națiune” derivă din *natus*, născut) și de care ne leagă atașamente multiple. Dar arabii, spre exemplu, aveau un sentiment foarte viu al comunității lor și într-un fel formau o națiune încă de pe vremea când erau nomazi.

În ultimele decenii, s-a produs o adevărată revoluție în interpretarea națiunii, care este axată pe dimensiunea culturală. Spre exemplu, E. Hobsbawm consideră că trăsăturile culturale consacrate ale națiunii (un discurs cultural al identității, coduri culturale uniforme impuse comunității prin intermediul instituțiilor statului național). El consideră națiunea o realitate a „posterioari”¹, aflată „la intersecția politicului cu tehnologia (revoluția industrială) și transformarea socială”, punând sub semnul întrebării organicitatea istorică a națiunii².

Prin urmare, se susține că națiunea este, prin esența ei, de natură spirituală, că elementele subiective, psihice, voliționale sau care țin de sfera politicului ori a culturalului sunt determinante în constituirea, menținerea și evoluția națiunii. Noi considerăm, în spiritul modernist, al modelului socio-economic folosit de T. Nairn și M. Hechter, că fenomenele proprii dezvoltării capitaliste, în funcție de dispunerile economiei mondiale și interesele economice ale indivizilor au jucat un rol hotărâtor în geneza și dezvoltarea națiunii. Într-adevăr, baza procesului de formare și dezvoltare a națiunii o constituie comunitatea de

¹ Hobsbawm, E.J., *Națiuni și naționalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*, traducere Diana Stanciu. Chișinău, Editura ARC, 1997, p. 11.

² *Ibidem*, p. 12.

viață economică, determinată de apariția societății capitaliste, comunitate caracterizată prin piață unitară, producție de mărfuri, industrie bazată pe mașinism, elemente pe care nu le întâlnim în cadrul comunităților umane anterioare.

Reliefarea rolului determinant, în ultimă instanță, al factorului economic în apariția națiunii nu diminuează importanța celorlalte trăsături ce caracterizează comunitatea națională, între elementele definitorii ale acesteia existând o strânsă interdependență și influență reciprocă. Dimpotrivă, delimitându-se de viziunile simplificatoare, unilaterale asupra fizionomiei națiunii, trebuie să subliniem că numai pe baza luării în considerație a determinațiilor economice ale națiunii se poate înțelege rolul important pe care-i joacă componentele psiho-spirituale, culturale și politice în constituirea și devenirea comunităților naționale.

Comunitatea de teritoriu, stabilitatea acestuia, unitatea lui internă constituie o altă trăsătură definitorie a națiunii. Deși reprezintă o caracteristică și a formelor anterioare de comunitate umană, comunitatea de teritoriu obține aspecte noi în cazul constituirii statelor naționale, delimitarea teritoriului național fiind cerută în mod imperios de formarea noilor relații capitaliste de producție și de schimb, de afirmarea conștiinței naționale. Atunci când vorbim de comunitatea de teritoriu avem în vedere, între altele, conștiința vechimii și continuității pe un anumit teritoriu, a dreptului istoric inalienabil al comunității naționale asupra teritoriului respectiv, a legitimității exercitării de către națiune a prerogativelor în acest cadru teritorial, a marilor sensuri umane, psihosociale, istorice, patriotice ale spațiului în care membrii națiunii, într-un proces de continuitate, își desfășoară acestea. Comunitatea de teritoriu înseamnă conștiința înrădăcinării în teritoriul național, umanizat specific prin muncă, lupta și jertfa înaintașilor.

Afirmarea comunităților umane într-un anumit teritoriu a condus la dezvoltarea limbii naționale, care îndeplinește nu numai funcția de comunicare socială ci reprezintă totodată, o componentă a spiritualității naționale, ceea ce îi conferă calitatea de caracteristică a națiunii. „Limba este mijlocul prin care se creează o comunitate sufletească, spirituală, o conștiință comună”¹. Sunt destule cazuri când în cadrul aceleiași națiuni se vorbesc mai multe limbi (națiunile bi- și poli-lingve), după cum o anumită limbă poate fi comună mai multor națiuni. Așadar, un factor esențial al unității naționale îl constituie comunitatea de limbă, pentru că limba este cea care păstrează și transmite patrimoniul cultural al națiunii. Totuși factorul acesta nu este decisiv (Anglia și S.U.A. formează două națiuni deși vorbesc aceeași limbă; Elveția, care ține atât de mult la unitatea ei națională, vorbește patru limbi). Prin urmare, orice comunitate umană este de neconceput fără o limbă proprie în care se exprimă sufletul ei tainic și prin care își construiește întregul predestinat istoric de cultură și civilizație. Limba reprezintă un fel de coloană vertebrală a conștiinței naționale.

În Antichitate, temelia unității popoarelor era adesea religia, deoarece fiecare cetate își avea zeii săi, oamenii luptau pentru zeii lor așa cum luptau pentru căminele lor (*pro*

¹ Andrei, P., *Sociologia generală*, București, Editura Academiei, 1970, p. 397.

aris etfocis). Lucrul acesta încetează însă de a mai fi valabil o dată cu instalarea creștinismului, religie cu vocație universalistă, care transcende națiunile și nu mai este deloc valabil în epoca noastră, cel puțin în statele laice, unde fiecare cetățean are dreptul de a-și practica religia pe care și-a ales-o.

Fiecare popor are anumite particularități care exprimă factura sa psihică (psihosocială sau etno-psihosocială), însă aceste particularități nu sunt biologice, rasiale ci etnico-sociale, avându-și deci rădăcinile în istorie, în evenimentele, structurile și procesele sociale fundamentale care configurează istoria națiunii. Cunoașterea acestor particularități constituie un obiectiv important al conștiinței naționale, ca și al creației culturale. Iar această cunoaștere urmărește atât circumscrierea adecvată a identității naționale, cât și dezvoltarea virtuților morale, decantate și cristalizate într-un îndelungat proces istoric.

Națiunea, având la bază comunitatea de viață economică, de teritoriu și de limbă, își găsește expresia sa spirituală în cultura și conștiința națională, care împreună cu factura psihică constituie fizionomia spirituală a națiunii¹. Conștiința națională cuprinde conștiința membrilor națiunii cu privire la originea lor comună (etnicitatea), la istoria lor, conștiința comunității lor de limbă și teritoriu, sentimentul de dragoste și prețuire a valorilor materiale și spirituale naționale, conștiința comunității statale, sentimentul mândriei și demnității naționale, atașamentul față de trecutul și prezentul națiunii, conștiința rolului și locului acesteia în cadrul comunității internaționale.

Conștiința națională nu ține exclusiv de psihicul social, ea nu poate fi redusă doar la universul stărilor afective și voliționale ale oamenilor, numai la sentimente și trăiri. Fără îndoială că, în cuprinsul ei acestea au, mai ales, în perioada formării și consolidării națiunii, o pondere importantă și conferă totodată ideii naționale o deosebită forță. Dar conștiința națională devine, tot mai mult, pe măsura dezvoltării națiunii, o conștiință de tip ideologic, cu caracter politic, filosofic, etic și estetic. În cadrul conștiinței naționale, un loc deosebit de important îl ocupă ideea statului național, a independenței de stat, a luptei pentru dobândirea și menținerea acestei independențe. Elementele componente ale conștiinței naționale se află într-o strânsă interdependență, formează o unitate organică, influențându-se reciproc, constituind prin totalitatea lor o forță dinamizatoare a comunității respective. În sistemul caracteristicilor națiunii, conștiința națională ocupă un loc aparte întrucât se referă, dintr-o anume perspectivă, la toate aceste caracteristici - trecând însă și dincolo de ele - și, implicit, la națiune ca fenomen etnico-social bogat în determinări și semnificații, considerat în integralitatea sa. Este, pe scurt, conștiința de sine a națiunii, în această calitate ea reprezintă, în primul rând, autocunoaștere, ceea ce presupune studierea trecutului istoric pentru conturarea cât mai exactă a identității naționale. Dar autocunoașterea se transfigurează într-un sistem de valori, norme, principii și idealuri care călăuzesc activitatea comunității naționale. De aceea, conștiința națională presupune unitatea organică a gnoseologicului, axiologicului și praxiologicului, care-i conferă specificitate și relief.

¹ Rebedeu, I., *Cu privire la fizionomia spirituală a națiunii*, în: Națiunea și contemporaneitatea, București, Editura Politică, 1971, p. 273-320.

Includerea statului național în cuprinsul notelor distinctive ale națiunii evidențiază o realitate istorică obiectivă, cu caracter de legitate, și anume faptul că orice națiune, mai devreme sau mai târziu, dar în mod inevitabil, se constituie în stat național. Din acest punct de vedere, lupta pentru cucerirea independenței naționale, formarea statelor naționale independente, după cel de-al Doilea război mondial, în multe zone ale Asiei și Africii, în spațiul post-sovietic și post-socialist, politica acestor state de apărare, întărire și dezvoltare a independenței și suveranității naționale constituie factori de seamă ai evoluției sociale contemporane, scoțând, totodată, cu pregnanță în evidență valențele progresiste ale națiunii ca fenomen social-istoric.

Națiunea ființează și se manifestă prin totalitatea notelor sale definitorii și, de aici, marea importanță, în existența și afirmarea practică a națiunii, a prezenței tuturor acestor note. În același timp, într-o viziune sistemică, națiunea nu este și nu poate fi, pur și simplu, suma trăsăturilor sale (oricât s-ar lărgi setul de trăsături), ci unitatea dialectică indisolubilă a acestora; mai mult, trăsăturile națiunii sunt trăsături de sistem, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că ele, având un caracter integrativ, nu pot fi deduse direct din proprietățile elementelor componente ale națiunii, pe de altă parte, fără a subestima deloc însemnătatea teoretică și practică a fundamentării și evidențierii notelor sale caracteristice, națiunea, ca entitate etnico-socială vie, acțională, reprezintă incomparabil mai mult decât aceste trăsături întrucât sinteza lor relevă specificitatea, cu elemente inexplicabile, a națiunii.

Nici unul din factorii enumerați nu este suficient pentru a crea o națiune. Națiunea se bazează, înainte de toate pe voința membrilor săi, pe conștiința lor și pe dorința lor de a forma o națiune. Este ceea ce spune E. Renan într-o pagină celebră: „O națiune este un suflet, un principiu spiritual. Sufletul acesta îl formează două lucruri care la drept vorbind se identifică (...). Unul e în trecut, celălalt în prezent. Unul este posesia în comun a unei moșteniri comune de amintiri, celălalt este consimțământul actual, dorința de a trăi împreună, voința de a pune în valoare moștenirea primitivă indiviză. A avea glorie comune în trecut, o voință comună în prezent, a fi izbândit fapte mari împreună, a mai voi izbândirea altora la fel, iată condițiile esențiale pentru a alcătui un popor”¹.

Să remarcăm, de altfel, că fundamental este consimțământul actual, proiectul prezent de a trăi laolaltă. Evocarea trecutului comun își dobândește semnificația tocmai pornind de la acest proiect. S-a putut spune chiar că popoarele încărcate de istorie „mai mult își inventează istoria decât o cunosc”. După războiul din 1871, istoricii francezi au avut tendința de a reliefa din trecutul național toate conflictele dintre francezi și germani. La fel ca amintirile indivizilor, istoria popoarelor așa cum iau acestea cunoștință de ea este reconstruită pornind de la valorile ei și de la proiectele prezentului.

O deosebită importanță, în acest context, o are și noțiunea de Patrie care este o valoare certă. Nu trebuie însă sacrificate acestei valori altele la fel de prețioase. În opinia filosofilor români Gh. Marinescu și Al. Tănase: „Patria este o matcă de existență a unei

¹ Apud: Verghes, A.; Huisman, D., *Curs de filosofie*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 288.

comunități umane în devenirea ei istorică: ea are o dimensiune geografică – orizontală (ca geografie fizică, dar mai ales economică, demografică, spirituală) și una istorico-verticală - ca proces de etnogeneză, de rostire etnică și națională, ca devenire culturală (în alți termeni, o dimensiune spațială, alta temporală); o dimensiune obiectivă, exterioară, cu trepte și structuri de existență - de la familie la sat și comună, de la un spațiu teritorial mai restrâns, la popor sau națiune, cu bogăția pluriformă și policromă a existenței sale - și o dimensiune subiectivă interioară - cu un fond de permanență, ca o totalitate de reacții sufletești specifice, individuale și colective prin care omul-român se raportează la natură și istorie, la cultură și civilizație din care rezultă toate aceste transformări civilizatoare ale mediului existențial...’’¹.

Totodată, să nu ne încredem în naționalism, care, în opinia scriitorului german Lion Feuchtwanger se bazează pe patru teorii principale: politico-regională, rasială, teorii despre experiența conceptului de comunitate și limbaj comun², care, în opina filosofilor francezi A. Verghes și D. Huisman, constituie o caricatură a adevăratului patriotism³. Să nu cerem în numele patriotismului ca Patria noastră să încalce drepturile celorlalte națiuni. Există valori precum dreptatea sau adevărul, care sunt valori universale ce transcend toate patriile. Nu trebuie uitat niciodată că națiunea nu este un absolut. A face din această societate închisă un absolut ar însemna să legitimizezi orice război. Fără îndoială că națiunile nu s-au afirmat decât opunându-se unele altora, că au dobândit conștiința de ele însele în conflictele lor cu alte grupuri. Cum spunea H. Bergson: „Coeziunea socială se datorează în mare parte necesității unei societăți de a se apăra împotriva altora (...). Pe oamenii cu care trăim laolaltă îi iubim la început contra tuturor celorlalți oameni’’⁴. Reich-ul german a dobândit conștiința unității sale luptând împotriva armatelor napoleoniene. Sentimentul unității italiene s-a cristalizat în conflictele cu Austria și cu suveranitatea temporală a papei. S.U.A. a dobândit conștiința de sine și s-a încheat ca națiune în Războiul de Independență dus împotriva Angliei. România a obținut conștiința de sine în lupta sa împotriva Imperiului Otoman și Imperiului Rus și s-a încheat ca națiune în urma Marii Uniri, proclamată la 1 decembrie 1918 la Alba Iulia, proces în care Basarabia, Bucovina și Transilvania s-au unit cu Patria mamă și au format un singur stat național.

Adevăratul patriotism a ajuns însă să lichideze aceste complexe originare și să se conceapă în cadrul unui internaționalism fecund. În prezent, mai ales, în Europa, cooperarea dintre patriile multiple este cea care pune în valoare ceea ce fiecare din ele are ceva prețios și de neînlocuit.

¹ Marinescu, C.; Tănase, Al., *Conștiința națională și valorile Patriei*, Iași, Editura Junimea, 1982, p. 15.

² A se vedea: Фейхтвангер, Л., *Национализм и еврейство*, в Задачи еврейства. Париж, 1933.

³ Verghes, A.; Huisman, D., *op. cit.*, p. 288.

⁴ Apud: Verghes, A.; Huisman, D., *op. cit.*, p. 289.

2. Clasele și straturile sociale ca elemente ale structurii sociale a societății

În India, fiul de brahman este brahman, fiul unui paria este paria. Distincția dintre nobili și prostime era o distincție de castă. Castele sunt închise (cu mici excepții, un om de rând putând fi înnobilit). Clasele, dimpotrivă, sunt teoretic deschise, întrucât este de ajuns ca un salariat să câștige destui bani pentru ca să devină patron. Oricum, fiul unui salariat, dacă poate dobândi o instruire suficientă, are șansa de a ajunge la venituri mai bune și deci să pătrundă într-o altă clasă. Cel mai adesea însă această posibilitate rămâne pur abstractă și teoretică. Unii definesc clasele pornind nu de la bani și de la funcția economică, ci de la cultura și educația primite de individ.

Conceptul de clasă socială a fost folosit pentru a repartiza indivizii sau familiile lor în anumite categorii sociale. În conformitate cu această practică, clasa socială este definită ca fiind diviziunea relativ permanentă și omogenă a membrilor unei societăți într-o ierarhie de statute distincte, în care indivizii ori familiile împărtășesc valori similare, stiluri de viață, interese și un comportament asemănător. Are loc deci un fel de stratificare socială, un proces de asociere diferențiată.

Pentru a denumi modul în care, într-o societate, „diversele grupuri sociale se amestecă între ele”, economistul și sociologul italian V. Pareto a inventat termenul de „clasă socială”, într-o societate, indivizii circulă de la un grup la altul și, în această deplasare, poartă cu ei anumite tendințe latente, anumite caracteristici, atitudini, sentimente, calități sau defecte etc. denumite „reziduuri”. Legea cea mai generală care guvernează această clasă socială, crede Pareto, este aceea care întreține în societate tendința de grupare a celor cu indici înalți de excelență într-o clasă superioară, numită elită, și a celor cu indici inferiori de excelență într-o „parte” inferioară numită „masă”. Ori de câte ori în „masă” celor de jos se ivesc indivizi cu indici superiori, ei vor fi absorbiți de elită. Trecerea indivizilor superior înzestrați din „masă” în „elită” este denumită de către Pareto clasa elitelor. Când această clasă este blocată se produc revoluțiile.

Variabilele luate în considerare pentru determinarea clasei sociale sunt grupate în trei categorii: economice (ocupație, venit, avere); variabile de interacțiune (asocieri, prestigiul personal); politice (puterea, mobilitatea conștiința de clasă).

Clasele sociale sunt, de obicei, aranjate într-o ierarhie începând cu statutul cel mai scăzut până la cel mai mare. Acest aspect ierarhic al claselor sociale este important pentru marketing. Cumpărătorii pot cumpăra anumite produse deoarece acestea sunt susținute de membrii propriei ei clase sau de membrii claselor superioare și consumatorii pot evita anumite produse deoarece ei le percep ca fiind produsele claselor mai joase. În general, prin consumul anumitor produse sau servicii indivizii își demonstrează apartenența sau aspirația către o anumită clasă socială.

Comportamentul claselor sociale este dinamică deoarece el reflectă schimbările de mediu. Clasele sociale nu sunt statice, ele se schimbă în timp, deși, de obicei, nu mult și nu rapid.

Clasele sociale se fundează în fenomenul stratificării și al inegalității. Deși stratificarea este un fenomen universal prezent de la societățile primitive până la cele dezvoltate, ea a fost abordată științific începând cu sec. al XVIII-lea. Discutarea surselor acesteia a dus și la abordarea claselor sociale.

Principalele probleme care ar trebui abordate pentru analiza claselor sociale sunt: definiția propriu-zisă, condițiile necesare pentru existența claselor sociale, clasele sociale și diferitele etape ale istoriei, dispunerea claselor, conștiința de clasă, interesele de clasă, relațiile dintre clasele sociale.

Conceptul „clasa” a fost subiectul multor definiții rivale, tipic centrate pe factori variați, de tipul venitului, deținerea unei case, ereditate și comportament. Referitor la esența claselor sociale, se impune precizarea că nu există o definiție universal acceptată a acestora. Totuși în filosofia socială există două mari direcții de definire a claselor sociale: marxistă și weberiană.

Deși conceptul de clasă socială are un rol fundamental în concepția lui Marx, în lucrările lui nu este prezentă o tratare sistematică a acestui concept, ceea ce generează o anumită dificultate a prezentării coerente a acestuia. Din perspectiva problematicei claselor sociale, principalele repere ale concepției lui Marx sunt: clasele și diferitele faze ale istoriei; dispunerea ierarhică a claselor; definirea claselor sociale în societatea industrială modernă; condiții necesare pentru existența unei clase; relațiile dintre clase și evoluția acestora în contextul dezvoltării capitalismului.

În vol. II al *Capitalului*, K. Marx susținea că clasele sociale sunt definite de poziția lor în cadrul sistemului economic, respectiv din perspectiva proprietății: „Cei ce posedă doar propria forță de muncă, proprietarii de capital și proprietarii de pământuri, ale căror surse de venit sunt, respectiv, salariul, profitul și renta funciară, deci muncitorii, capitaliștii și proprietarii de pământ formează cele trei mari clase ale societății moderne bazate pe modul de producție capitalist”. Acest text a fost interpretat uneori în sensul că cele trei clase sunt definite prin sursa veniturilor, dar, de cele mai multe ori, interpretarea dată a fost aceea că cele trei surse de venituri sunt definite în relațiile dintre producători și mijloacele de producție. Marx a afirmat și faptul că societatea burgheză a simplificat antagonismele de clasă, tinzând să se scindeze în două clase opuse, respectiv burghezia și proletariatul.

Prin urmare, concepția lui Marx despre clasele sociale este derivată din analiza relațiilor de producție. O clasă socială se constituie ca un grup de indivizi aflați într-o poziție similară față de mijloacele de producție și care îndeplinesc același rol în procesul de producere/însușire a surplusului economic. Teoria marxistă a claselor sociale este integrată analizei sistemului capitalist și a producției de mărfuri. Acest sistem instituie o diviziune fundamentală între burghezie (sau clasa capitaliștilor), care deține proprietatea asupra mijloacelor de producție, și proletariat (sau clasa muncitoare), care nu dispune decât de forța sa de muncă și care este nevoit să și-o vândă pentru a-și procura mijloacele necesare traiului. Munca productivă este singura creatoare de valoare, iar însușirea

plusvalorii de către capitaliști constituie esența exploatării, ceea ce face ca aceste clase sociale să aibă interese obiective opuse și ireconciliabile. Dar poziția similară față de mijloacele de producție nu conferă, în mod automat, unui grup de indivizi statutul de clasă socială. Ei trebuie să conștientizeze faptul că au interese obiective comune, specifice, cu alte cuvinte să dobândească conștiință de clasă, și să se organizeze politic în vederea promovării acestor interese în cadrul luptei de clasă. În cazul proletariatului, transformarea sa din „clasă socială în sine” într-o „clasă socială pentru sine” era favorizată de socializarea producției, respectiv de concentrarea muncitorilor ca premiză a desfășurării marii producții de fabrică și de expansiunea orașelor industriale.

La K. Marx, pentru ca o clasă să existe este necesară o identitate a modurilor de viață, relații cvasipermanente între indivizi, conștiința identității lor și conștiința antagonismului. Spre exemplu, referindu-se la micii agricultori și la rolul lor în evenimentele din Franța de la mijlocul sec. al XIX-lea, el scria: „Micii agricultori constituie o masă largă ai cărei membri trăiesc în condiții asemănătoare, fără însă a intra în relații complexe unii cu alții... În măsura în care milioane de familii trăiesc în condiții de existență care le separă modurile de viață, interesele și cultura de cele ale celorlalte clase și le așează într-o poziție ostilă față de acestea din urmă, ele formează o clasă”. Este afirmată aici, ca și în alte analize, ideea unor relații conflictuale între clase și a luptei de clasă, specifice de altfel concepției marxiste asupra claselor. *Manifestul Partidului Comunist* începe cu cuvintele: „Istoria tuturor societăților de până azi este istoria luptelor de clasă”.

În analizele unor situații istorice concrete, Marx în lucrarea *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, a identificat structuri de clasă complexe ale societății burgheze și a făcut afirmații referitoare la rolul diferitelor segmente de clasă. Analizând Franța de la mijlocul sec. al XIX-lea, Marx afirma că „tăria acestei ordini burgheze rezidă însă din clasa de mijloc”, ale cărei afaceri sunt industria și comerțul.

Sub impactul desfășurării reale a istoriei, care a infirmat previziunile lui Marx cu privire la evoluția capitalismului, post-marxiștii au nuanțat teoria marxistă, în timp ce marxismul a fost acuzat de determinism economic excesiv și obiective militante. Pentru post-marxiști, proprietatea nu mai este unicul criteriu de stratificare socială. Fără a renunța la ideea dispariției capitalismului, unii post-marxiști au făcut distincția între clasele specifice capitalismului și care vor dispărea odată cu acesta și clasele care vor supraviețui în socialism, respectiv noile clase de mijloc care au apărut în capitalism. Conflictul dintre clase este abordat în manieră diferită de K. Marx: este acceptată situarea conflictului în centrul societății dar și faptul că evoluțiile sec. al XX-lea au infirmat originea conflictului de clasă în raporturile de producție, sursa structurală a conflictului fiind distribuirea inegală a autorității (în sens weberian). În alte abordări, conflictul nu mai apare automat pe o anumită treaptă de dezvoltare a societății, ci declanșarea lui este dependentă de strategia actorilor sociali.

Complexitatea post-marxismului, inclusiv din perspectiva analizei capitalismului și a structurii de clasă, este evidențiată prin diversitatea punctelor de vedere ale post-

marxiștilor de diferite orientări, de la ortodocși și extrema stângă radicală până la tentative de reconstrucție din temelii a marxismului. Din cea din urmă categorie face parte și filosoful german Jü. Habermas. El consideră că marxismul continuă să aibă o anumită valoare în sensul că ajută la înțelegerea funcționării capitalismului, dar îl respinge pe trei direcții: 1) tendința evoluționistă; 2) economicismul; 3) tendința ce a percepe socialul exclusiv prin prisma dominării. Pentru Habermas, „societatea burgheză” „înseamnă depolitizarea relației de clasă”. În „capitalismul organizat” sau „bazat pe intervenția statului”- care urmează capitalismului liberal - relațiile de producție se repolitizează dar nu se restabilește forma politică a relației de clasă. Anonimizarea politică a relației de clasă este depășită de anonimizarea socială. Structurile capitalismului târziu pot fi înțelese ca reacție împotriva crizei endemice. Pentru respingerea crizei societățile capitaliste târzii, dirijează toate forțele social-integratoare spre locul conflictului, pentru a-l menține în latență și concomitent pentru a satisface revendicările politice ale partidelor muncitorești reformiste. Jü. Habermas consideră că țările capitaliste cele mai evolute au reușit în deceniile ce au urmat celui de-al doilea război mondial să mențină în stare latentă conflictul de clasă alături de controlarea diferitelor aspecte ale crizei economice, dispersându-le asupra „cvasigrupurilor” (consumatori, elevi, bolnavi, vârstnici etc.) sau asupra „grupurilor naturale cu grad redus de organizare”. „Prin aceasta, identitatea socială a claselor a fost dizolvată iar conștiința de clasă fragmentată. Compromisul de clasă închis în structura capitalismului târziu îi face (aproape) pe toți participanții și participanți și afectați în una și aceeași perioadă”.

A doua mare direcție de definire a claselor sociale este cea weberiană. Ca și Marx, Weber consideră proprietatea ca o categorie fundamentală a poziției de clasă dar, spre deosebire de Marx, apreciază că analiza aprofundată a claselor nu trebuie să se oprească la proprietate. În concepția lui M. Weber structurarea claselor sociale este determinată nu atât de relațiile de producție, cum susținuse Marx într-un mod mult prea simplist, cât mai ales de piață, distribuție și consum. În plus, el nu considera că clasa socială este neapărat o formă de comunitate, adică un grup social al cărui membri dezvoltă sentimente de apartenență, solidaritate etc., deși ea poate reprezenta o bază pentru acțiune socială. În afară de aceasta, terminologia weberiană este mai complexă și mai nuanțată. Pe lângă conceptul de clasă socială, sociologul german folosește și termenul intermediar de „clasă”. Aceasta este constituită dintr-un grup de indivizi care se găsesc în aceeași „situație de clasă”. La Weber situația de clasă este definită prin: a) faptul că un grup de persoane împărtășesc în comun o componentă specifică a șanselor lor de viață; b) această componentă se referă exclusiv la interese economice privind posesia de bunuri și sursele de venit; și c) ea se realizează numai în condițiile existenței unei piețe a muncii și a mărfurilor.

Modelul explicativ al lui M. Weber poate fi înțeles prin cunoașterea accepțiunii pe care el o dă mai multor concepte: structură socială, situație de clasă, clasă socială, clasă economică, situație de stare (strat, status), stare, societate de clase, societate de stare (strat, status). Structurile sociale sunt sisteme de relații sociale. Prima structură socială

este structura de clasă. Situația de clasă este determinată economic și se definește prin poziția indivizilor față de proprietatea materială și față de condițiile de existență ale vieții lor materiale. Clasele economice sunt reuniuni de indivizi în raport cu șansele lor de a dispune de bunuri materiale și servicii. Proprietatea este criteriul fundamental de definire a claselor economice care nu trebuie reduse la mărimea acestora sau la modurile în care se obțin veniturile. Proprietatea este o relație socială și, deci, un grup poate fi definit ca o clasă numai prin raportare la celelalte grupuri sociale. Pentru definirea claselor sociale, criteriul economic este completat de mișcarea liberă a persoanelor, care pot aparține din punct de vedere economic unor clase diferite, precum și de continuitatea istorică - „succesiunea generațiilor”. Clasa socială este un produs al interacțiunii claselor economice, deoarece o clasă economică poate deveni o clasă socială dacă permite mobilitatea membrilor ei (între clase economice și între generații). Pentru ca o clasă economică să devină clasă socială, trebuie ca indivizii să reacționeze într-o manieră rațională, cu un scop, să conștientizeze contrastele dintre șansele de viață ca rezultat al unui mod de distribuție a proprietății sau ca rezultat al structurării ordinii economice. Pentru trecerea unei clase economice în clasă socială, mai sunt necesare condiții culturale și ideologice. Ordinea de status se referă la prestigiu și presupune o viață comunitară continuă și un minimum de consens cu privire la anumite norme și valori. Ierarhia statusurilor se întemeiază pe judecăți de valoare făcute de membrii comunității.

Dacă M. Weber, delimita structura de clasă de structura de status, alți autori le-au integrat. În acest sens, clasa socială constituie un strat de oameni cu o poziție similară într-un continuum de status social. Dar clasele sociale nu sunt simple grupări de status, apartenența la o clasă fiind determinată de naștere, bani, ocupație și educație. Conștiința de clasă este un determinant al clasei, dar cu o importanță mai mică decât ceilalți determinanți. Clasa este în mod esențial un mod de viață.

La alți autori, clasa este abordată din perspectiva explicită a stratificării, componentele stratificării fiind considerate a fi clasa, status-ul și grupul: grupul trimite la putere, status-ul la prestigiu iar clasa la economic. Semnificația clasei sociale se regăsește în șanse de viață, stil de viață și pattern-uri instituționale.

Stratificarea socială înseamnă dispunerea ierarhică a unui set de grupuri, categorii, straturi sociale pe o scală constituită pe baza unuia sau mai multor criterii. În literatura sociologică, noțiunea de stratificare socială se folosește în mai multe sensuri, dintre care cel mai larg este acela care implică orice formă de diferențiere socială capabilă să decupeze în societate grupări aflate într-o relație de ordine totală sau parțială. Alteori, termenul de stratificare socială se aplică numai în cazul utilizării unor criterii specifice de clasificare, ca, spre exemplu, cele legate de putere, venituri, ocupații, prestigiu social, nivel de instrucție etc.

Luată în sensul său general, noțiunea de stratificare socială se identifică cu sau o include pe cea de structură socială. În acest din urmă caz, teoria stratificării sociale fie că abordează în chip distinct problematica structurii de clasă a societății, fie că încearcă

eliminarea *de facto* a acesteia din câmpul cercetării filosofice, identificând clasa cu stratul social, atunci când termenul de clasă mai este folosit. În mod clar această ultimă tendință se întâlnește în cadrul curentului funcționalist, unde s-au elaborat și cele mai explicite teorii referitoare la stratificarea socială.

Numitorul comun al tuturor concepțiilor funcționaliste îl reprezintă principiul conform căruia stratificarea, existentă în orice tip de societate, își are temeiul în faptul că ea răspunde unei necesități sociale. Inițiatorii teoriei funcționaliste a stratificării sociale sunt considerați K. Davis și W.E. Moore care, într-un binecunoscut articol, publicat în 1945, au încercat să elaboreze o schiță teoretico-explicativă a fenomenului de stratificare socială. Ideea lor inițială este aceea că orice societate trebuie să realizeze, într-un fel sau altul, distribuirea indivizilor în diversele poziții sociale și să-i determine să îndeplinească sarcinile aferente acestor poziții. Dar, datorită faptului că pozițiile sociale nu comportă îndatoriri egale și pretind competențe diferite unele situații fiind mai plăcute decât altele, unele sarcini mai ușor de îndeplinit etc., este nevoie, pentru a fi ocupate toate pozițiile, ca societatea să distribuie recompense diferite, care se găsesc la originea inegalităților sociale și a stratificării sociale. După ei, recompensele se pot grupa în trei categorii: a) cele care furnizează mijloace de subzistență; b) cele care oferă mijloace pentru distracție, petrecerea timpului liber etc.; c) cele care afectează relațiile individului cu ceilalți.

Mărimea recompensei este dependentă de cei doi factori fundamentali: importanța socială a activităților și dificultățile în recrutarea celor competenți în a le realiza. Chiar judecând-o numai în cadrul paradigmei funcționaliste, teoria lui Davis și Moore are o serie de slăbiciuni, care au fost repede detectate și s-a încercat consolidarea ei. Mai bine elaborată apare teoria lui T. Parsons, care, pornind de la aceeași idee a necesității sociale la care răspunde stratificarea, consideră că sistemul de ierarhii este bazat pe valorile supreme ale fiecărei societăți. După Parsons, societatea își întemeiază judecățile de valoare relative la stratificarea socială pe trei categorii de elemente: a) calitățile pe care individul le posedă prin naștere; b) realizările sau performanțele sale și c) ceea ce el dobândește în viață (bogăție, competență etc.).

Pentru clasarea indivizilor, în funcție de aceste elemente, Parsons distinge patru categorii de valori: universalismul (capacitatea de adaptare, raționalitatea, eficiența etc., deci ceea ce-i permite societății să se adapteze la condițiile de existență), scopurile colective, integrarea (solidaritatea socială) și menținerea modelului cultural, în fiecare societate toate aceste patru tipuri au importanța lor, dar accentul se deplasează de la unul la altul. Spre exemplu, în societățile vechi prelua menținerea modelului, pe când în cele industriale - universalismul (În S.U.A. se bucură de un prestigiu mai ridicat cei care produc noutăți cognitive sau tehnice).

Teoriile funcționaliste asupra stratificării sociale suferă de o serie de vicii de formă și de fond. Mai întâi, ele au pretenția de a fi teorii ale structurii sociale și, prin urmare, încearcă să elimine noțiunea de clasă sau s-o „dizolve” în cea de strat. Or, ierarhizarea stratiformă folosită de ei implică o configurație ierarhică graduală, deci cu treceri de la un

strat la altul, prin demarcații pe o scală continuă. Acest lucru maschează opoziția de interese între clase și posibilitățile de conflict generate de ea. Mai mult ca atât, o astfel de continuitate implică și impune recunoașterea unui mare grad de convenționalitate în decuparea straturilor sau a „claselor”, ceea ce duce, în fond, la negarea existenței obiective a acestora.

Consecința imediată a acestei poziții este accentul pus pe caracterul funcțional al fenomenelor sociale, doctrina fiind incapabilă să explice schimbarea socială, al cărei resort final se află tocmai în diferențierea socială. În sfârșit, deși lista obiecțiilor ar putea continua, atunci când este vorba de a specifica exact criteriile de stratificare, teoriile funcționaliste le reduc la unul singur: prestigiul social, evaluat fie prin autoapreciere, fie prin aprecierea celorlalți; deci stratificarea socială se identifică, practic, cu imaginea pe care oamenii și-o fac despre ea. Desigur, gama teoriilor asupra stratificării sociale nu se reduce doar la cele de natură funcționalistă, paleta de poziții fiind mult mai largă. Dintre personalitățile mai cunoscute, cu contribuții în domeniul teoretic sau metodologic, amintim pe americanii L. Warner, M. Tumin, P. Blau, O.D. Duncan, W. Mills, B. Barber, pe germanul R. Dahrendorf, pe francezii R. Aron, P. Bourdieu, C. Baudelot, R. Establet etc.

Există concepții care utilizează un criteriu de stratificare propriu-zis, care urmăresc mișcarea între straturi strict ierarhizate. Este ceea ce s-ar putea numi tradiția americană, dată fiind predominanța acestei modalități de a concepe mobilitatea socială în cadrul cercetărilor din S.U.A. O asemenea ierarhizare este rezultatul folosirii, în calitate de criteriu, a statutului (statusului) social, constituit fie exclusiv pe baza prestigiului, fie pe baza unui complex de variabile, care mai poate implica și alte elemente.

Alte concepții utilizează drept criteriu de clasificare exclusiv ocupația indivizilor, ceea ce conduce la constituirea unui spațiu social format dintr-un număr oarecare de categorii socio-profesionale. Aceasta s-ar putea numi tradiția nemarxistă vest-europeană. În adevăr, nu este greu de observat că filosofii și sociologii din țările Europei de Vest uzează mai rar noțiunea de status, iar atunci când o fac au tendința de a reduce această noțiune la cea de ocupație, considerând că între ele există o corelație suficient de strânsă pentru a putea identifica, într-o primă aproximație, mobilitatea profesională cu mobilitatea socială. Chiar dacă există o asemenea corelație, diferența față de poziția precedentă este cât se poate de importantă, cel puțin din două puncte de vedere. *Mai întâi*, pozițiile în spațiul social astfel construit pot fi delimitate pe baza unor criterii obiective iar clasificările pot fi, și sunt, utilizate și în alte tipuri de investigații inclusiv în cele care furnizează date pentru contabilitatea socială. *În al doilea rând*, o astfel de clasificare nu realizează, decât prin eventuale artificii exterioare, o structură ierarhică. Într-adevăr, criteriul ocupațional nu presupune în sine ideea ierarhizării, aceasta apărând numai din asocierea scalei de ocupații cu cea de venit, putere, instrucție etc. Din punct de vedere al analizei formale a mobilității sociale, sistemul de poziții neierarhizate reprezintă un handicap serios în tratarea datelor, fapt pentru care filosofii și sociologii europeni se străduiesc uneori să ierarhizeze ocupațiile, prin asocierile menționate.

Mai există concepții care utilizează drept criteriu clasele sociale și păturile sau categoriile care ființează în orice societate alături de clase. Este, evident, cazul cercetătorilor marxiști sau apropiați de tradiția marxistă. Această poziție are dezavantajul că nu realizează decupaje fine și, prin urmare, chiar dacă evidențiază unele tendințe majore în mobilitatea socială, nu își poate da seamă de o serie de aspecte particulare, la rândul lor, de mare importanță în societățile actuale.

Problema mobilității sociale în toată amploarea și importanța sa a fost relevată mai întâi de către P. Sorokin, în lucrarea sa clasică *Social Mobility*, apărută în 1927, însă cercetări empirice ample și sistematice asupra acestui fenomen s-au efectuat abia în perioada postbelică. Cea mai bogată producție de lucrări filosofice și sociologice, pe tema mobilității sociale a constituit unul dintre centrele majore de preocupări din câmpul filosofiei sociale și a sociologiei. Începând cu mijlocul deceniului al optulea, a sec. al XX-lea, interesul a mai scăzut și frecvența studiilor de mobilitate socială s-a mai redus și ea. În perioada amintită, contribuții importante la cercetarea mobilității sociale și-au adus: americanii P. Baiu, O.D. Duncan, R. Bendix, S.M. Lipset, N. Rogoff, C. Jencks, englezul D. Glass, francezii D. Bertaux, R. Boudon, elvețianul R. Girod, germanii K.U. Mayer și W. Muler, suedezi G. Carlson și C.A. Anderson, danezul K. Svalastoga, italianul V. Capecchi și mulți alții.

Chiar dacă, pe plan mondial, interesul pentru problemele de mobilității sociale pare astăzi mai redus decât în urmă cu 2-3 decenii, fenomenul constituie încă, și va mai constitui, o zonă problematică de primă importanță pentru filosofia socială, pentru că pentru că realmente aspectele legate de acest fenomen sunt de mare interes și importanță pentru societățile post-moderne.

După cum se știe, în societățile tradiționale (precapitaliste), poziția socială a unui individ era, în imensa majoritate a cazurilor, prescrisă prin nașterea sa într-o familie de nobil, sclav sau iobag etc., mișcările sociale de la o generație la alta sau în cursul aceleiași generații fiind puține și de mică amploare. Această situație s-a menținut secole și milenii, fiind reflectată și sancționată prin legile și cutumele care consfințeau separarea societății în clase, stări sau caste. Victoria revoluțiilor burgheze a dus, peste tot, la înlăturarea acestor bariere juridice, iar dezvoltarea forțelor de producție și schimbările în structura socială generate de aceasta au deschis posibilitatea realizării unor ample modificări de poziție socială, fie în cursul vieții active a indivizilor, fie în raport cu familia de origine. Reprezentanții unor curente ideologice, mai ales din S.U.A., n-au întârziat să facă apologia multiplelor posibilități ce se deschid indivizilor de a avansa pe scara socială. Pe de altă parte însă, era vizibil pentru oricine că șansele de a ajunge în vârful unei ierarhii sociale se mențineau extrem de inegale pentru indivizii proveniți din straturi sociale diferite.

Este, probabil, prea simplistă afirmația că atenția acordată de către filosofia socială mobilității sociale a fost rezultatul direct al acestor confruntări ideologice, însă este limpede faptul că nu se poate face abstracție de contextul cultural general în care s-au dezvoltat studiile mobilității sociale. Oricum, una dintre primele sarcini ale acestora a

constat în evaluarea nivelului, intensității mobilității sociale deci în determinarea gradului de „permeabilitate” a structurilor diverselor societăți și în testarea ipotezei, larg acceptate, că aceasta se află în continuă creștere. Astfel, s-au încercat, *mai întâi*, comparații internaționale, considerându-se că în țările mai avansate economic și în cele în care barierele feudale au căzut mai devreme, sau n-au existat deloc, nivelul mobilității sociale ar trebui să fie mai ridicat. Apoi, a devenit posibil să se facă studii comparative, în timp, referitor la o aceeași țară și deci să se verifice direct ipoteza creșterii mobilității sociale. Nici unele, nici altele n-au putut oferi argumente decisive pentru confirmarea respectivei ipoteze, ceea ce, de fapt, demonstrează persistența unor inegalități de șanse sociale însemnate în țările capitaliste dezvoltate.

Un alt tip de studii îl constituie cele care s-au preocupat de structura fenomenului de mobilitate socială. S-a încercat evidențierea intensității schimburilor între diversele categorii sociale, direcțiile de mobilitate pentru indivizii plecați dintr-o categorie sau, invers, aria de recrutare a celor intrați într-o categorie. Acest din urmă gen de cercetări a vizat, în special, straturile din vârful piramidei sociale, recrutarea „elitelor”, el având, de fapt, o tradiție mai veche decât cea a mobilității sociale. *O a treia clasă de studii* o reprezintă cea în care mobilitatea socială apare ca factor dependent de alte fenomene, încercându-se astfel evaluarea influenței unor factori asupra mobilității sociale. În acest sens, o atenție privilegiată a fost acordată aprecierii rolului școlii în mobilitatea socială.

În fine, cu o pondere totuși ceva mai mică decât celelalte, vizează efectele mobilității sociale asupra altor factori, fenomene și procese sociale. Indiferent de chestiunile concrete abordate, cei care s-au ocupat de mobilitatea socială au plecat, cu mici excepții de la un postulat valorizant că starea de „mai multă” mobilitate este preferabilă celei de „mai puțină” imobilitate, dat fiind că imobilitatea socială înseamnă inegalitate de șanse sociale adică o autoreproducere a structurilor, deci a inegalităților sociale. Or, dacă existența unor inegalități este mai ușor de „teoretizat”, prin invocarea unor factori naturali sau a unor necesități de funcționare a sistemului, existența inegalităților de șanse, adică autoreproducerea inegalităților sociale, are mult mai puțini adepți într-o justificare.

Teoretic, în orice societate există trei clase sociale: „clasa de jos”, „clasa de sus” și „clasa de mijloc”, ultima fiind considerată „motorul democrației”. Criteriile de departajare țin însă de siguranța locului de muncă, gradul de autonomie și mai ales de venit etc.

În ceea ce privește clasa medie, aceasta se împarte în trei categorii: clasa medie de jos, clasa medie superioară și segmentul principal, plasat între acestea două, unul dintre primele criterii în delimitarea acestor trei niveluri este mărimea venitului.

Mersul istoriei a demonstrat că dezvoltarea clasei de mijloc este benefică pentru consolidarea democrației și a economiei de piață. Această clasă are tendința de a avea încredere în instituții, de stat sau private, cum ar fi băncile, mai mult decât cei săraci sau cei bogați și este mai inclinată să le folosească decât să caute canale alternative. Atunci când inegalitatea veniturilor este foarte ridicată, prin contrast, este un obicei des întâlnit ca substratul mai bogat să distrugă tribunalele și instituțiile de guvernământ prin mită și

capturarea statului. Asemenea grupuri ar putea domina și politicul, prin finanțarea partidelor sau prin controlul presei. Pe măsură ce clasa de mijloc crește, politica devine mai centristă și consensuală, datorită competiției partidelor pentru atragerea de voturi. Creșterea clasei mijlocii afectează economia și stabilirea strategiilor economice în următoarele direcții importante:

1. Structura balanței de plăți pentru contul curent se schimbă pe măsura ce consumul de importuri al clasei de mijloc mărește deficitul. Acest fenomen nu constituie un motiv de îngrijorare dacă este însoțit de reforme economice care să contribuie la creșterea potențialului de exporturi.

2. Politica monetară devine mai eficientă, o mare parte a populației devenind sensibilă la schimbările ratei dobânzii datorită creditelor ipotecare și de altă natură (acest efect este, totuși, limitat acolo unde oamenii preferă creditele în moneda străină). Efectul asupra balanței fiscale este mixt. Impozitele ar putea să se mărească, făcând posibilă o creștere a bazei de impozitare, dar și cererea pentru servicii oferite de stat ar putea crește.

Prin stratificare se dezvoltă și se conservă identitatea social-colectivă în lumea caracterizată de inegalitate economică. Clasele sociale și stratificarea sunt concepte bazate pe distribuția diferențiată a reputației oamenilor. Se acceptă în general următoarele caracteristici:

- sunt agregate mari. O clasă socială se conturează în cadrul unei societăți numai dacă există un număr considerabil de familii care au caracteristici suficient de omogene încât să poată fi considerată ca făcând parte din același grup;

- sunt multidimensionale și sunt relativ omogene. Clasa socială este bazată pe mai multe dimensiuni: pentru ca un grup de oameni să constituie o clasă socială ei trebuie să fie omogeni nu numai în raport cu o singură variabilă, ci în funcție de o combinație de variabile. Variabilele includ: prestigiul, venitul, influențe și bune maniere, educația, ereditatea, ocupația.

Teoriile despre stratificare sunt destinate analizei ierarhiilor sociale ale indivizilor și grupurilor. Ele încearcă să explice nivelurile existente în diferite comunități și relațiile acestora cu stabilitatea sau schimbarea socială. Majoritatea teoriilor pornesc de la premisa că toate societățile cunosc sisteme variate de stratificare socială (nu există societăți fără ierarhii sociale). În general, se pleacă de la concepția lui M. Weber, care definea stratificarea ca „șansa” (probabilitatea) pe care o au indivizii, după situația lor socială, de a primi mai multe sau mai puține bunuri și recompense sociale sau de a participa în mai mare (mică) măsură la valorile esențiale ale unei societăți. Iată alte două definiții. P. Sorokin: „Stratificarea socială constă într-o distribuție inegală a drepturilor și privilegiilor, datoriilor și disponibilităților, a puterii sociale și a influenței între membrii unei societăți”. T. Parsons: „Stratificarea socială este clasificarea diferențială a elementelor ce compun un sistem social dat și calificarea lor ca superioare/inferioare față de altele în funcție de valorile importante pentru societate”.

Toate definițiile leagă stratificarea de rangurile ierarhice deținute de indivizi. Unele folosesc noțiunea de strat social, altele pe cea de clasă socială. De regulă, analizele despre stratificare conțin referințe la valori, în sensul că ierarhizarea oamenilor și gruparea lor după venit, avere, prestigiu, putere etc. se face în funcție de anumite valori. Diferite ierarhii cunoscute de societate (economică, de prestigiu, de putere) se intersectează întrucât se suprapun parțial, uneori între ele există chiar concordante consistente.

În 1946, Ch.W. Mills, traducând lucrarea fundamentală a lui M. Weber, *Economie și societate*, a înlocuit termenul de stare sau strat social cu cel de status¹. Noțiunea în cauză desemnează situațiile comune indivizilor care le conferă șanse aproximativ egale pentru acces la bogăție/sărăcie, prestigiu, putere etc. Stratul social este o noțiune mai cuprinzătoare decât cea de clasă socială. Prima noțiune este mai general acceptată de filosofi și sociologi și exprimă mai corect procesele și fenomenele de ierarhie socială și ordonare ierarhică a indivizilor și grupurilor sociale: noțiunea de clasă e acceptată de unii filosofi și sociologi, supraevaluată de alții, respinsă de alții. Adesea filosofii și sociologii consideră clasele drept cazuri particulare de stratificare.

Numeroși filosofi și sociologi preferă noțiunea de strat social, deoarece relevă în mod mai științific nu numai discontinuitățile, ci și continuitățile existente între nivelurile ierarhice ale unei societăți. În acest sens, noțiunea de clasă socială poate fi folosită pentru a distinge separațiile calitative dintre rangurile ierarhice.

Un strat social specific îl constituie *intelectualitatea*, care reprezintă o categorie social-istorică, cu pondere vădită în dezvoltarea societății și a umanității, ea constituie elita ideatică, spirituală a societății, care prin facultățile sale indică calea spirituală și social-economică a dezvoltării societății. În studiile consacrate investigării acestui fenomen social², există opinia, conform căreia, o trăsătură caracteristică a intelectualului este poziția sceptică față de autoritățile tradiționale, față de norme și instituții, pe care el nu le tratează întotdeauna de pe o poziție refractară, recunoscându-le însă tendințele, pe care caută să le canalizeze într-o direcție voită, în conformitate cu anumite reprezentări despre lume. Cea mai importantă trăsătură a unui intelectual constă în existența unei gândiri în conformitate cu logica și știința. Astfel, intelectualul este mai puțin tentat să cadă în ignoranță, demagogie și bigotism. Un intelectual este, de obicei, cel ce caută adevărul, care nu poate fi decât unul științific, fiind la rândul lui, un om de știință. Poziția independentă a unui intelectual este bazată pe principiile elaborate, în mod exclusiv, pe cale rațională, fapt care conduce, în mod necesar, spre non-conformism, având curajul, spre deosebire de ceilalți, să adopte o atitudine critică, să-și pună întrebări și să demască „adevăruri” larg acceptate, care se dovedesc a fi doar dogme.

Jü. Habermas abordează în operele sale problema funcțiilor pe care trebuie să le exercite intelectualitatea în societate. El susține că „intelectualul trebuie să facă neîntrebat

¹ A se vedea: Ungureanu, I., *Paradigme ale cunoașterii societății*, București, Editura Humanitas, 1990.

² A se vedea, spre exemplu: Capcelea, V., *Intelectualitatea: esența, tipologia, locul și rolul ei în existența socială* / Valeriu Capcelea; ref. șt.: Vasile Țapoc, Lidia Pădureac, Bălți, Indigou Color, 2017.

- așadar fără însărcinare din partea cuiva - uz public de conștiința sa profesională, de care dispune ca filosof sau scriitor, ca specialist în științele sociale sau ca fizician, de exemplu. Fără a fi neutru, el trebuie să se exprime, fiind conștient de failibilitatea sa, trebuie să se limiteze la teme relevante, să promoveze informații obiective și argumente cât mai bune, el trebuie să se străduiască, de asemenea, să îmbunătățească nivelul discursiv nemulțumitor al controverselor publice. Intelectualul își trădează autoritatea de ambele părți dacă nu desparte cu grijă rolul său profesional și rolul său public. El nu trebuie să-și îngăduie să folosească influența pe care o dobândește prin cuvânt ca mijloc pentru dobândirea puterii, așadar nu trebuie să confunde influența cu puterea”¹.

În opinia noastră, pentru a raționaliza cu privire la funcțiile sociale exercitate de intelectualitate în societatea contemporană, mai ales în statele post-comuniste, trebuie să ne referim, în mod obligatoriu, la statutului ei din perioada totalitaristă. La început, este necesar să scoatem în vileag ceea ce le lipsea intelectualilor în societatea comunistă. În această ordine de idei, trebuie să remarcăm câteva trăsături specifice care nu puteau să fie realizate de către intelectualitate în cadrul societății totalitariste: lipsa unei autonomii profesionale și sociale a intelectualității față de puterea politică; exercitarea spiritului critic față de politica și acțiunile puterii comuniste; toleranță față de ideile altora; libera circulație a persoanelor; accesul la toate sursele de informare; dialogul neîngrădit între specialiștii dintr-un anumit domeniu; inexistența unui spațiu public al dezbaterii științifice și culturale etc.².

Așadar, misiunea intelectualității în societate se manifestă prin crearea, menținerea și dezvoltarea permanentă a atmosferei spirituale și morale, prin tendința societății spre bunăstare spirituală în general. În condițiile Republicii Moldova, dar și a României, intelectualitatea are misiunea de a scoate din gregarism masele nediferențiate, deconectate de complexitatea vieții politice cu jocurile ei de culise și de interese. Ea a jucat un rol important sau chiar decisiv în revoluția de eliberare națională, însă de felul cum î-și înțelege menirea sa depinde foarte mult progresul și bunăstarea poporului, dar și felul în care intelectualitatea educă masele și asigură gradul de civilizație în țara noastră, care a purces pe calea democratizării, statului de drept și a economiei de piață.

3. Individ și societate

Relația individ - societate constituie o temă centrală a meditației filosofiei sociale și a sociologiei, în diversitatea ramificațiilor pe care le cunoaște începând de la apariția ei din sec. al XIX-lea. Problematika individului și a societății concentrează ideea unui dualism ontic a istoriei ca lume a omului, opusă tradițional naturii, sau a lumii înțeleasă drept totalitate a evenimentelor - omenești, naturale și supranaturale. Această problematică

¹ Habermas, Jü., *Sfera publică și transformarea ei socială*. Traducător Ianina Ianoși, București, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 32.

² Capcelea, V., *Intelectualitatea: esența, tipologia, locul și rolul ei în existența socială*, op. cit., p. 51-52.

a fost și rămâne una din cele mai viu disputate având, între consecințele nedorite, și o anumită devalorizare, mai ales, pentru aparenta lipsă de rodnicie a dezbaterilor. Fiind influențați de o asemenea opinie, am făcut tentativa de a ocoli binomul individ-societate prin angajarea altor perspective: Eul și lumea; individual - general în devenirea istorică etc. Asemenea teme angajează analiza pe căi ce ne îndepărtează de obiectul propus - analiza posibilităților și șanselor omului real, empiric de a fi.

Dualismul ontologic individ și societate (individual-social) se referă la structura și originea vieții sociale și istorice a omului¹. În pofida caracterului lor abstract și vag, termenii în discuție, nu sunt obscuri, așa cum sunt uneori apreciați. Mai curând, ei au cunoscut un proces de mistificare prin limbaj, care personifică, fie societatea, fie individul. O altă sursă de deformare a raportului lor au oferit-o și abordările parțiale în cadrul unor discipline sociale, mai ales, în cadrul unor teorii politice sau economice. Spre exemplu, în cadrul teoriei liberale a inițiativei individuale neîngrădite și, pe de altă parte, a teoriei dirijiste de tip colectivist, coercitiv care înăbușă orice inițiativă particulară².

Opunerea individului societății sau viceversa are rădăcini mai adânci decât cele menționate. În opinia filosofului român Mircea Florian, „faptul prim ontologic este neexistența unui Om colectiv, a unei societăți substanțiale, a unui Supra-individ social, ci dimpotrivă existența unor oameni, a unor indivizi sociali”³.

Cuvântul individ apare mai transparent, mai accesibil, deoarece se referă la ființe umane luate izolat, considerate ca unități autonome. Societatea și socialul presupun ființarea colectivă, ființarea unei totalități. Nu ne-o putem reprezenta sub forma unei imagini care să ne facă accesibilă realitatea pe care o exprimă. Caracterul vag și problematic al socialului a fost observat de É. Durkheim: „realitate fugară pe care spiritul uman nu o va putea, poate, să o cuprindă complet niciodată”⁴.

Există o distanță imensă între un grup de oameni ce se întâlnesc întâmplător, într-o împrejurare sau alta, și conviețuirea colectivă durabilă, care formează ceea ce numim societate. În esență, putem considera că multiplele modalități de înțelegere a societății pot fi subsumate câtorva poziții: societatea este „un dat divin”, este „o sumă sau un agregat de indivizi”, pentru concepții numite nominaliste, individualiste sau atomist-sociologice; este o realitate *sui-generis*, distinctă de indivizi (totalitatea lor), concepție ce aparține curentelor integraliste sau sociologice; societatea este un ansamblu complex de interdependențe dintre elementele constitutive, poziție susținută de concepțiile relaționiste.

Ce pune în discuție alăturarea celor două concepte (individ-societate)?

1. Dacă cele două realități numite prin conceptele individ și societate sunt autonome, dacă individul există fără societate și dacă societatea există fără indivizi,

¹ Florian, M., *Recesivitatea ca structură a lumii*, Vol. I, București, Editura Eminescu, 1983, p. 482.

² *Ibidem*, p. 509.

³ *Idem*.

⁴ Durkheim, É., *Regulile metodei sociologice*, traducere de C. Sideșanu, ediția a II-a, București, Editura Științifică, 1974, p. 58.

răspunsul este totdeauna negativ. Un individ pre-social nu este obiect de experiență reală, ci doar imaginată, deoarece este o absurditate de negândit o societate fără indivizi. De asemenea, nu ne putem imagina o societate producătoare sau, mai exact, născătoare de indivizi în integralitatea ființei lor. „Sămânța omului este tot omul”. Oricât de banal sună acest adevăr simplu, nu trebuie să uităm de aceasta, mai ales, când discutăm despre om și relațiile sale cu societatea.

2. Dacă concepem „socialul” ca reprezentând „generalul”, care există numai în și prin individual, atunci prin raportul individ-societate nu facem decât să „aplicăm la Umanitate o situație ontologică valabilă în toate domeniile”¹, după cum menționa M. Florian. Prin analiza raportului individ-societate se vizează, în cele din urmă, să se răspundă întrebărilor cu privire la originea individului și aceea a societății, a factorilor și a sensului dezvoltării societății.

3. Este individul cauza societății sau individul este efectul, produsul societății? Există mai întâi individul și apoi societatea sau invers? Explicăm evoluția societății prin resorturile individului, egoism, interes personal, dorințe sau multiple alte necesități, ori prin altruism, simpatie, generozitate, supunere? Este individul scopul ultim al întregii evoluții sociale, sau societatea, coexistența indivizilor etc.?

Aceste întrebări ne situează la niveluri și paliere diferite de cercetare. Să observăm însă că fiecare întrebare pornește de la o preconcepție pe care încearcă să o întemeieze. Formulate în modul expus anterior, problemele pe care le acoperă raportul individ-societate devin mai certe dar, simplifică reducționist una sau alta dintre realități. Fiecare mod de a pune problema ia în considerație doar o latură a realității socio-umane pe care o opune ireductibil celeilalte.

Nici un argument nu poate fi invocat pentru a nega sau minimaliza dreptul și capacitatea omului de a se orienta asupra omului ca om. Este un plan de analiză ce orientează cercetarea spre scopuri, dorințe, aspirații, ideal. Când sunt puse în discuție mijloacele realizării lor, pe nesimțite, planul strict individual este părăsit: nici un individ nu este creatorul limbii, normelor, valorilor, instituțiilor, civilizațiilor, fără de care nu poate fi atins nici cea mai ideală aspirație individuală.

Nu poate fi invocat nici un argument pentru a nega dreptul și capacitatea omului de a gândi asupra semenilor săi, asupra vieții comune și solidarității ce ne leagă, în pofida a tot ceea ce ne diferențiază și ne separă. Dar, pasiunea sau interesul pentru o latură sau alta a acestor probleme, nu trebuie s-o înăbușe pe cealaltă. De ce lucrurile nu se petrec în acest fel?

O cauză ar putea-o constitui și, scindarea specifică omului și lumii sale, scindarea ontică a subiectului de obiect, a subiectivului de obiectiv. Pentru a înțelege cât mai adecvat această afirmație este nevoie să ne reamintim de caracterizarea dată psihismului uman, conștiinței și Eului. A fi conștient înseamnă, în esență, a dispune de o imagine asupra lumii,

¹ Florian, M., *op. cit.*, p. 183.

pe motiv că o lume care este altceva decât propriul Eu, este ceva ce îmi stă în față, deosebit de propria ființă. Acest lucru se întâmplă și când vorbim de noi înșine. Fără această separare de lume este imposibilă orice atitudine cognitivă. Suntem permanent prizonierii acestei sciziuni subiect-obiect. Este o trăsătură fundamentală a ființei noastre cognitive, deoarece gândind suntem permanent orientați spre o realitate obiectuală.

Ontologia socio-umanului se caracterizează prin această scindare și separație între obiect, ce există exterior subiectului și diferit de el, și subiect care și-l internalizează prin acte de conștiință și prin capacitatea subiectului (individual sau social) de a fi obiectul propriei sale acțiuni. Cele două momente, existente simultan, explică complexitatea și contradicțiile specifice domeniului, apariția unor noi tipuri de interacțiuni (cele valorice), a noi surse ale temporalității (proiecția în viitor) etc. care conduc la o dezvoltare superioară a facultăților omului. Prin urmare, asistăm la apariția unui nou tip de devenire cu un accentuat caracter cumulativ, în care ceea ce nu există încă, ceea ce poate sau e de dorit să fie, modelează prin reacțiune subiectul individual și colectiv. Ca atare, conștiința și cunoașterea ca nucleul acesteia apar pentru devenirea socială tot atât de importante, cel mai adesea mai importante chiar, ca orice element al lumii obiective.

Orice fapt socio-uman ni se prezintă ca o țesătură indivizibilă a subiectivului și obiectivului. În aceste condiții, separația de obiect a subiectului, distanțarea acestuia ca o condiție a realizării cunoașterii, nu poate fi realizată în aceleași limite și cu aceeași eficiență ca în disciplinele ce studiază lumea naturii. Faptul că însuși subiectul cognitiv face parte din obiectul de studiu deschide posibilitatea schimbării acestuia prin însuși actul cunoașterii sale. În actul cognitiv al socio-umanului intervin categorii specifice: valoare, normă, sens. Astfel, întrebări fundamentale a ontologiei devin, în unele discipline ale domeniului, teme proprii de interes și, nu doar suport sau simple mijloace pentru tratarea altor probleme. Asemenea exemple le-ar oferi: relația individ-societate (temă centrală a sociologiei), problema sensului vieții (temă centrală a eticii), problema libertății și a raportului ei cu autoritatea (definitorie pentru politologie) etc. Asemenea teme și multe altele, presupun o înțelegere a ceea ce este ființa noastră autentică.

Oamenii au manifestat dintotdeauna interes pentru problemele propriei lor vieți, nu numai pentru ale celei teoretice, ci și pentru ale celei faptice, empirice. Filosofia, de la începuturile ei și-a orientat interesul spre planul inteligibilului, al realităților corespunzătoare nevoilor rațiunii. Obiectul propriu al metafizicii este diferit de cel al gândirii prin care are loc „orientarea în lume”. „Ființa ca ființă” nu reprezintă o ipostază antologică dată, ci acategorialul, necondiționatul sau absolutul, exprimând o posibilitate care poate să se ivească, să se realizeze sau să eșueze.

Centrul de greutate al ființei ca ființă rezidă în caracterul ei de posibilitate la care accedem fie prin comunicare directă și obiectată, prin intermediul sistemului de categorii (așa cum se prezintă în filosofia tradițională), fie prin comunicare indirectă, concepută ca act existențial ce se produce în spațiul propriei interiorități, acte de care nu putem lua cunoștință în mod nemijlocit, ci prin credință (S. Kierkegaard), voință de putere

(Fr. Nietzsche), teamă (M. Heidegger), angoasă (J.P. Sartre), comunicare ca act de iubire (K. Jaspers) etc. Prin intermediul acestor acte, omul pășește pe calea către „ființa însăși” (ființa autentică).

Încă din antichitatea europeană s-a produs această bifurcare a interesului spre lumea determinată, spre realitatea noastră empirică (apariția istoriei prin Herodot, a cunoașterii determinate) și aceea a inteligibilului, a posibilului și a nedeterminării.

Orientarea filosofiei grecești de la cosmologie la antropologie, prin sofști și socratici, ce a culminat prin operele geniale ale lui Platon și Aristotel, a avut înrâuriri adânci și neîntrerupte asupra întregii evoluții a filosofiei și a culturii europene. O consecință este aceea că teoria omului și societății își află locul în contextul filosofiei. Însă filosofia europeană, prin greci, a dat expresie conștiinței de sine a omului, autonomiei individului. Filosofia, în manifestarea ei europeană, este în cele din urmă un autentic imn al diferențierii conștiente a oamenilor, diferențiere care a ridicat cultura europeană spre culmi, prin promovarea gândirii libere, critice, nereligioase. Să încercăm să pătrundem semnificația ideii lui Protagoras ce afirma că „omul e măsura tuturor lucrurilor” a celor ce sunt că sunt; a celor ce nu sunt că nu sunt”. Afirmatia a fost făcută într-un mediu dominat de forța tradițiilor în care „legea”, „dreptatea”, erau de origine divină. Ideea individului și a valorii sale se plămădește în acest climat specific ce inaugurează o traiectorie de evoluție culturală și socială specifică, întemeiată pe ideea de inovație și creație. Această idee pătrunde și în noua religie, în creștinism. Dar, diferențierea, individualizarea nu poate fi gândită, nu are sens, decât în măsura în care există și ceva comun, o unitate oarecare. Unei asemenea cerințe îi răspunde ideea „dreptului natural” deosebit de „dreptul divin”. Prin elenism și, apoi, prin romani, „dreptul natural” se întemeiază pe ideea caracterului convențional al legilor, convenție care primind consacrarea rațiunii devine „lege” superioară, nescrisă. Cicero a fost cel ce consacră ideea „dreptului natural” ca o realitate permanentă a vieții umane¹.

Deși ideea autonomiei individului și a demnității sale s-a născut la greci, principiul spiritual al culturii lor nu era individualismul, ci umanismul, cu sensul său originar de educație a omului pentru a ajunge la adevărata sa formă, a fi om în adevăratul sens al cuvântului.

Filosofii din Grecia Antică nu au promovat o concepție a individualismului, a izolării, ci pe aceea a „vieții împreună”, exprimată de ceea ce ei numeau „*politea*” - *politea* de mai târziu. Să ne reamintim că Aristotel definea omul ca „ființă socială”: „dacă individul nu poate sau nu are trebuință să se întovărășească în societate, din cauza suficienței sale, atunci individul nu este membru al cetății, ci o fiară, ori un zeu”². Unitatea statului, creație umană, corespondent uman al organizării divine, are limite, potrivit

¹ A se vedea în detalii: Capcelea, V., *Filosofia juridică. Introducere în istoria filosofiei juridice și în studiul principalelor domenii ale ei: curs universitar*, București, Editura Universul juridic, 2019, p. 46-52.

² Aristotel, *Politica*, Cartea I-a, București, Editura Antet, 1996, p. 23.

concepției lui Aristotel: „unitatea împinsă prea departe, îl suprimă, căci și statul, prin natura sa, este multiplu, iar dacă devine o unitate mai strânsă se face familie, iar din familie om (individ), căci avem dreptul să susținem că mai strictă unitate este familia decât statul și omul decât familia”¹.

Aceste elemente ale gândirii antice se păstrează și în Evul Mediu creștin, îndeosebi, prin ideea întregului unitar ce există înaintea părților; a drepturilor individului de la nașterea sa care trebuie respectate; individul este judecat pentru actele sale. Renașterea și Reforma a afirmat și promovat, în mod cert, individualismul. În perioada modernă a istoriei, individualismul și-a găsit consacarea în liberalismul economic și politic ce începe cu Jh. Locke și se încheie cu H. Spencer, autorul teoriei evoluționiste și a cunoscutei lucrări *Individul contra statului*.

Declarația Drepturilor Omului (1789) din Franța, ce a urmat unei declarații asemănătoare din S.U.A., a fost cartea individualismului politic și a democrației. Individualismul consacră primordialitatea individului și caracterul derivat al societății. Aceasta este o simplă asociație. Conștiințele individuale sunt într-o permanentă revoltă împotriva „eului socializat”.

În calitate de opoziție față de individualismul liberal, în sec. al XIX-lea apar teorii de orientare socială, care susțineau că indivizii nu au o existență deplină, ci doar comunitatea lor care le este anterioară și superioară. Individul primește de la societate tot ceea ce-l face om. Prevalenta socialului care se afirmă prin hegelianism, diverse forme ale socialismului, cele ale integralismului sociologic - au două cauze mai adânci: dezvoltarea industrialismului ce promovează spiritul de organizare, presupunea coordonarea activităților umane și creșterea puterii statului. De altfel, însăși revoluția franceză a permis o autentică izbucnire a puterii statului. Împăratul Franței Napoleon a subordonat viața națiunii autorității sale și voinței războinice. În aceste condiții, s-a constituit noua știință a colectivităților sociale - sociologia fondată de A. Comte, care afirma întâietatea societății față de indivizi. Sociologismul, este împins, uneori, până la limită, deoarece individul apare ca un simplu produs al societății sau ca un ecou al acesteia. Societatea este o realitate deasupra indivizilor, o „Ființă” ce exercită presiune irezistibilă. Individul devine un simplu instrument, o expresie sau un purtător al socialului. Reacția nu întârzie să apară. La sfâr. sec. al XIX-lea și încep. sec. al XX-lea se revărsă în Europa un val de individualism, îndeosebi, în domeniul artei și literaturii. S-a proclamat originalitatea și demnitatea supremă a individului, s-a exaltat puterea de creație a individului superior: erou, geniu, om reprezentativ. H. Ibsen a fost considerat dramaturgul acestei mișcări inspirate din M. Stirner, S. Kierkegaard, F. Nietzsche.

Individualismul a fost continuat în sec. al XX-lea, într-o formă specifică lui, de existențialism, unde accentul era pus, nu pe ideile sau voința individului în totalitatea ei, ci pe „responsabilitate”, „alegere”, pe sentimentele individului: „subiectivismul, spune

¹ *Ibidem*, Cartea II-a, Capitolele III și IV.

J.P. Sartre, dorea să pună, pe de o parte, alegerea subiectului individual prin el însuși, pe de altă parte, imposibilitatea pentru om de a depăși subiectivitatea umană. Al doilea sens reprezintă semnificația profundă a existențialismului. Când spunem că omul se alege înțelegem că fiecare din noi se alege, dar prin aceasta vrem să spunem, de asemenea, că alegându-se pe sine, el alege toți oamenii”¹.

Individualismul sec. al XX-lea a accentuat superioritatea individului cu particularitățile sale și cu libertatea personală în fața pierderii structurilor tradiționale, în special, a pierderii religiei și a structurilor sociale tradiționale, ca, spre exemplu, familia. La acestea s-a adăugat respingerea valorilor absolute, concrete, a obligațiilor și normelor morale severe. Orientarea intrinsecă era principala caracteristică a realizării și împlinirii de sine, deoarece se considera că individul însuși este instanța morală supremă, ceea ce înseamnă că el este responsabil de modelarea vieții sale. Totodată, obligațiile sociale sunt selectate, de asemenea, în mod personal. Satisfacerea trebuințelor și dorințelor proprii, care este adesea echivalată cu norocul, dar și aspirația spre autodezvoltare pe cât de mult posibil, pot fi considerate caracteristici de bază ale individualismului. În același timp, egocentrismul ca un produs al individualismului însemna, printre altele, îndepărtarea de obligațiile și constrângerile față de alții și față de îndatoririle sociale.

Filosoful francez Gilles Lipovetski, consideră că individualismul a trecut astăzi într-o nouă fază în dezvoltarea sa – neoindividualismul, care este, în același timp, hedonist și ordonat, dornic de autonomie și nu prea înclinat spre excese: este o „dezordine organizatoare”². În spațiul acesta criteriile morale se diluează și comportă diferite aprecieri, dar nu se mai întemeiază pe nici o datorie ultimă, ci pe micro-excluderi. Individualismul se prezintă, în același timp, ca individualism responsabil și individualism iresponsabil. Individualismul responsabil susține „cauza eticilor inteligente și aplicate” care să obțină rezultate benefice pentru om. Formularea unor principii reformatoare devine secundară față de căutarea unor compromisuri rezonabile, a unei etici bazate pe dialog, a unui „echilibru între eficacitate și echitate”. Se acceptă o acțiune „interesată”, dar capabilă să amelioreze soarta oamenilor mai degrabă decât o bunăvoință incompetentă.

Acest neoindividualism unde domină consumismul și divertismentul se întemeiază pe principiul surprizei permanente și al satisfacției permanente, însoțit de formula: sa nu renunți la nimic!

S-ar părea că istoria înțelegerii relației individ-societate sugerează imposibilitatea evitării individualismului sau sociologismului (integralismului). Nici una din aceste soluții nu depășește sfera omenescului empiric, a „presurii colective”, coercitive și, uneori, nedreaptă sau pe aceea a subiectivismului individului, uneori de falsă distincție. Problema actuală în înțelegerea raportului individ-societate, nu mai este aceea a succesiunii lor cronologice, ci a ordinii structurale: societatea este un agregat, o sumă,

¹ Sartre, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme?* Paris, 1946, p. 24-25.

² A se vedea: Lipovetsky, G., *Amurgul datoriei. Etica nedureoasă a noilor timpuri democratice*, traducere și prefață de Victor-Dinu Vlădulescu, București, Editura Babel, 1996.

așadar un accident în viața individului sau este o unitate, un plus față de indivizi și atunci ei nu mai pot fi concepuți ca având o existență autentică în afară de unitatea sintetică, integratoare? În ce constă acest plus?

Răspunsul cel mai des întâlnit și mai profund fundamentat este acela potrivit căruia societatea este un sistem de interacțiuni, un sistem de relații între elementele sale constitutive, elemente din care nu pot lipsi indivizii, manifestările lor și rezultatele acestor manifestări. Interacțiunile presupun factorii ce interacționează, elementele. Acestea se schimbă. Singurul element activ, creator, în sensul propriu al cuvântului, este omul. De aceea, unicitatea, caracterul distinct al ceea ce numim o societate, se fundează pe unicitatea indivizilor, nu a relațiilor dintre ei. Societatea nu este o realitate creatoare de indivizi și nici o creație voluntară ce poate să se destrame prin simpla voință a lor. Ea preexistă în zestrea inițială a omului. Individ-societate sunt realități coprezente, date totdeauna împreună. Omul este ceea ce este în cadrul societății, fără ca ceea ce este autonomia (independența) sa să fie știrbită.

O asemenea soluție pentru înțelegerea relației dintre individ și societate a formulat P. Andrei, care era caracterizat drept adept al integralismului sociologic de orientare durkheimistă, dar fără a respinge integral individualismul, situat pe o poziție filosofică de larg orizont. El a propus o soluție ontic și logic mai adecvată relației individ-societate. Elementul central al acestei concepții îl reprezintă înțelegerea omului și societății ca „fațete ale uneia și aceleiași realități”¹. Este vorba deci de „fațete”, „manifestări” sau „înfățișări” ale unei singure realități, și nu de două realități ce ar putea exista una fără alta. Potrivit lui P. Andrei, societatea este un tot unitar, o realitate autonomă ireductibilă la elementele sale componente². Dar, individul (omul) este primordial, în sensul că „socialul este în firea sa”. De aceea, „starea socială este aceea care-l face pe *homo sapiens*, care-l spiritualizează pe animalul om”³. În aceste condiții, analiza individului duce la determinarea lui ca ființă socială, după cum analiza societății duce la recunoașterea rolului individului și a valorii sale sociale.

Caracterul social al omului nu apare în concepția lui P. Andrei ca unul limitativ, ci exprimă un prinos al firii sale, capacitatea intrinsecă de a depăși singularitatea sa spațio-temporală. Omul se validează ca om numai în raportul său cu semenii, „raporturi care sunt ceva mai mult decât fenomene subiective, psihice; izvorul lor este totul social”⁴.

Față de orice individ, societatea este ontic și logic anterioară. Faptul rămâne valabil și pentru totalitatea indivizilor existenți în viață la un moment dat. Nu mai este adevărat însă pentru primii indivizi, întrucât individ-societate sunt realități corelative ontic și logic. Existență propriu-zisă substanțială și nu funcțională au doar indivizii. Prin asociație apare un plus care constă în: rețeaua de legături, mijloacele utilizate (limbaj, gesturi, semnalizări),

¹ Andrei, P., *Problema fericirii. Fundamental ei etico-sociologic*, Iași, 1921, p. 132.

² *Ibidem*, p. 120, 123.

³ Andrei, P., *Probleme de sociologie*, București, Editura Casa Școalelor, 1927, p. 154.

⁴ Andrei, P., *Sociologia generală*, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1936, p. 162.

rezultatele obținute. Nu se poate spune că ceea ce există în societate a existat mai înainte în indivizi, pentru că poziția, funcția sunt obținute de individ numai în societate.

Afirmarea angajării și a unor legăminte umane, ce s-ar constitui prin procese de conștiință organică care ar decurge din libertatea existențială și nu din interese prea lumești, furnizează un punct de vedere ce pledează împotriva unui practicisim îngust lipsit de perspectivă, împotriva oportunistului generat de practicisim.

Angajarea este un act strict individual în care fiecare hotărăște pentru sine, prin procese individuale de conștiință ce refuză pe cele artificiale confecționate pe cale autoritară și administrativă. Orice altă cale reprezintă drumul neadevărului, oamenii nefiind numai obiecte, un material de construcții sau constelații întâmplătoare de atomi, elemente indiferente, ci și conștiințe, *ego-uri* cu bază originară proprie, ireductibilă la substanța fizică, biologică sau social-psihică. Din angajare, conceptul central în filosofia existențialistă a lui J.P. Sartre, K. Jaspers, A. Camus, apare și relevanța răspunderii omului. Afirmarea angajării, a răspunderii și responsabilității, căutarea unor legăminte durabile este un punct de vedere situat în opoziție cu individualismul pe care unii exegeți îl găsesc adânc fundamentat în filonul de idei al existențialismului. Individualismul înseamnă izolare, teoretizarea autorealizării solitare, în sihăstrie, departe de lume și chiar în opoziție cu lumea. Atât timp cât filosofi ca Jaspers teoretizau imposibilitatea claustrării prin ideea omului ca ființă înzestrată „cu geniul comunicării”; atâta vreme cât Sartre considera că „alegându-se pe sine, omul alege toți oamenii”, iar Camus dezvăluia valorile solidarității umane în viața socială actuală ce e o „țesătură de silogisme”, „e absurdă”, apare clară tentativa de limitare sau de depășire a exceselor individualismului tradițional și de dezvăluire a consecințelor unei claustrări în raport cu lumea față de care rămânem dependenți prin adversitate.

Ceea ce rămâne evident, susține pe bună dreptate filosoful român Elena Puha¹, începând din Grecia Antică, este faptul că cele două direcții conturate în abordarea socio-umană - una preponderent speculativă, alta preponderent pragmatică, vizând anumite rezultate imediate - se mențin și astăzi cunoscând conținuturi diferite. Abordarea metafizică a socio-umanului a cunoscut un proces de largire tematică și de îmbogățire conceptuală, concomitent cu unul de redefinire a categoriilor de exprimă maniera filosofică tradițională de a reflecta asupra omului: „condiție umană”, „esență umană”, „natură umană”, „situație umană” etc. Între achizițiile conceptuale noi, specifice modalității filosofice de definire a umanului și înțelegerea mai adecvată a relației dintre individ și societate, se află și conceptul de „fantă istorică”.

O atenție deosebită, din perspectiva aceluiași raport, individ-societate, se acordă problematicei „eșecului” ca expresie a imposibilității sau a incapacității de a suporta paradoxurile „condiției umane”. Interesul pentru problematica „eșecului”, explicabil prin numeroși factori și caracteristici ale existenței umane în sec. al XX-lea, este și expresia convingerii, tot mai larg acceptate, că în „situații limită”, de impas existențial - moarte, suferință, culpă, singurătate - cunoașterea temeiurilor lumii și a celor ale propriei

¹ Puha, E., *Introducere în filozofie*, Iași, Editura Fundației „Chemarea”, 1993, p. 274.

existențe se prăbușește. Marele filosof român Mircea Eliade numea „mister” un fenomen de intrare subită în întuneric, de golire a conștiinței, de neputință de înțelegere ce survine în momentul în care un adevăr cunoscut se întruchipează în fapt concret, empiric. „Misterul”, privit astfel, nu este identic cu ignoranța sau necunoașterea, care pot fi atenuate sau eliminate, ci este inasimilabilul din existență¹. „Misterul” nu poate fi niciodată depășit decât printr-un autentic act de trezire, de renaștere spirituală, sub semnul cărora a evoluat în mod constant filosofia. Prin aceasta ea ne oferă calea depășirii pericolelor care amenință ființa noastră individuală: izolarea de lume, prin adoptarea unei viziuni închise și definitive, un gen de cochilie rațională care să ne ofere adăpostire sau, de pericolul relativismului ce nu obligă la nimic și duce la disperare nihilistă².

În *Antropologia filosofică* și *Filosofia istoriei contemporane*, conceptul cheie îl constituie „ființa istorică” care înțelege lumea istorică ca înfăptuire umană și parte constitutivă a ființei care suntem. Transmiterea trecutului nu mai apare doar ca rezultat al cunoașterii istorice, ci vizează și ontologia umanului; suntem ceea ce suntem prin duratele pe care ie purtăm în noi. Înțelegerea istoriei ca făptuire conștientă pornește de la postulatul inexistenței unor „fapte istorice” pure, rupte deci de perspectiva spirituală ce le susține și le instituie, fapte cărora spiritualul să li se adauge ca ceva din exterior. Reflecția asupra „faptului istoric” ca și aceea asupra omului ce săvârșește faptul, nu vine din afara materialului, ci dinlăuntrul său ca un corelat indispensabil prin care individul participă la istoria vie și la crearea de sine³.

Conceperea istoriei ca viață spirituală sau ca sistem de valori, sau rezultat al acțiunii materiale și spirituale, conferă conținuturi variate istoricității ființei umane. Astfel, L. Blaga a fundamentat concepția sa despre „ființa istorică” pe înțelegerea culturii ca „împlinire a omului”. „Omul ca ființă istorică reprezintă un salt (...) față de cel ce trăiește în orizontul lumii date ca atare”⁴. Omul deplin și ființa istorică sunt concepte echivalente. Ambele se referă la funcția sa modelatoare de fenomene stilistice. L. Blaga definea fenomenul istoric prin aspectele sale stilistice, anulând orice diferență dintre istoric și cultural. Istoricitatea, în viziunea sa, „este existență temporară a unui fenomen concret de înfățișare stilistică. Ființa istorică a cărei caracteristică este creația de fapte stilistice rămâne în esența sa o ființă spirituală”⁵.

În acest sens, N. Hartmann considera omul o „esență spirituală”, singura de acest gen pe care o cunoaștem. Pentru că „existența fără spirit nu are istorie”, omul fiind „esență spirituală” este ca atare și „esență istorică”⁶. „Ființa istorică” reprezintă singurul mod a lui „a fi”, căruia îi este structurală „prelungirea trecutului în prezent”, întrucât în

¹ Eliade, M., *Silivlocvii*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 12.

² Jaspers, K., *op. cit.*, p. 368.

³ Aron, R., *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Pion, 1964, p. 4-6.

⁴ Blaga, L., *Ființa istorică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 33.

⁵ A se vedea: Boboc, A., *Nicolae Hartmann și realismul contemporan*, București, Editura Științifică, 1973, p. 95-113.

⁶ *Ibidem*, p. 95.

formele fundamentale ale conexiunii istorice „trecutul nu este absolut trecut și risipit, ci rămâne într-un fel viu și prezent”. Conținutul tezei „omul este ființă istorică”, potrivit concepției lui Hartmann, poate fi stabilit, nu prin apel la societate, popor sau devenirea acestora, ci prin „delimitarea existenței spirituale”¹.

În fața Areopagului atenian întrunit să-l judece, Socrate a rostit resemnat o frază memorabilă și pentru relația pe care o discutăm: „Iar dacă mă va duce la pieire ceva, nu va fi nici Meletos, nici Anytos, ci ponegrirea și invidia mulțimii”. Astfel, se afirmă, în prim plan, contradicția între idealitatea individuală personificată prin acuzatul Socrate și identitatea de grup materializată în psihologia colectivă, comunitară a cetății grecești, la care se asociază și acuzatorii Meletos și Anytos. După relatarea platoniană din dialogul *Criton*, Socrate își subliniază simpatia pentru identitatea individuală în raport cu identitatea de grup, asumându-și fidelitatea sa pentru comunitate, față de cetate chiar și prin supremul sacrificiu, lăsându-se strivit de malaxorul de rea-credință al autorității. Paradoxal, individul e călcat în picioare de putere, dar îi rămâne fidel. Adevărata libertate a lui Socrate deriva dintr-o atitudine duală: pe de o parte, el nu renunță nici o clipă la luciditatea critică cu care se delimitează de spiritul rău al cetății, pe de altă parte, își va asuma condamnarea la moarte tocmai din atașament și dragoste pentru cetate.

Aceleași probleme de rodaj al intereselor contradictorii, de armonizare a lor prin responsabilități reciproc asumate vor surveni în cadrul raportului om-societate și între identitatea individuală, limitată în particular și temporal, și identitatea colectivă, deschisă spre un timp fără limite și universal. Probleme identice se vor întâlni în raportul între specific național și globalism.

Astăzi, în acest sens, apare o întrebare actuală: Ce trebuie să facem pentru păstrarea diversității, ca tendințele nivelatoare ale mondialismului să se manifeste cu precădere pe arealul economic și științific, să nu altereze particularitățile culturilor? Ființa umană trăiește o dublă apartenență: a) față de identitatea sa diferențiată, specifică, unică și irepetabilă, cu libertatea morală și culturală de a-și construi, în conformitate cu particularitățile esenței sale umane, propria natură spirituală; b) față de structurile de putere care definesc comunitatea care-l integrează pe individ civilizatoriu-global, dar și social, politic, economic și, nu în ultimul rând, cultural.

Socrate a refuzat alternativele efemere. Pentru el fuga nu putea fi o soluție. Dimpotrivă. Până în ultima clipă el și-a asumat apartenența la o comunitate chiar și nedreaptă. Certându-și concetățenii, Socrate a golit bolul de cucută. Alegerea sa a fost univocă și categorică. Identitatea de grup e superioară identității individuale. Așa să fie?

Umanitatea fiind constituită din însăși suma esențelor spirituale ale indivizilor care o compun, nu înseamnă asta că numai dacă individul va rămâne valoarea supremă omenirea își va putea defini drumul spre universalitatea solidară?

Ca atare, individ-colectivitate, ins-grup social, om-societate, iată punctul de pornire al unei relații prolifice, contradictorii, convergente și complementare totodată. Însă, apare

¹ *Ibidem*, p. 99.

problema corelației între individul singular și imbecilul colectiv. Evident, primul accident care așează, brusc, individul în fața colectivității este școala. Individul simte că a devenit o parte a unui întreg care urmărește un anumit obiectiv. Dar raportul individ-societate se arată a fi nu numai convergent în interese, ci și contradictoriu. Apar frustrări, dar și încercări de armonizare. Între individ și societate se înfiripă, treptat, un contract moral.

Omul nu poate trăi izolat de societate. Considerăm că, numai prin efortul de contopire în sens (în sensul iubirii, al adevărului și-al binelui), de contopire în sens a autoconstrucției personalității cu autoconstrucția socială din ce în ce mai perfecționată, putem ajunge la stimularea armonizării între parte și întreg, între ins și colectivitate.

Dacă la o bună parte a filosofilor occidentali, urmași spirituali ai lui Jh. Locke, se proclamă supremația individului în fața colectivității, persistă încă și viziunea inversă. Omul devine un fir de nisip, pierzându-și diferențele care-l singularizează. Astfel, individul nu va mai raționa prin forțe proprii, devine un simplu papagal sau robot, repetând automat fraze-tip, clișee, formule stereotipe care, în loc să reflecte viața adevărată, o cosmetizează, o falsifică. Este ceea ce Carvalho numea „imbecilul colectiv”, ușor de identificat după graba cu care reproduce întotdeauna „opinia generală”, frazele care circulă din gură în gură fără a fi trecute prin filtrul spiritului critic al rațiunii individuale. Când individul nu-și înțelege rostul și locul în societate, posibilitatea sa de aport personal, el se transformă într-o roțiță mecanică a imbecilității colective.

Însă, apariția și existența în istorie a mișcărilor ideologice, antrenând largi categorii sociale, inclusiv intelectualii, atestă miopia și îngustimea de spirit, dar și magnetismul colectivismului înregimentat. Refuzând să-și solicite propriile posibilități ale mentalului, indivizii lipsiți de spirit critic s-au înrobit și se înrobesc unor sisteme de idei și ideologii, care au avut și pot avea încă, pe planul politic, al experienței istorice, consecințe dintre cele mai nefaste.

Corelația individ-grup a cunoscut, în decursul timpului, conotații contradictorii. Solon afirma că un atenian singur este o vulpe șireată, dar, strânși într-o adunare, atenienii se vor manifesta ca o turmă de oi. Același sens îl regăsim și în dictonul roman „fiecare senator e un om de bine, senatul roman e o fiară”. „Fiecare luat în sine este destul de inteligent și înțelegător, spunea Fr. Schiller, oamenii luați la un loc se schimbă în tot atâția proști”.

Despre acțiunea grupului, a masei asupra individului S. Freud scria: „În cazul sugestiei se suscită în creierul unei alte persoane o idee a cărei origine nu este examinată și care este acceptată exact ca și cum s-ar fi format spontan în acest creier”. Pentru Le Bon, raționalitatea nu aparține decât individului, singurul în măsură să gândească și să decidă direcția și sensul acțiunilor sale. Dimpotrivă, în mulțime, individul devine irațional: dispare capacitatea sa de raționare și spiritul critic, iar conștiința sa regresează spre stadii primitive. „Prin simplul fapt că aparține unei mulțimi, omul coboară, așadar, cu mai multe trepte pe scara civilizației. Izolat, el poate fi un individ cultivat, în mulțime este însă un instinctual, prin urmare un bărbat. Are spontaneitatea, violența, cruzimea și,

totodată, entuziasmul și eroismul ființelor primitive”¹. Prin elementele raționale, conștiente, remarcă Le Bon, indivizii se deosebesc: oamenii cei mai diferiți ca inteligență au adeseori instincte, pasiuni și sentimente identice. Ceea ce face ca ei să semene sunt elementele iraționale, inconștiente, majoritatea acțiunilor sociale fiind efectele unor mobiluri ascunse de care individul nu este conștient. În „sufletul colectiv” individualitatea se estompează. „Eterogenul” se îneacă în omogen și însușirile „inconștiente domină”².

Societatea poate înălța individul, punându-i în față noi exigențe și responsabilități, dar el poate să-i și zdrobească personalitatea, să o anihileze, să o marginalizeze, cum s-a întâmplat în societățile totalitar-comuniste.

4. Relația individ-societate în perioada de tranziție post-comunistă

Tranziția de la totalitarism la democrație, de la economia dirijată la piața liberă se caracterizează printr-o societate instabilă, variabilă, într-un constant proces de trecere de la o ipostază a realității la alta, când statul și-a declinat responsabilitățile, iar în lipsa organizării nu pot funcționa încă mecanisme de autoreglementare. Ea reprezintă o societate deschisă a pluralismului de opinii și de expresii într-o prelungită criză a asumării de responsabilități. Relațiile între individ și societate sunt grav afectate. Acest răstimp a devenit o sursă puternică de schimbare și dezorientare normativă, de răsturnare a vechii „ordini sociale”, care nu poate să nu afecteze în mod profund semnificațiile contextului normativ, împiedicând, o îndelungată perioadă de timp, pe indivizi să se orienteze în acțiunile și conduitele lor după repere certe. Starea de anomie duce la suspendarea temporară a funcționalității vechilor reglementări și pune în evidență tendințele antinormative, de negare a oricărui gen de normativitate în favoarea unei acțiuni care nu mai cunoaște limite și pentru care orice normare constituie o constrângere.

Se pare că societatea s-a eliberat, poate, prea brusc de attributele statului (printre ele, și cele pozitive, ca: o anume planificare economică, existență și în statele capitaliste; protecția socială efectivă; școala gratuită; ocrotirea sănătății etc.), lăsând individul într-o grea cumpănă. Ieri, relația între individ și stat se materializează prin omnidependență, însă în perioada de tranziție, într-o societate care și-a pierdut organizarea de ieri și n-a ajuns încă la o minimă structură, individul se simte părăsit, traumatizat, negăsindu-și locul.

După o perioadă de egalitarism, inegalitățile sociale se accentuează, prăpastia dintre bogați și săraci se adâncește. Sărăcia ajunge la cifre alarmante. Odată cu alienarea populației din cauza imposibilității găsirii și unor soluții credibile, apare fenomenul de generalizare a crizei de autoritate: neîncredere în guvern, în parlament, în partidele politice, în instituțiile Statului și în reprezentanții acestuia.

Pe scena construcției personalității, modelele au jucat întotdeauna un rol pozitiv, însă astăzi se resimte absența lor. Modelele de ieri au fost demonetizate, iar cele noi se confundă

¹ Le Bon, G., *Psihologia mulțimilor*, op. cit., p. 17.

² *Ibidem*, p. 15.

cu potentatul ilicit în afaceri sau cu utilizarea mijloacelor necinstite sau amorale în politică. Se resimte absența unor valori comune pentru întreaga societate. Chiar dacă sistemul de referință în totalitarism se constituie prin dictat, chiar dacă ierarhia de valori era relativizantă sau, uneori, chiar aberantă, lipsa lor totală devine o permanentă sursă de nesiguranță, de neparticipare, de lehamite. Efortul de adaptare creează, desigur, un nou sistem de valori extra-axiologice, bazat pe verbul a avea. Ne putem mulțumi, însă, cu atât?

Libertatea individuală desprinsă de responsabilitatea colectivă, de intercon condiționarea celor două concepte lipsite de presupusul autoreglaj a dus, pe de o parte, la sporirea inițiativei private, iar pe de alta, la intensificarea egoismului și recurgerea la mijloace amorale în obținerea profitului material sau politic.

În urma prăbușirii sistemului totalitarist oamenii au putut să se folosească de libertate, dar fiecare a folosit-o în felul lui. Pentru unii, libertatea a reprezentat un eșec (spaimă în fața necunoscutului, a riscului), nu pentru puțini insecuritate (statul nu mai asigură nimic, din această cauză există șomaj, nesiguranța zilei de mâine etc.)¹. Pentru alții, însă, libertatea a însemnat un succes. Ne referim la cei care au perceput drepturile omului ca pe o garanție a unei societăți democratice și la cei pentru care libertatea se confundă cu însăși șansa inițiativei, a prosperității.

Situația în care ne-am pomenit este una paradoxală: s-au măcelărit fără milă pădurile, s-au defrișat până și fâșiile de protecție, livezile, oferindu-și propriile pământuri pradă nisipurilor zburătoare. Din păcate, acela care-și datora cinstirea obștii pentru simțul său gospodăresc și-a aruncat gunoaiile pretutindeni, otrăvind pământuri și ape, a devastat bunurile obștii, a smuls acoperișuri și a dărâmat fermele și alte bunuri sociale.

Are dreptate cel ce spune că cea mai gravă patologie a tranziției este tranziția însăși. Această poluare a caracterelor, ca și poluarea în general, nu-și are rădăcini necunoscute. Ele nu sunt altceva decât manifestări concrete ale profunde crize spirituale care ne zguduie. Poluarea este un efect direct al anomiei ce este proprie relațiilor interumane din perioada de tranziție. În ultimul timp, ni se spune mereu: costurile reformei sunt uriașe, la care am putea răspunde simplu: dar costurile umane sunt incalculabile. Într-o economie în proces de tranziție, nu pot funcționa mecanismele de autoreglementare, care pot funcționa doar într-o societate stabilizată, normală. De aceea, nu există argumente pentru eschivarea statului de răspunderile sale. Nu mai există paternalism statal, dar nu există încă autonomia și autoreglementarea unei piețe libere și, în aceste condiții, individul se simte abandonat. Trăim la ora absenței alternativelor viabile, la ora deciziilor pripite, într-un timp descumpănit, în care mitocănia, vulgaritatea, agresivitatea, corupția, violența extremă și extremismul, pe de o parte, abandonarea interesului național, pe de alta, se simt ca la ele acasă.

A devenit cert, că schimbările paradigmatelor politice, sociale, economice presupun și modificarea semnificativă a modului în care societatea este organizată, a patternurilor

¹ A se vedea în detalii: Capcelea, V., *Tranziția moldovenească: fazele, elementele structurale, dimensiunile, paradoxurile, eșecurile și avatarurile ei*, Chișinău, Editura ARC, 2012.

comportamentale și culturale, incluzând normele și valorile. Perioada de tranziție prin care trece Republica Moldova, trebuie să fie circumscrisă temporal și presupune transformarea sistemului în contextul în care sunt specificate punctul de plecare și cel de destinație, când se cunoaște starea sistemului la începutul procesului și starea care ar trebui să caracterizeze sistemul la sfârșitul procesului de tranziție pentru a evita eșecurile și avatarurile tranziției.

5. Raportul dintre generațiile umane și problema conflictului dintre ele

Problematica respectivă nu mai apare astăzi ca una subordonată, particulară. Implicațiile ei sunt mult mai adânci, mergând până la angajarea problemelor ce privesc natura și condiția umană. Analiza rolului generațiilor în schimbarea socială nu mai poate ocoli problema rolului educației și a viitorului ei, a culturii și a rolului ei în afirmarea omului ca om, problema sistemului de valori, a viitorului umanității, aceea a libertății și responsabilității etc. În modul cel mai direct, analiza actuală a ideii de generație și a raportului dintre generații angajează una din problemele de mare semnificație și gravitate, anume, aceea a posibilității vieții umane în afara oricărei comunități, pe fondul respingerii oricărei forme de autoritate și a înlăturării oricărui tabu.

Literatura filosofică, politică, sociologică și psihologică, a scos la iveală, prin afirmații intermitente, un autentic „ghem de probleme” reunite global sub numele de „generaționism”. Sursele variate de constituire a interesului pentru problema generațiilor, diversificarea inflaționistă a problematicii tind să facă din ideea de generație un concept cheie, să-i atribuiască o valoare fundamentală în dezbaterile teoretice și soluțiile practice. Problema rolului generațiilor ca sursă „naturală” a primenirii sociale este una din temele vechi ale culturii umane. Ea este strâns legată de ideea schimbării sociale, a mecanismelor ei și a factorilor schimbării.

Problema armonizării relațiilor dintre generații s-a pus în toate etapele dezvoltării civilizației umane. Însă, în sec. al XX-lea și implicit, în sec. al XXI-lea, interesul pentru problematica generațiilor înregistrează cote neatinse anterior. Atât mișcările contestatatoare ale tinerilor, cât și extinderea cercetărilor pe această temă impun, cel puțin, două întrebări: a) care este originea acestor fenomene și b) dacă există mutații semnificative în conținutul lor în raport cu manifestările anterioare cunoscute de istorie.

Filosoful român George Uscătescu, vorbind despre „drama tineretului”¹ din sec. al XX-lea, situează printre factorii care au impulsionat toate mișcările revoluționare din acest timp, tehnica și perspectivele ei” și „accelerarea ritmului dezvoltării ideilor”². Sunt factorii cel mai adesea invocați, nu numai în explicarea schimbărilor survenite în relațiile dintre generații, ci, în general, în caracterizarea sec. al XX-lea³.

¹ Uscătescu, G., *Proces umanismului*, București, Editura Politică, 1987, p. 35-36.

² *Ibidem*, p. 60.

³ A se vedea: Marcuse, H., *Scrieri filosofice*, București, Editura Politică, 1986, p. 183-196.

Unul din fenomenele cele mai semnificative care cumulează diversitatea factorilor, care au adus în centrul atenției problema rolului generațiilor este cel de accelerare a ritmului de schimbare și orientarea evidentă a civilizației contemporane spre inovație și creație.

Conceptul de generație se abordează în filosofia socială în cele mai diverse contexte:

1. Cu referiri la marile evenimente istorice, naturale, științifice, politice, culturale deosebite - „generația unirii”, „generația atomică”, „generația dispariției sistemului totalitar comunisto-stalinist” etc.

2. Cu referiri la etapa de vârstă, „generația tânără”, „generația adultă”, „generația vârstei a treia”.

3. Cu referiri la predominanța unor structuri psihice caracteristice unor etape de vârstă.

4. Cu referiri la stiluri estetice: „generația clasicismului”, „generația romantismului” etc.

5. Cu referiri la forme politice: „generația liberală”, „generația radicală” (pentru a denumi opțiuni de organizare politică antitraditionale: fascism, comunism etc.)¹.

Este greu de acceptat faptul că în toate situațiile menționate cuvântul „generație” are același conținut. Singurul element comun, prezent în toate formulările menționate, este caracterul de grup. „Generația” ca „grupare de vârstă”, face parte din grupele „primare” care apar odată cu societatea având, așadar, rădăcini biologice, presociale. Nu este o grupare intențională, conștientă și nici nu poate constitui o unitate care să funcționeze independent de alte grupuri sociale și de contextul cultural-social.

Nu este greu de observat că termenul de „generație” este deseori împrumutat, în diverse contexte, caracteristici fie ale „comunității”, fie ale „asociațiilor” sau „organizațiilor”. Ceea ce face dificilă definirea „generației” este faptul că fenomenul „generaționist” apare analiștilor ca având o amploare deosebită. El ar absorbi individul în întregul său și s-ar manifesta la scara întregii societăți. Se întâlnesc aprecieri potrivit cărora fenomenul „generaționist” ar fi caracteristic întregii umanități a acestui început de mileniu. Nu se substituie oare o asemenea opinie alteia anterioare potrivit căreia esența dezvoltării istorice a umanității s-ar afla în existența claselor și a luptei de clasă?

În literatura de specialitate, discuțiile alunecă de la ceea ce este generația la rolul ei social. Se pornește de la o înțelegere sau alta a generației, ca un tip specific de grupare umană, ireductibil la alt tip, grupare ce ar cumula ceea ce este mai autentic și mai deplin uman. Există oare suficiente temeiuri pentru a accepta o asemenea poziție? Există caracteristici sau structuri ale vieții contemporane, ale traiului nostru care situează ideea de generație între cele fundamentale? La cea din urmă întrebare putem răspunde în mod afirmativ. Între caracteristicile marcante ale sec. al XX-lea am notat „promovarea noutății” și, respectiv, a „calităților de tinerețe”. În cadrul organizărilor politice se supralicitează adaptabilitatea, eficiența imediată, rezistența la schimbare etc. De aceea, în centrul dezbaterilor se află „generația tânără”, adolescenții, cea mai bine studiată dintre etapele de

¹ Puha, E., *op. cit.*, p. 283-284.

vârstă, și nu întâmplător și nemotivat: este o perioadă de tranziție când se produc modificări somatice, apar fenomene de înstrăinare etc. În societățile în care fenomenele de individualizare sunt mai slabe pentru că predomină apartenența la grup, intervenția socio-culturală pune capăt, în general, crizei de pubertate. Se pare însă că, astăzi, fenomenele caracteristice perioadelor de tranziție de la o categorie de vârstă la alta sunt mult amplificate prin schimbările acumulate în timp, acumulări ce au slăbit sistemul complex de dependente și autonomie ce s-au constituit într-o evoluție îndelungată și irepetabilă a umanității.

În actualul context, ne interesează să judecăm dacă valorile, în general recunoscute, definitorii pentru o etapă de vârstă, sunt „mai autentice umane” decât cele ale altei etape. Aparent, planul de desfășurare a dezbaterilor este cel valoric, „autenticitatea umană”, „plenitudinea” vizează însă planul ontic, cel al existenței, ca esență, în act sau potență.

Conceptul de „generație” a fost totdeauna asociat cu acel de schimbare și cu modul în care acesta se va produce. În toate cazurile în care este pusă în discuție schimbarea sunt angajate mai multe idei: ideea de „forță” sau de „putere”, pusă aproape în termeni fizici; ideea de „solidaritate” și de „militantism”, ambele implicând credințe, reprezentări subiective, scopuri comune. Toate acestea fac din ideea de „generație” un conglomerat căruia, cu greu, i s-ar putea atribui, așa cum se prezintă astăzi, rolul unui concept operațional. În general, ideea de „generație” este mai mult afirmată, decât întemeiată și argumentată sau explicită.

Totodată, raportul dintre generații constă în continuitatea dintre ele, procesul transmiterii reciproce, a însușirii, păstrării și utilizării valorilor materiale și spirituale, a informației sociale și experienței generațiilor precedente și existente. Continuitatea în viața socială reprezintă legătura firească dintre trecut, prezent și viitor, care asigură integritatea dezvoltării istorice. Ea reprezintă însușirea selectivă și aditivă a ceea ce este necesar pentru funcționarea și dezvoltarea progresivă a generațiilor. Un rol important în procesul continuității generațiilor îl joacă tradițiile naționale, care reprezintă o componentă esențială a conștiinței de sine a unui popor, biografia sa intelectuală, o carte de vizită pentru intrarea în istorie și deci în viitor. Tradițiile, în opinia noastră, reprezintă și o parte foarte impunătoare a memoriei sociale a unui popor care ne ajută să răspundem celor șase „*de ce-uri*” pe care le presupune cunoașterea de sine: *Cine sunt? De ce sunt? Cum sunt?*, și mai ales, *Pentru ce sunt? Unde? Când?* Prin ea ne edificăm propriul sens, distinct de al tuturor celorlalte ființe existente, asemenea nouă, un scop, ambele însă, accesibile tuturor conștiințelor, putând fi înțeles, împărtășit sau negat¹.

Filosoful spaniol José Ortega y Gasset, se întreba: „Rezultă de aici că schimbările istorice presupun nașterea unui tip de om deosebit în plus sau în minus de cel anterior, cu alte cuvinte, presupun schimbarea generațiilor”². Schimbarea cu care este întotdeauna asociată problema generațiilor, nu este o idee recentă. O. Gasset menționa, în această ordine de idei,

¹ A se vedea în detalii: Capcelea, V., *Tradițiile naționale: continuitate în dezvoltarea generațiilor*, Chișinău, Editura Evrica, 1998; Capcelea, V., *Normele sociale*, Chișinău, Editura ARC, 2007, cap. III.

² Ortega, J. y Gasset, *Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?* Trad. Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1999, p. 49.

că „pentru ca în lume să se producă o schimbare importantă e necesar să se schimbe tipul de om, tipul bărbatului și, se înțelege, cel al femeii; e necesar să apară mulțimi de făpturi cu o sensibilitate vitală deosebită de cea veche și omogenă în sine. Asta e generația: o varietate umană în sensul riguros conferit conceptului de „varietate” de către naturaliști. Membrii ei vin pe lume înzestrați cu anumite caractere tipice, cu anumite dispoziții și preferințe care le împrumută o fizionomie comună și-i diferențiază, totodată de generația anterioară”¹.

În mod inevitabil, în momente de schimbare se pune problema valorii trecutului pentru prezent. Această problemă apare însă destul de târziu în istoria umanității. Ea este determinată, mai ales, de accelerarea ritmului dezvoltării sociale și de adâncirea distanței psihologice dintre generații. Generațiile celei de a doua jumătăți a sec. al XX-lea se simt mult mai puțin apropiate de părinții lor decât aceștia față de bunicii sau străbunicii lor.

Este incontestabil faptul că progresul tehnologic realizat de umanitate nu poate fi pus la îndoială. Concluzia spre care converg rezultatele unor cercetări este că „suntem nepregătiți” pentru schimbările pe care le-a introdus progresul tehnic și munca în condițiile revoluției industriale, în stilul de viață al oamenilor. Schimbările tehnice și economice au impus noi reguli de viață: eficiență tehnică, randament maxim, mobilitatea populației, slăbirea autorității tradiționale - familie, instituții sociale, stat, biserică - nu se mai dă prioritate experienței vârstei, ci competenței tehnice. Aceste reguli au universalizat falimentul principiilor, moravurilor, tradițiilor. A. Toynbee aprecia că umanitatea s-a dovedit mult mai abilă în perfecționarea construcției și manipulării uneltelor, decât în domeniul relațiilor cu semenii. În acest plan, al țesăturii relațiilor umane, create și forjate prin milenii, se pare că s-au produs cele mai mari rupturi, fără ca umanitatea să înlocuiască cu ceva golurile care s-au creat. Or, tocmai contestarea trecutului, ca nedemn sau o eroare a dezvoltării, pune în discuție problema unității dezvoltării umanității, a istoriei ei, negând continuitatea dezvoltării sociale. A apărut ceea ce literatura numește „generații fără moștenire”, sau „fără părinți”, „mancurți”².

În Basarabia, noțiunea de „mancurt” a prins rădăcini imediat, deoarece regimul totalitar comunist a efectuat un genocid național și cultural față de popoarele din URSS ce se aflau sub ocupație, având scopul de a le înstrăina de spiritul național, de sentimentul mândriei și dragostei pentru Patrie, pentru acel colțisor de pământ unde omul, pentru prima oară, a văzut lumina zilei, unde a crescut și de unde s-a încheiat adevărata și înălțătoarea noțiune de Patrie³.

Totodată, problemele schimbării și, implicit, acelea ale rolului generațiilor au dobândit noi dimensiuni și în legătură cu orientarea contemporană a gândirii filosofice, exprimată fără echivoc de M. Heidegger, spre întemeierea, fundarea metafizicii pe

¹ *Idem.*

² A se vedea: Aitmatov, C., *Legenda mancurtului*, Traducere de Alexandra Fenoghen, Chișinău, Editura ARC, 2013.

³ A se vedea: Capcelea, V., *Etica în fața provocărilor societății post-moderne*, Bălți, Indigou Color, 2016, p. 113.

cunoașterea omului. Se împlinește astfel, ideea kantiană - prin a cărei filosofie s-au pus bazele antropologismului modern - a omului ce dă legi naturii.

Frontierele cronologice, biologice și psihice, care ar distinge generațiile într-o logică curentă, par a fi atenuate de altele de natură spirituală care-i conferă generației caracter de manifestare a solidarității umane. O. Gasset susținea că „în orice prezent coexistă trei generații: tinerii, oamenii maturi, bătrânii”¹. Nimeni nu poate contesta rolul vârstei în alcătuirea generațiilor și în devenirea socială, fără a cădea în arbitrar. În același timp, însă vârsta nu constituie factorul ce stabilește deosebirea dintre cei ce alcătuiesc o generație. Astfel, spre exemplu, adolescența (vârsta tânără), s-ar defini numai prin numărul anilor. Există însă adolescenți care sunt maturi psihic, alții care sunt deja bătrâni, sau încă sunt copii. Tot așa, vom întâlni diferite manifestări psiho-afective la categoria de vârstă a maturilor sau a vârstnicilor. De aceea, criteriul vârstei și celui al manifestărilor psiho-afective se impune să le fie asociate și criterii sociale, istorice și de cultură.

A existat întotdeauna o clasă adolescentă de vârstă, dar adolescența, așa cum o cunoaștem în particular, ca un fenomen colectiv (social) de opoziție la o ordine existentă este de dată mai recentă. Nu simpla apartenență la o vârstă plasează pe cineva într-o generație sau alta. Filosoful român Tudor Vianu nota între factorii ce determină apartenența la o generație mai veche „închistarea față de nouitate și refuzul de a asimila substanța contemporaneității”². Acceptând aceste criterii, în pofida subiectivității lor, nu putem să nu constatăm că individul, indiferent de generație, face o opoziție totală pentru emanciparea sa, pentru promovarea convingerilor sale sau pentru mântuirea omului.

T. Vianu considera că esențialul pentru constituirea și pentru caracterizarea unei generații este „credința și prețuirea acelorași valori, urmărirea acelorași idealuri care dau măsura unei atitudini caracteristice față de problemele vieții” și, în sfârșit, „același program de acțiune”³. Generația depinde de un proces istoric sau unul cultural, a cărui realizare face parte din „orizontul de viață”, concepția despre lume sau din „destinele unei societăți”⁴.

P. Andrei definea generațiile drept „granițe spirituale între epoci”; fiecare generație având mentalitatea și un etalon de valori care corespund mai bine tendințelor sale”⁵. Două concepte esențiale a angajat P. Andrei în această analiză: cel de „generație” și de „solidaritate socială”. Ambele le trata din perspectiva concepției sale cu privire la raportul dintre individ și societate. Mișcările tinerimii care evidenția, în opinia lui P. Andrei, „tendențele ei de autonomie”, au la bază „criza socială și morală a timpului”⁶. Reluând această problemă în tratatul său de *Sociologie generală*, P. Andrei prezenta constituirea

¹ Ortega, J. y Gasset, *op. cit.*, p. 49.

² Vianu, T., *Generație și creație. Contribuții la critica timpului*, București, Editura Librăria Universală, 1937, p. 11.

³ *Ibidem*, p. 8.

⁴ Gusti, D. *Etica* /Curs predat de prof. D. Gusti, Universitatea București, 1929-1930, editat după note stenografice de Alfred Ionescu (litografiat), p. 320.

⁵ Andrei, P., *Sociologia generală, op. cit.*, p. 415.

⁶ Andrei, P., *Mișcări sociale și politice ale tinerimii*, în: Minerva, an. I, nr. 1, 1928, p. 136.

unei generații dintr-o perspectivă foarte actuală: a structurilor de mentalitate specifice unei generații, a concepției teoretice și a manifestării practice. Acestea sunt determinate de starea societății. „Apariția fiecărei generații presupune stări și cauze diferite după gradul de dezvoltare al societății și după problemele noi în fața cărora se află generația”¹. În accepțiunea lui P. Andrei, „generația” își pierde caracterul ei misterios, obținând contururile unui fenomen socio-istoric caracterizat prin militantism și angajare, motivate de convingeri, credinți, motivații, interese, întrucât ideea de generație este o idee militantă, de luptă, „speculația pur intelectuală, detașată de frământările vieții publice, arată P. Andrei, nu poate fi considerată drept caracteristică constitutivă a unei generații”².

Filosofii români au căutat în ideea de generație și în relațiile dintre ele acele elemente care se integrează sau care concordă cu concepția filosofică de ansamblu pe care o promovează. De aceea, și succesiunea generațiilor, și raporturile dintre generații, de încordare sau tensiune, nu sunt privite ca fenomene morbide, de disoluție. Solidaritatea dintre generații nu exclude tensiunea, divergența punctelor de vedere. Acestea sunt excluse doar de uniformizare sau evoluții repetitive, greu de acceptat ca fenomene normale în viața socio-umană.

Conflictul dintre generații reprezintă procesul apariției, manifestării și soluționării contradicțiilor care apar atât dintre reprezentanții unor generații, cât și dintre reprezentanții diferitor generații. Atitudinea negativă a generației mai în vârstă față de generația tânără și opoziția dintre ele a fost constatată încă de filosofi antici. Spre exemplu, Socrate se indigna de faptul că tineretul posedă maniere proste, nu îi stimează pe cei mai în vârstă, se ceartă cu părinții și își extenuază învățătorii.

Interesul față de problema conflictului dintre generații apare în sociologia, psihologia și filosofia socială apuseană în a doua jumătate a sec. al XX-lea și a fost determinat de tulburările studentești și alte mișcări ale tineretului din această perioadă. Baza teoretică a conceptului conflictului dintre generații a constituit-o învățătura despre conflictele sociale a lui S. Freud, G. Simmel, R. Dahrendorf. Însă, ideologul teoriei conflictului dintre generații este considerat H. Marcuse, care în lucrarea sa *Eseu despre eliberare* (1969), definea conflictul dintre generații ca o lege naturală ce este înrădăcinată în structura antropologică a necesităților umane și care are o influență revoluționară asupra societății.

Printre specialiștii ce s-au ocupat, în mod deosebit, de tratarea problemei conflictului dintre generații pot fi remarcați sociologul american Levis Feuer (*Conflictul generațiilor. Caracterul și importanța mișcării studentești*, 1969) și psihiatru francez Gregor Mendel (*Criza generațiilor*, 1969). L. Feuer considera că la baza conflictului dintre generații stă concurența eternă între tată și fiu („complexul lui Edip”) și că acest conflict reprezintă o forță motrică mai importantă decât lupta dintre clase. În viziunea lui G. Mendel, conflictul dintre generații este determinat de faptul că, în societatea

¹ Andrei, P., *Sociologia generală, op. cit.*, p. 414.

² *Idem.*

contemporană, puterea existentă nu este percepută în mod înconștient, ca chipul Tatălui - învățătorului, apărătorului -, dar seamănă cu chipul Mamei. Principiul matern, în societatea contemporană, este reprezentat, în opinia lui G. Mendel, de tehnică, în fața căreia tineretul se simte neputincios. Prin urmare, manifestările stihinice ale tineretului și studenților, reprezintă o formă de protest împotriva tehnocrației.

În discuțiile cu privire la raportul dintre generații, începând de prin deceniul șapte al sec. al XX-lea, este tot mai puțin prezentă ideea de tensiune, luptă sau conflict prin care era exprimat anterior raportul în discuție. Este interesant faptul că „generaționismul” apare și evoluează în legătură cu ceea ce s-a numit „criza rațiunii” și, corelativ, cu punerea sub semnul întrebării a rolului intelectualității, promotoare a raționalismului, democratismului, umanismului etc. Acestea sunt considerate a fi și principiile vechii generații, principii ce au condus la criza ce a măcinat societatea în primul pătrar al sec. al XX-lea. Pe acest temei, între tânăra generație și cea veche este proclamat un gol absolut. Schimbul de gărzi între generații se contura ca unul de abandonare integrală a vechiului sistem de valori și principii de acțiune. Crearea unei societăți noi revendica și crearea unei noi spiritualități. Ideile ce sunt preconizate nu sunt în întregime noi. Afirmarea lor mai hotărâtă își are suport teoretic și factual. În esență, ele exprimă deziluziile unor generații în raport cu aspirații neîmplinite și o necesitate acută de schimbare. Totodată, ele nu pot fi rupte de stările de spirit generate de schimbările adânci din cunoașterea umană și din practica vieții sociale.

P. Andrei a efectuat, în perioada interbelică, o analiză critică a stărilor de spirit, a ideologiei și mișcărilor tinerimii, considerat permanent viitorul unei societăți. El mărturisea că ceea ce izbește în mod dureros în politica preconizată de tinerime este „intoleranța și autoritarismul, denaturarea unor sentimente înalte”, cum ar fi sentimentul național. Ceea ce trebuie să călăuzească tineretul în împlinirea misiunii sale, aceea, de slujire a intereselor mari ale neamului, este „temeinica pregătire științifică și cetățenească. Alături de entuziasm și credință, conchidea P. Andrei, tineretul are nevoie de știință și cultură”¹, cuvinte destul de actuale și pentru tineretul de astăzi.

Un alt filosof român, Mihai Ralea, a luat poziție față de unele manifestări din rândul tineretului. El aprecia că „disprețul pentru cultură, insulta vulgară, lipsa de cuviință și reflecție, propovăduite în rândurile tineretului, printr-o falsă interpretare a filosofiei moderne, vor să dea acestuia ideea de forță și tinerețe”². Originalitatea generațiilor constituie pentru M. Ralea, un temei al conlucrării dintre ele, generațiile „nefiind altceva decât societatea fără legi vizibile a oamenilor de aceeași vârstă”. Un secol, nota el, înseamnă tot atâtea achiziții câte generații a avut. Progresul se măsoară după destinul acestor oameni născuți aproape în același timp. Și aceștia au programul, acțiunea și răspunderea lor”³.

¹ Andrei, P., *Mișcări sociale și politice ale tinerimii*, op. cit., p. 142.

² Ralea, M., *Atitudini*, București, Editura Casei Școalelor, 1931, p. 77.

³ Ralea, M., *Misiunea unei generații*, în: *Viața românească*, 1925, nr. 1.

În general, teza „conflictului dintre generații” este considerată ca una simplistă prin situarea artificială a generațiilor într-o perspectivă de luptă și de înțeleștări negative. Realizările durabile ale culturii și civilizației omenești au rezultat nu din eliminări și distrugerii reciproce ale generațiilor, ci din colaborarea și continuitatea lor. În această ordine de idei, O. Gasset scria că „generația fiilor e totdeauna un pic diferită de cea a părinților: reprezintă oarecum un nou nivel de la înălțimea căruia se simte existența. Numai că de obicei diferența dintre copii și părinți e foarte mică, astfel încât predomină nucleul comun de coincidențe și atunci copii se văd pe ei însuși drept continuatori și perfecționatori ai tipului de viață pe care-l duceau părinții lor. Uneori însă distanța este enormă: noua generație aproape că nu-și găsește vreo comunitate cu cea precedentă. Vremea noastră ține de această categorie, și încă la modul superlativ”¹.

Cultura înaintașilor, experiența trecutului, tradițiile sunt condiții de nedepășit pentru constituirea generațiilor. Chiar simplul fapt al împotrivirii față de vechea cultură presupune în mod necesar s-o cunoști și s-o fi asimilat. T. Vianu, care și-a axat argumentarea pe ideile amintite anterior, consideră cu totul facilă concepția care proclamă „conflictul dintre generații” ca factor principal al dezvoltării. Aceasta nu este nici singura, nici cea mai înaltă formă a spiritului social. Interesele naționale, (...) acelea ale veacului și ale întregii culturi omenești pot deveni resorturi ale acțiunilor noastre de o valoare mult superioară. Sunt lucruri care trebuie amintite când zelul excesiv al unei generații poate să uite că lumea are un trecut și un viitor”².

Teza „conflictului dintre generații” nu poate contribui la fundamentarea unei teorii obiective, datorită componentelor sale subiective. Este și motivul pentru care este greu de acceptat ca un concept operațional în explicarea lumii socio-umane.

Conflictul dintre generații în spațiul post-sovietic, inclusiv și în Republica Moldova și România, este dictat de caracterul instabil al societății, pierderea orientărilor ideologice și morale, insuficiența educației din familie și școală și contrapunerea conștientă a generațiilor de către mass-media³. Din această cauză, are loc procesul de întrerupere a continuității în dezvoltarea socială. Acest proces poate fi explicat prin faptul că „generația părinților” a ajuns în situația când moștenirea materială și spirituală care, conform legilor continuității, trebuie să o transmită tinerii generații, practic lipsește, deoarece valorile sociale create în perioada totalitarismului nu pot fi însușite de către tineret din cauza că ele nu sunt utile nici pentru prezent, nici pentru viitor.

¹ Ortega, y Gasset, *op. cit.*, p. 52-53.

² Vianu, T., *op. cit.*, p. 22.

³ A se vedea în detalii: Capcelea, V., *Conflictul dintre generații în perioada de tranziție postcomunistă*, în: „Științele socio-umanistice și progresul tehnico-științific”; Conferință Științifică interuniversitară: Materialele comunic. șt., 4 apr. 2014 /col. red.: Mihai Braga [et al.], Chișinău, Tehnica-UTM, 2014, p. 27-32.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. După ce criterii se deosebesc „națiunea” și „poporul”?
2. Cum o să caracterizați comunitatea socială numită „popor”?
3. Este oare just de a considera clasele și națiunile în calitate de subiecți ai dezvoltării sociale?
4. În ce condiții personalitatea proeminentă poate influența în mod substanțial dezvoltarea istoriei?

Tema nr. III. *EXISTENȚA POLITICĂ A SOCIETĂȚII*

Planul:

- 1. Conceptul statului și elementele lui.**
- 2. Relațiile între stat și drept.**
- 3. Scopurile statului și statul de drept.**
- 4. Statul și societatea civilă.**
- 5. Normele sociale.**

1. Conceptul statului și elementele lui

Statul este principala instituție politică a societății. Apărut cu aproape șase milenii în urmă, în Orientul antic (Egipt, Babilon, China, India), statul continuă să fie, și azi, instrumentul conducerii sociale, iar dezbaterile privind natura, funcțiile, mecanismul și formele sale continuă să polarizeze atenția unor cercuri largi de specialiști în domeniul filosofiei, politologiei, sociologiei și al dreptului.

Diverse curente și teorii filosofice¹ au explicat, de-a lungul timpului, de pe poziții diverse, importanța statului, rolul său în apărarea unor interese sociale de grup sau ale societății în întregul său. Abordarea analitică a locului și a rolului statului în organizarea și conducerea societății a scos în relief natura istorică a statului, dependența formelor sale de transformările social-istorice. Ca și în cazul dreptului, apariția statului este determinată de schimbările survenite în orânduirea comunei primitive, schimbări care au făcut ca vechile forme de organizare și conducere (ginta și tribul) să nu mai fie suficiente, impunându-se o formă nouă, cea politică, statală. Odată cu apariția statului, relațiile sociale se pot dezvolta la adăpostul unei forțe speciale de constrângere pe care o deține statul și o poate utiliza împotriva celor care i se opun. Statul apare, astfel, ca o modalitate (o variantă) social-istorică de organizare socială prin care grupurile sociale și-au promovat interesele comune și în care și-a găsit expresia concentrată întreaga societate.

Cuvântul „stat”, în înțelesul pe care îl oferim azi, este de origine modernă. În limbile greacă și latină se găsesc mai multe expresii care indică o specie de agregatie sau organizație politică, dar nu vom întâlni un termen generic și nicio teorie adecvată a statului. Aceasta nu înseamnă, spre exemplu, că romanii nu au avut o idee clară despre stat, multe dintre lucrările lor chiar au un caracter teoretic, spre exemplu, *De Republica* și *De Legibus*, ale lui Cicero, sunt o dovadă certă în acest sens.

G. Hegel considera că, față de societatea civilă, statul este o necesitate exterioară, puterea superioară pentru ea, iar pe de altă parte, statul este scopul imanent al societății

¹ A se vedea în detalii: Popa, N.; Dogaru, I.; Dănișor, Gh.; Dănișor, D.C., *Filosofia dreptului. Marile Curente*, București, Editura ALL BECK, 2002.

civile, indivizii având datorii și drepturi în raporturile lor cu statul. Societatea civilă sau „societatea cetățenilor este alcătuită din membri și mecanisme de acțiune extrinseci statului, care se învecinează cu acesta, dar se delimitează de stat prin obiective și metode de acțiune.

Kant specifica faptul că statul legitim (statul de drept) este cel care are ca scop apărarea drepturilor inalienabile ale omului și în care politica este subordonată moralei.

Curentul liberalismului (liberalismul clasic) opune cetățeanul statului, cetățeanul fiind totul. Statul trebuie să fie un „stat de drept”, în această calitate, scopul statului este acela de a face legi bune și de a respecta principiul nonintervenției în treburile private. El trebuie să se plaseze deasupra grupurilor sociale, având sarcina de a aplană conflictele dintre ele.

Pentru a putea funcționa legea randamentelor crescânde, este nevoie de descătușarea energiilor și a inițiativei private. În sistemul liberal, statul, organismul politic care are la dispoziție forța coercitivă, garantează libertatea individului, adică procedează la propria sa limitare. „Pentru o viață îndelungată sunt necesare mai multe reguli. Or, regula și organul unei societăți constituie statul”. Liberalismul reclamă prezența unui stat puternic în acțiunea sa și moderat în ambițiile sale.

În contextul istoric al sec. XIX-XX, marcate de puternice crize social-economice, doctrina materialist-istorică marxistă a plasat problematica statului în raporturile nemijlocite ale luptei între clase. Statul, în această concepție, reprezintă un instrument al dominației unei clase asupra alteia, el este forma în care indivizii aparținând clasei dominante își promovează interesele comune și în care își găsește expresia concentrată întreaga societate civilă. În contextul istoric amintit, concepția marxistă a produs o adevărată ruptură a ideilor, afirmând că oferă o istorie celor care niciodată nu avuseseră „istoria” lor și a îndreptat critica împotriva ideologiilor de până atunci, considerându-le adevărate măști în spatele cărora se ascundea dorința intensă de putere și bogăție.

Revoluția științifico-tehnică contemporană a avut și mai are consecințe importante asupra raporturilor sociale, raporturi ce sunt diferite de cele constatate de Marx la vremea lui. În procesul transformării claselor și a raporturilor dintre acestea într-o lume creată de om (într-o natură umanizată), se pune problema unui rol nou pe care îl joacă statul. Soluția oferită de statul socialist, în care partidul unic se substituia clasei, lua decizii singur în numele ei, era, în ultimă instanță, redus la aparatul lui și la conducătorii lui (un singur om ajunge să gândească și să hotărască pentru toți), nu mai poate astăzi seduce pe nimeni. Se vorbește despre necesitatea unui nou „contract social”, marele contract social al sec. al XXI-lea, care a făcut posibilă etapa istorică cea mai lungă de pace socială, libertate și egalitate. Noul stat, statul social (asistențial), se caracterizează, din punct de vedere juridic, prin trecerea de la un drept cu o funcție preponderent protectiv-represivă la un drept pe cale de a deveni, tot mai mult, promoțional. Acest stat trebuie să-și conserve numai monopolul asupra forței legitime, a cărei exercitare este limitată de recunoașterea și garantarea drepturilor omului (și a dreptului în general). Este larg răspândită ideea că acest nou stat are ca funcții principale: asumarea sarcinii de realizare a unei societăți mai integrate, mai

echilibrate, respectarea drepturilor fundamentale ale omului, asigurarea principiilor separării puterilor, respectarea regulilor democratice apte să genereze decizii adecvate. Aceste sarcini dezvăluie partea „bună” a statului, corespunzătoare, în optica lui Maurice Duverger, funcțiilor sale de asigurare a democrației și a justiției. Statul are însă și o parte „rea”, dată de faptul că împinge pe oameni pe panta periculoasă a pasiunilor politice și a luptelor fratricide pentru putere. Consecințele revoluției științifico-tehnice se concentrează într-o tendință de „colonizare” a statului de către tehnică (un gen de „despotism tehnic”), lucru ce amplifică prerogativele administrației („statul administrator” sau „statul funcțional”)¹.

Administrația nu este, de fapt, decât o uriașă mașină ale cărei operațiuni trebuie, în actualele condiții, să devină din ce în ce mai riguroase. Se consideră că funcția statului tehnocrat, funcție plurivocă, constă în a ordona și a administra. El trebuie „să mențină ordinea națiunii, stabilitatea sa politică, să fie garant al progresului tehnic neîntrerupt”.

În sec. al XX-lea sporirea facultăților de comunicare și a accesului la informații dă naștere unei societăți noi, calitativ diferite, care se confruntă cu noi probleme, precum supraîncărcarea informațională și necesitatea creării a noi forme de reglementare pentru a controla informațiile ce se revarsă printre persoane, companii sau țări. În timp ce, prin tradiție, economiile de piață au fost pregătite să rezolve problema sărăciei, informațiile au condus, prin definiție, la probleme legate de abundență și la întrebări privind instrumentele care ar trebui inventate pentru a face față acestei abundențe.

Însă, în opinia specialiștilor în domeniu, ar fi o eroare să abordăm societatea informațională numai sub aspectul ei tehnologic și să-l tratăm ca o simplă dezvoltare a tehnologiilor de informare și comunicare. În această ordine de idei, în literatura consacrată acestor probleme, se consideră că o viziune holistică asupra societății informaționale presupune evidențierea unui șir întreg de aspecte: noi comportamente ale oamenilor și a grupurilor umane, modificându-le modul de a gândi, de a învăța, de a lucra și a coopera.

Dacă societățile anterioare au generat polarizări sociale care le-au împărțit în bogați și săraci și au generat revoluții și chiar războaie, globalizarea economiei mondiale, „dezvoltarea noilor tehnologii ale informației și comunicațiilor, construirea noului tip de societate - societatea informațională, poate conduce la un nou tip de polarizare la nivel mondial, deosebit de periculoasă pentru evoluția viitoare a omenirii”².

Astfel de considerații iau în calcul realitățile sociale, complexe și adesea contradictorii, din lumea de azi, care impun implicarea statului în domenii care depășesc sfera socială tradițională, îmbogățind imaginea actuală a statului de drept.

Este semnificativ, credem, să amintim aici măsurile statale care vizează protecția socială în condițiile existenței fenomenului șomajului, cele care privesc apărarea mediului ambiant împotriva formelor variate de poluare, lupta împotriva drogurilor și a crimei organizate etc.

¹ Burdeau, G., *L'Etat*, Paris, Seuil, 1970.

² Ilie, R., *Societate informațională - societatea cunoașterii și relația cetățean - autoritate publică*. Disponibil pe: www.academiaromana.ro/pro_pri/.../st_f01.doc, p. 4-5.

Astăzi, recunoscându-se posibilitatea unor transformări viitoare în sistemul organizațional, inclusiv în cel statal, se exprimă, în general încrederea în posibilitățile sistemului industrial și post-industrial de a supraviețui, acesta având resursele necesare de a deschide un nou „subcapitol” al dezvoltării sociale și statale.

Totodată, s-a constatat că apariția statului se înscrie într-o schemă evoluționistă, care nu este pretutindeni la fel, dar care se supune unui factor determinant. Societățile al căror sistem politic a atins un grad de specializare și diferențiere ce a dus la organizarea tipului statal au fost societăți care au fost puse în fața necesității schimbărilor din diferite cauze interne sau externe. Dar nu toate societățile au fost capabile de asemenea schimbări. Acele societăți care nu au fost în stare să efectueze aceste schimbări au dispărut¹.

O adevărată teorie a statului, cu sensul pe care noi astăzi îl atribuim termenului de stat, a fost fundamentată de către N. Machiavelli, părintele științei politice moderne².

Așadar, „statul” este o noțiune modernă. Lumea antică denumea noile structuri politico-statale apărute „organizații”, „comunități organizate”, „cetăți”.

Dicționarul enciclopedic definește „statul” ca fiind o organizație politică având rolul de a promova și de a apăra interesele generale ale unei societăți, ale unei populații. Teoreticienii definesc statul ca „o formă superioară de societate omenească investită cu putere exclusivă, de comandă asupra colectivității de indivizi așezați pe un teritoriu determinat, ce-i aparține”³, sau „o grupare de indivizi, reuniți printr-o legătură națională, ocupând un teritoriu determinat și fiind guvernați de o putere superioară voințelor individuale”⁴, sau „principala instituție politică a societății”, „instrumentul conduceri sociale”⁵.

Într-o afirmație sintetică, statul ar fi organizație politică unitară, preeminentă oricărei alteia, a unei comunități, constituită pe un teritoriu delimitat, cu o populație proprie și o putere instituționalizată, având rolul de a promova și garanta interesele generale ale comunității respective.

Toate definițiile care s-au dat statului în literatura juridică relevă elementele distinctive ale acestuia: *teritoriul, populația și puterea de stat*.

Teritoriul unui stat se referă la solul, subsolul, spațiul atmosferic aferent și o porțiune din apele înconjurătoare. Pe acest cuprins se exercită puterea supremă a statului, ceea ce înseamnă că în acest „teritoriu” puterea lui nu se subordonează niciunei alte puteri, rezolvându-și problemele fără vreo imixtiune, respectând, în același timp,

¹ Норбер, Р., *Юридическая антропология*, Москва, Изд-во Норма, 2000, с. 42-43.

² Muraru, I.; Tănăsescu, S., *Drept constituțional și instituții politice*, București, Editura Lumina Lex, 2001; Deleanu, I., *Instituții și proceduri constituționale*. Lugoj, Editura Dacia Europa Nova, 2000; Ionescu, C., *Drept constituțional și instituții politice*, vol. 1, București, Editura Lumina Lex, 2001; Trăsnea, O., *Filosofia politică*, București, Editura Politică, 1986; Dănișor, D.C., *Drept constituțional și instituții politice*, București, Editura Științifică, 1997.

³ Alexianu, G., *Curs de drept constituțional*, București, Editura Casa Școalelor, 1932, p. 88.

⁴ Teodorescu, A., *Tratat de drept administrativ*, vol. I, ediția a 2-a, București, Institutul de Arte Grafice Eminescu SA, 1929, p. 24.

⁵ Popa, N., *Teoria generală a dreptului*, București, Editura Universității „Titu Maiorescu, 2002, p. 98.

suveranitatea altor state. Hegel considera teritoriul ca reprezentând trecerea de la legăturile de sânge ale vechii forme de organizare - ginta - la un sistem politic modern.

Populația constituie un alt element definitoriu al categoriei de „stat”. Populația unui stat modern se compune dintr-o masă înrădăcinată în spațiul ei cultural, cu tradițiile și limba ei, precum și din diferite grupuri stabilite ulterior în acest spațiu, numite minorități naționale, împreună cu care formează comunitatea. Elementul de legătură dintre indivizii care compun populația unui stat și statul respectiv este cetățenia, populația fiind alcătuită, astfel, din cetățeni, cărora statul le protejează drepturile și obligațiile.

Între aceste trei elemente definitorii - populația, teritoriul și puterea de stat - cel mai important este puterea de stat.

Denumită în teoria juridică putere politică sau putere publică, *puterea de stat* este definită, din punct de vedere sociologic, ca acea formă de autoritate socială pe care un individ sau un grup de indivizi o are asupra altora pentru realizarea unui scop comun, asumat de membrii comunității sau impus acestora de către cei care exercită puterea.

Față de celelalte forme de autoritate socială, puterea de stat se caracterizează prin anumite trăsături care îi definesc și îi delimitează atributele („puterea puterii”) în raport cu autoritatea morală, părintească, religioasă¹:

1. Puterea de stat este o putere politică: deși noțiunea de „politică” are mai multe accepțiuni, putem conchide că politica este știința guvernării statelor, reprezentând tot ceea ce se referă la arta de a guverna un stat². Esențial pentru cunoașterea caracterului puterii de stat este de a ști cine deține puterea, cum a dobândit-o și cum a exercitat-o, precum și relațiile existente între guvernanți, în înfăptuirea conducerii societății, în direcția politicii preconizate de forțele politico-sociale care dețin puterea.

Ca fenomen legat de autoritate, puterea a existat din timpuri arhaice, când a fost personificată de șeful comunității umane, constituită, la început, pe baza legăturii de sânge, iar mai târziu - pe criterii teritoriale.

Fundamentată, inițial, pe calitățile comunității, autoritatea s-a desprins, în cursul timpului, de persoana care se prelua de ea, instituindu-se ca o realitate formală, distinctă de persoana celui care o deține sau exercită puterea, organizându-se ca instituție de sine stătătoare și devenind ceea ce astăzi numim stat. În consecință, o altă trăsătură a puterii de stat este că ea se manifestă într-un cadru organizat, instituționalizat.

2. Puterea de stat este o putere de comandă, ea instituie dispoziții obligatorii, fie sub formă de norme generale, fie sub formă de dispoziții concrete. Metoda sa de conducere este constrângerea, aducerea la îndeplinire a dispozițiilor normative cu ajutorul forței coercitive exercitate de organele special abilitate, în cazul în care conduita indivizilor deviază de la prescripțiile imperative ale legii.

¹ Mihai, Gh.; Motică, R., *Fundamentele dreptului. Teoria și filosofia dreptului*, București, Editura ALL, 1997, p. 170.

² Ceterchi, I.; Craiovan, I., *Introducere în Teoria Generală a Dreptului*, București, Editura ALL, 1993, p. 112.

Puterea de stat are vocația generalității, în sensul că ea este aplicabilă în societatea respectivă tuturor activităților din domeniile vieții, stabilindu-le limitele. Caracterul global al puterii de stat implică și faptul că ea se exercită asupra întregii populații ce trăiește pe un anumit teritoriu. Între stat și individ, se stabilește un complex de legături și obligații corelative. Puterea statului nu se limitează numai la cetățenii respectivi, ea se exercită într-un mod specific și asupra cetățenilor străini sau apatrizilor aflați pe teritoriul țării.

3. Puterea de stat este o putere suverană, această trăsătură desemnând caracterul puterii de stat de a fi supremă în teritoriul statului, adică de a nu cunoaște nicio altă putere deasupra sa și de a fi independentă în exterior, în raport cu alte state, având posibilitatea de a-și rezolva problemele fără niciun amestec nedorit, respectând suveranitatea altor state, precum și normele dreptului internațional.

Suveranitatea statală are două laturi:

- *internă* - exprimată prin supremație, conform căreia nicio altă putere specială din interior nu este superioară puterii statului;
- *externă* - exprimată prin independență, conform căreia statul își organizează relațiile internaționale, fără niciun amestec exterior, cu respectarea drepturilor celorlalte state, precum și a normelor și a principiilor dreptului internațional.

Din latura internă a suveranității, rezultă o altă trăsătură a puterii de stat, și anume unicitatea acesteia, care rezidă în faptul că puterea de stat deține monopolul constrângerii și al instituirii normelor de drept.

În ceea ce privește suveranitatea, aceasta nu trebuie considerată simplă putere, dar nici nu poate fi considerată sinonimă despotismului, care este stare de ilegalitate - ca putere discreționară de comandă în interior sau ca independență absolută pe plan extern, încălcând sau ignorând dreptul suveran al celorlalte state.

Așadar, suveranitatea nu trebuie absolutizată, cu atât mai mult cu cât, în condițiile actuale de dezvoltare a societății, a crescut complexitatea problemelor pe care le are de soluționat umanitatea. Astfel, suveranitatea poate fi limitată voluntar prin aderarea la unele tratate internaționale, ce vizează interesele vitale și generale ale omenirii: pacea, salvarea mediului ambiant, ceea ce constituie o premisă pentru preeminența dreptului internațional față de dreptul intern.

Așa cum este prevăzut în constituțiile europene actuale, într-un stat democratic, puterea aparține poporului și emană de la el, voință generală suverană. Exercitarea puterii îi este încredințată statului, mandatarul voinței generale. Deși fiind constituit ca organizație instituționalizată, înzestrată cu suveranitate, el nu acționează niciodată ca stare în relațiile lui externe sau interne, ci prin intermediul diferitelor ale organe.

În calitatea sa de instituție politică, statul este constituit dintr-un sistem de organe și organisme, integrate într-un mecanism, prin intermediul căruia el își exercită rolul și funcțiile în societate¹. Analizat în perspectivă diacronică, mecanismul de stat s-a

¹ Drăganu, T., *Introducere în practica statului de drept*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 5.

constituit în funcție de realitățile social-economice, politice, ideologice dintr-o societate sau alta. În contextul luptei împotriva absolutismului feudal, în Epoca Modernă a apărut teoria separației puterilor în stat, avându-i ca fondatori pe Jh. Locke, în Anglia, și pe Ch. Montesquieu, în Franța.

Potrivit acestei teorii, puterea statului relevă trei aspecte, trei „puteri” complementare și, totodată, distincte: *puterea legislativă*, *puterea executivă* și cea *judecătorească*.

Cele trei puteri sunt organizate de așa natură încât, pe de o parte, să execute atribuții specifice, iar pe de altă parte, să colaboreze și să se controleze între ele. Pentru a nu se abuza de putere, Montesquieu arată că atribuțiile celor trei puteri trebuie organizate astfel încât „puterea să oprească puterea”.

Astfel, pentru edictarea legilor, se constituie. Pentru executarea legii și pentru organizarea executării legii, se constituie organele executive, în care intră șeful statului, șeful guvernului și guvernul.

Pentru soluționarea conflictelor și litigiilor ce apar în societate, pentru asigurarea respectării legilor și restabilirea ordinii de drept, se constituie puterea judecătorească, exercitată prin organele judiciare sau jurisdicționale.

Există opinii care susțin că numai puterile legislativă și executivă au caracter politic, pe când puterea judecătorească nu are un asemenea caracter, amestecul celorlalte două puteri în soluționarea litigiilor de către instanța de judecată fiind interzis.

Se impune totuși precizarea că separația puterilor în stat înseamnă lipsa colaborării între ele, pentru buna funcționare a aparatului de stat fiind hotărâtoare asigurarea unui echilibru rațional al elementelor sale, mergându-se de la o separație mai strictă (regimul prezidențial în S.U.A.) până la o separație suplă (ca în Franța sau Anglia). Există, asemenea, în istoria contemporană, exemple de state în care regimurile politice au încălcat principiul separației puterilor în stat - regimurile de dictatură -, sau exemple de state în care principiul nu a fost recunoscut, procedându-se la concentrarea puterii în mâinile partidului unic de guvernământ - regimurile socialiste¹.

În afara organelor legislative, executive și judecătorești, există aparat de stat de specialitate, destinat să contribuie la realizarea activității de stat. Se constituie, astfel, aparatul investit să apere ordinea de drept - aparatul polițienesc care este subordonat executivului și reprezintă instrumentul de executare a forței coercitive. Armata, parte a mecanismului de stat, apără integritatea teritorială a statului. În aparatul administrativ sunt atrași specialiști, experți în diferite domenii, formând aparatul tehnocratic, al cărui rol constă în organizarea executării și în aplicarea legilor².

Pentru asigurarea respectării separației puterilor în stat, un rol esențial revine dreptului, care fixează cadrul legal de funcționare optimă a fiecărei puteri, statuându-se limitele, competențele și atribuțiile.

¹ Ceterchi, I.; Craiovan, I., *op. cit.*, p. 112.

² *Idem*.

Dacă statul este un instrument pentru organizarea și conducerea societății, atunci el nu poate avea scop, căci instrumentele nu au scopuri, dar îndeplinește rostul ce i se conferă - de apărare a interesului general și a bunăstării cetățenilor.

Im. Kant considera că statul de drept este cel care are menirea să apere drepturile inalienabile ale omului, idee preluată de curentul liberalismului clasic și dezvoltată în sensul că, într-adevăr, cetățeanul devine etalonul suprem la care este raportată eficiența activității guvernanților, în această calitate, rațiunea de a fi a statului e aceea de a se face legi juste și de a respecta principiul neintervenției în treburile private, care să permită descătușarea energiilor și a inițiativei private. Liberalismul promovează ideea existenței unui stat puternic în acțiunea sa și moderat în ambițiile sale.

Am remarcat anterior că în concepția marxistă, statul constituie un instrument de dominație a unei clase asupra alteia, formă în care indivizii ce aparțin clasei dominante își promovează interesele comune. După ce revoluțiile făcute în numele doctrinei marxiste au dat naștere unor regimuri despotice, care au suprimat libertatea individuală, încercând să instaleze socialismul de cazarmă, s-a readus în discuție necesitatea statului de drept, a separației puterilor în stat, a limitării puterii, chiar și când aceasta aparține majorității, susținându-se prioritatea absolută a libertății opiniilor. Ideea era că unica sarcină a statului este aceea de a împiedica indivizii să-și facă rău, idee apreciată că ar deriva dintr-o reducere arbitrară a dreptului public la dreptul penal, evocând imaginea statului gardian sau jandarm.

În contextul desfășurării unei noi revoluții științifico-tehnice, se pune problema unui nou rol exercitat de către stat, care să se ajusteze corespunzător noilor relații sociale amplasate „într-o lume creată de om”¹.

Ca instrument, statul realizează anumite *funcții* ce se împart în funcții interne și funcții externe. În plan intern, statul trebuie să asigure ordinea socială, trebuie să contribuie la progresul economic, tehnic și uman.

În plan extern, statul promovează cooperarea cu alte state, militează pentru relații statornice de bună vecinătate și pentru apărarea țării printr-o cooperare și printr-un parteneriat benefic cu alte țări. De asemenea, se pune tot mai mult accent pe rolul statului de a asigura protecția socială, în acest sens, trebuind să ia măsuri pentru combaterea șomajului, a crimei organizate, a poluării mediului ambiant etc. Cu privire la această funcție a statului, unii autori au definit statul ca fiind unul social, asistențial.

În plan intern, statul îndeplinește o funcție economică, asigurând cu mijloacele financiare de care dispune progresul de orice fel. Statul se implică în activități publice (construcția de autostrăzi, transporturi aeriene), exercită un control asupra mediului, veghează la existența unei concurențe loiale între comercianți. Pentru realizarea funcțiilor sale, statul are nevoie de resurse financiare și, în acest sens, în domeniul fiscalității (fixarea impozitelor), tot statul organizează servicii pentru acoperirea unor necesități, cum sunt cele referitoare la școlarizare.

¹ Miculescu, P., *Statul de drept*, București, Editura Lumina Lex, 1998, p. 37-39.

Cea mai importantă funcție „internă” a statului o reprezintă promovarea drepturilor și libertăților fiecărui membru al comunității sociale. Această funcție se realizează prin emiterea de norme în acest domeniu.

În plan extern, cooperarea cu alte state se materializează în încheierea unor acorduri și tratate ce vizează procesul de integrare economică regională și continentală, precum și statornicirea unor relații de bună conduită între vecini prin circulația persoanelor în mod liber dintr-un stat în altul¹.

Forma statului, constituie un aspect caracteristic fenomenului statal, relevând corelația statului cu dreptul. Prin forma de stat se exprimă modul de organizare a conținutului puterii, structura internă și externă a acestui conținut. Dacă cercetarea esenței statului și a tipului istoric de stat nu dă răspuns la întrebările „Cine deține puterea de stat?”, „Cui servește activitatea statului?”, examinarea formei de stat răspunde la o altă întrebare: „În ce mod conduc statul cei care îi dețin puterea?”.

Forma de stat prezintă trei aspecte: forma de guvernământ, structura de stat, regimul politic.

Forma de guvernământ constituie aspectul cel mai important al statului, exercitarea puterii prin intermediul organelor statului și împărțirea competenței între aceste organe.

Sperăm că ați sesizat din prima parte a acestui curs universitar că teoria formei de guvernământ este foarte veche. Aristotel considera că există trei forme de guvernământ - monarhie, aristocrație și democrație. În opinia lui, aceste forme nu sunt însă perfecte, deoarece ele pot degenera în tiranie, oligarhie și, respectiv, demagogie. Ulterior, s-a considerat că este preferabilă o formă mixtă de guvernământ, deoarece aceasta ar fi dominată de egalitate și statornicie și degenerarea aproape s-ar exclude (Cicero, Scipio). Ch. Montesquieu, în *Despre spiritul legilor*, a reluat vechea împărțire în trei forme de guvernământ: republica, monarhia și despotismul.

Odată cu trecerea timpului, s-a ajuns la ideea potrivit căreia ar exista doar două forme de guvernământ, acestea fiind republica și monarhia.

Monarhia se definește prin deținerea puterii supreme de către o singură persoană ce ocupă tronul prin succesiune, transmitându-l ereditar. Monarhul - rege, împărat, faraon, șah, emir, sultan, țar -, în principiu, nu este responsabil juridic și nu poate fi schimbat fără acordul său. Deși cuvântul „monarh” (provine din grecescul „monos”) desemnează puterea unei singure persoane, sfera acestei puteri este variabilă de la o monarhie la alta. Astfel, monarhia poate fi absolută - când monarhul deține în mod exclusiv puterea (despoțiile orientale, monarhiile absolutiste feudale), sau limitată când alături de monarh există și alte organe ale puterii de stat, care circumscriu limitele puterii monarhului (monarhia constituțională în societatea modernă).

Republica se caracterizează prin faptul că puterea supremă aparține unui organ ales pe o perioadă limitată de timp. Persoanele care compun organul suprem al puterii de stat

¹ A se vedea: Ceterchi, I.; Laburici, M., *Teoria generală a dreptului*, București, Universitatea din București, 1983.

sunt responsabile juridic pentru activitatea lor. Principala trăsătură prin care forma de guvernământ republicană se deosebește de monarhie constă în caracterul eligibil al funcției șefului statului.

În afară de gruparea tradițională a formelor de guvernământ în monarhii și republici, există autori contemporani care preconizează o altă împărțire a statelor după forma de guvernământ. H. Kelsen considera că raportul în care se află supușii față de crearea ordinii, felul și natura în care ei iau parte la elaborarea ordinii juridice, trebuie să fie criteriul decisiv în detașarea formelor de guvernământ care, după opinia lor, pot fi democrate sau autocrate. În viziunea lui Kelsen, democrația și autocrația sunt două tipuri ideale diametral opuse.

Structura de stat se referă la organizarea puterii de stat în funcție de împărțirea administrativ-teritorială, la caracterul relațiilor reciproce dintre părțile componente ale statului și al relației fiecăreia dintre ele cu statul. Din punct de vedere statal, pot fi:

a) *state simple sau unitare* - se caracterizează prin aceea că pe teritoriul acestora există un singur rând de organe supreme care își exercită competența lor pe întreg teritoriul statului, cu privire la întreaga populație, aceasta având o singură cetățenie. Entitatea statală unitară este recunoscută ca subiect de drept internațional, participând în această calitate la viața internațională.

b) *state compuse sau federative* - compuse din două sau mai multe state membre, care, în limitele și în condițiile stabilite prin Constituția federației, își transferă o parte din atributele lor suverane în favoarea statului compus și dau naștere, astfel, unui nou stat, distinct de statele ce îl alcătuiesc. Statele componente își păstrează însă identitatea, cealaltă parte a atributelor lor suverane.

Caracteristicile fundamentale ale statului federativ sunt: o legislație comună a statelor federative; existența unei Constituții a federației; organele legiuitoare, administrative și de justiție la nivelul federației; populația posedă dubla cetățenie: cetățenia statului federativ și cetățenia statului federal; sub rezerva respectării Constituției statului federativ; fiecare stat federal are o ordine constituțională proprie¹.

În cazul federației, se susține că aceasta ar fi formată din mai multe state membre². Totodată, în cazul statelor federale însă expresia „stat” se folosește mai mult în virtutea tradiției, întrucât ele nu sunt state, în adevăratul sens al cuvântului. Prin intrarea lor în federație acestea au devenit, mai degrabă, un fel de unități administrativ-teritoriale decât state propriu-zise, deoarece acestea nu dispun de armată proprie, nu întrețin relații economice directe cu alte state, între ele neexistând frontiere naționale etc. Statul federativ nu trebuie confundat cu asociațiile de state, deoarece acestea, deși asemănătoare, nu dau naștere unui stat nou.

Principalele forme ale asociațiilor de state sunt: confederația; uniunea personală; uniunea reală. În cazul confederației de state, statele asociate își păstrează suveranitatea și

¹ Ceterchi, I.; Craiovan, I., *op. cit.*, p. 115.

² Boboș. Gh., *Teoria Generală a Dreptului*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 1999, p. 21.

calitatea de subiecți ai dreptului internațional. Fără a fi caracterizată de o coeziune atât de strânsă, uniunea de state a fost creată în trecut pentru anumite scopuri comune ale statelor membre, din rațiuni militare, diplomatice sau economice. În cadrul confederației relațiile între statele componente sunt mai lejere decât în cadrul federației. Neavând organe supreme proprii, distincte, hotărârile confederației, luate de reuniunea reprezentanților statelor membre, pentru a deveni obligatorii, trebuie sancționate de statele membre (spre exemplu, S.U.A. (1776-1787), Germania (1815-1871), Elveția (1815-1848). Astăzi noțiunea de confederație aparține istoriei. Elveția, deși a păstrat denumirea de confederație, are, începând cu 1848 structura unui stat federal.

Uniunea personală reprezintă rezultatul unei înțelegeri între două state, care desemnează un șef de stat comun, statele membre ale uniunii personale păstrându-și însă plenitudinea atributelor suveranității (spre exemplu, între Olanda și Luxemburg (1815-1890), între Danemarca și Islanda (1918-1944).

Uniunea reală constituie rezultatul unor relații strânse între cele două state, uniunea fiind caracterizată nu numai de persoana aceluiași șef de stat, ci și de existența unor instituții comune (spre exemplu, Suedia și Norvegia (1815-1905), Austria și Ungaria (1867-1918). Principatele unite - Muntenia și Moldova - s-au constituit într-o uniune personală (1859-1862) ce s-a transformat într-o uniune reală (1862-1864), care a dus la formarea statului român unitar.

Un alt aspect al structurii de stat vizează *împărțirea administrativ-teritorială a statului*, problema raportului organelor locale ale puterii de stat cu organele centrale. Organizarea administrativ-teritorială a statelor nu este o simplă împărțire geografică teritorială, având profunde implicații politice, întrucât ea se înfăptuiește în scopul de a realiza cât mai bine exercitarea puterii de stat asupra teritoriului.

Regimul politic reprezintă totalitatea metodelor și mijloacelor de conducere a societății, cu referire imediată la raporturile dintre stat și individ, raporturi ce implică obligația statului de a asigura și a garanta drepturile subiective.

Referindu-se la regimul politic, G. Burdeau susținea că ceea ce importă, în orice caz, în clasificarea regimurilor politice este, pe de o parte, stratificarea socială care reclamă diferența între clase și, în consecință, rivalitățile lor, dar pe de altă parte, situația, locul pe care regimul îl acordă claselor, fie favorizându-le, fie defavorizându-le.

După modul concret în care un stat garantează și asigură în volum și intensitate drepturile subiective regimurile politice se împart în: regimuri autocratice, dictatoriale, regimuri democratice.

Regimul autocratic se definește prin faptul că poporul nu are nici o posibilitate să determine sau să influențeze politica internă și externă a statului. *Regimurile dictatoriale* (autoritare sau totalitare sunt acelea în care statul se manifestă ca un organ dominator, el intervine în toate domeniile vieții sociale, căutând să dicteze totul, prin metode dictatoriale, brutale, prin utilizarea terorii polițienești, a cenzurii, a serviciilor secrete. Aceste regimuri nu recunosc pluralismul politic, dreptul la opoziție, principiul separației puterilor, ignorând, în fapt, drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor.

M. Duverger împărțea dictaturile după rolul pe care îl au conflictul dintre două sisteme (unul vechi și unul nou), în două categorii: dictaturi revoluționare - care accelerează instaurarea noilor structuri; dictaturi reacționare, care tind să frâneze evoluția noilor structuri, încercând să le mențină pe cele retrograde¹. Cele două tipuri de dictaturi au în comun numai restrângerea sau extinderea libertăților și drepturilor fundamentale ale cetățenilor.

În cadrul regimurilor autoritare, se diferențiază cele comuniste și cele fasciste, care, deși în aparență promovează politici divergente, au totuși anumite elemente comune: tendința spre monopolism; existența unui partid unic; suprimarea sau minimalizarea opoziției.

Regimul politic democratic presupune existența unor condiții care să facă posibilă participarea maselor de cetățeni la viața politică, influențarea politicii externe și interne a statului, exercitarea unui control asupra modului în care organele de stat îndeplinesc voința lor.

Caracteristici ale regimului politic democratic: puterea aparține poporului; pluralismul politic; aplicarea principiului majorității; libertatea și recunoașterea opoziției; promovarea și apărarea drepturilor și libertăților fundamentale.

După modul în care poporul își exercită puterea, regimurile democratice se împart în: democrații directe și democrații reprezentative. *Democrația directă* este considerată ca fiind un sistem de guvernământ în care poporul exercită puterea publică prin el însuși, fără să fie intermediată de indivizi sau grupări de indivizi, cum ar fi parlamentul. Se impune însă observația că această definiție dată democrației directe are un caracter mai mult teoretic², deoarece și în aceste democrații funcția legislativă este exercitată, în realitate, de un organ: adunarea populară, care se reunește periodic, și aceasta numai cu participarea cetățenilor care dețin acest drept. Prin urmare, adunarea populară nu se identifică cu poporul, luat în ansamblul lui. Oricum, forma democrației directe aparține mai mult domeniului ficțiunii, deoarece funcționarea ei în stare pură presupune coexistența unui număr de condiții care sunt foarte greu de întrunit, în același timp: o populație puțin numeroasă, pentru a se putea reuni într-o singură adunare, ca să ia hotărâri, teritoriu restrâns ca suprafață, căci astfel de dificultăți practice s-ar opune întrunirii, în același timp, și loc a tuturor cetățenilor și, nu în cele din urmă, o înaltă conștiință civică și o solidă educație cetățenească, „o opinie publică însuflețită de multe interese pentru bunul mers al lucrurilor obștești, călăuzită de moderație și de respect pentru drepturile minorității”³, deoarece în lipsa întrunirii acestor condiții, tentativa unei democrații directe este susceptibilă să conducă la haos și anarhie.

Democrațiile indirecte sau reprezentative sunt remarcate în sisteme politice ce se caracterizează prin faptul că puterea supremă în stat nu este exercitat direct de popor, ci prin intermediul unui parlament ales pe timp limitat. Statul organizat pe baza democrației reprezentative acționează prin intermediul a trei categorii de organe: legislative, executive

¹ Apud: Boboș. Gh., *op. cit.*, p. 82.

² Drăganu, T., *op. cit.*, p. 8-13.

³ *Idem*.

și judecătorești. Democrația reprezentativă poate fi întregită, așa cum prevede și *Constituția Republicii Moldova* și *Constituția României*, cu unele instituții caracteristice democrației directe: inițiativa legislativă, consultarea cetățenilor prin referendum etc.

Este actuală analiza modului în care se manifestă concret democrația și regimul democratic în regimul pluralist, reprezentativ¹. Din acest unghi de vedere, deosebim trei tipuri de regim: parlamentar, prezidențial și mixt.

Regimul parlamentar presupune separarea puterilor, dar în același timp, permite colaborarea puterilor și controlul lor mutual.

Regimul prezidențial admite separarea organică accentuată a puterilor în stat, președintele având o poziție proeminentă în raport cu celelalte organe ale puterii.

Regimul mixt este produsul combinației între regimul prezidențial și parlamentar.

2. Relațiile între stat și drept

Conviețuirea oamenilor în societate a pus problema organizării și disciplinării relațiilor între ei în diferite forme de comunitate umană. Analizată diacronic, viața în colectivitate a devenit optimă în momentul în care s-a impus forma de organizare a statului. Rațiunile pe care se întemeiază această considerație vizează tocmai relația, sau, mai bine spus, corelația, dintre stat și drept, care este una bivalentă, interdependentă: majoritatea deciziilor obligatorii pe care le edictează organul legislativ, reprezentant al poporului, sunt consemnate în normele de drept, cuprinse în actele normative. În acest context, dreptul este considerat ca fiind un ansamblu de norme de conduită instituite de stat, a căror respectare este obligatorie, iar încălcarea lor atrage după sine aplicarea forței de constrângere a statului. În situația în care statul nu elaborează direct normele juridice, el are, de regulă, competența de a atribui normelor sociale juridicitatea (obiceiuri, norme sociale elaborate de diverse organizații sociale etc.), asigurând, prin forța sa coercitivă, aplicarea lor.

Din punctul de vedere al organizației, statul se prezintă ca un ansamblu de organe, bazat pe legături ierarhice. Organizarea statală s-a manifestat ca o necesitate a societății ajunsă la un anumit stadiu al dezvoltării sale. În locul organizării și grupării bazate pe relațiile de rudenie, s-a trecut la organizarea populației pe criteriul teritoriului și înlocuirea autorității șefului de familie sau a tribului cu conducătorul care reprezenta populația de pe un anumit teritoriu. Pentru ca această activitate să-și atingă scopul, a fost necesară introducerea unor reguli obligatorii, cărora să li se supună întreaga populație de pe teritoriul respectiv. Aceste reguli obligatorii, care atrăgeau după sine forța de constrângere a autorității statale, formează dreptul etatic.

Primele monumente legislative au fost puternic penetrate de valori morale și religioase. Abia după Revoluția din Franța din 1789, s-a putut separa net activitatea statală și cea juridică de cea religioasă, în același context apare și teoria separației puterilor, despre care am vorbit anterior.

¹ Miculescu, P., *op. cit.*

Fiecare din cele trei puteri este independentă, în sensul că funcționează în limitele competențelor ei, riguros stabilite prin lege, găsindu-se, în același timp, în același plan cu celelalte.

Prin urmare, statul asigură organele, mecanismele, procedurile cu ajutorul cărora se conturează reacția societății față de cei care încalcă normele juridice. Fără garanția forței publice, dreptul și-ar pierde specificitatea și eficacitatea în raport cu alte modalități de reglementare socială. Acțiunea normelor juridice în timp și spațiu, precum și asupra persoanelor este reglementată de voința statală, care se pronunță asupra intrării în vigoare a acestora, a menținerii lor în cadrul pozitiv, a modalităților de abrogare a acestora.

În concluzie, legătura dintre stat și drept este de complementaritate. Pentru stat, în sens de organizație politică, dreptul, sistemul juridic pe care îl elaborează, este mijlocul de lucru utilizat în desfășurarea activității organelor lui. Dreptul însă nu se reduce la dreptul etatic - așa cum a remarcat sociologul francez J. Carbonnier - iar pe de altă parte, statul însuși își desfășoară activitatea pe baza normelor de drept, în special a Constituției. Prin norme juridice se stabilesc componentele organelor statului, direcțiile principale de activitate, relațiile între diferite entități statale etc.

Prin intermediul dreptului, puterea statală capătă eficacitate și legitimitate, capacitatea de a-și exercita prerogativele de conducere socială. Eficacitatea dreptului constă tocmai în faptul că el exprimă voința generală a poporului (statul, fiind instrument, nu are voință), după cum validitatea și legitimitatea statului constă în aceea că își desfășoară activitatea pe baza Constituției, respectând normele de drept.

Sintetizând, relația între drept și stat ar consta în aceea că dreptul este etatizat în măsura în care este creație exclusivă a statului și este garantat în aplicarea lui de către stat, și îmbracă forma elaborării aplicării unor norme de drept.

Este evident că teoria dreptului are a se ocupa cu dreptul, cum teoria statului are a se ocupa cu statul. Fie că, teoria statului aparține științei dreptului constituțional, cum susțin unii autori, că, are statut de știință autonomă, cum afirmă alții, problematica ei interferează cu aceea a filosofiei și teoriei dreptului, fără a fi înglobată de aceasta. Firește, fără câteva treceri în revistă sumare ale ideilor generale aparținând teoriei statului, nu putem discuta despre raportul dreptului cu statul.

Încercând să descopere originile îndepărtate ale dreptului, precum și relația dintre stat și drept, filosofia și sociologia dreptului s-confruntat cu o seamă de probleme:

- există un drept preetatic, pe care actele normative nu fac decât să consacre, perfecționându-l apoi pentru a-l adapta la diferite condiții?
- există un drept ca substrat al tuturor sistemelor de drept pozitiv ale statelor, care să limiteze statele concrete în activitatea lor organizații politice?
- este dreptul o emanație a organizației politice a statului, prin drept înțelegându-se doar dreptul pozitiv, sau dreptul etatic coexistă cu acela nonetatic?¹.

¹ Motică, R.; Mihai, Ch., *Teoria generală a dreptului*, București, Editura ALL BECK, 2001, p. 75.

Răspunsurile sunt necesare, întrucât de ele depind garanția drepturilor individuale și răspunderea statului pentru faptele sale.

Un șir de autori argumentează că statul este limitat în acțiuni sale nu de propriul drept pozitiv, legiferat de el, ci de un altul, superior și exterior acestuia. Prin urmare, ei susțin existența unui principiu care întemeiază acțiunile legislative și jurisprudențiale ale statului aceste acțiuni desfășurându-se în limitele temeiului, dincolo de care e arbitrarul și artificialul. Ca întemeierea să aibă loc, ar fi necesară îndeplinirea a două condiții: a) o anumită concepere a dreptului, care să aibă calitatea de limita activitatea organizației politice a statului concret, respectiv, să se refere la un drept anterior, exterior și superior acestui stat concret; b) o anumită concepere a statului, care să permită limitarea activității lui prin norme de drept.

Pentru teoreticianul german G. Jellinek, dreptul obiectiv reprezintă o emanație a statului, dreptul fiind în stat și prin stat. În afara normelor elaborate de stat, nu există drept, există doar norme economice sau morale care pot deveni reguli de drept atunci când sunt sancționate de stat. Dreptul obiectiv întemeiază existența dreptului subiectiv, iar poziția juridică a indivizilor, drepturile lor subiective există doar în măsura în care sunt recunoscute de dreptul obiectiv. În Franța acest curent a avut ca reprezentanți pe C. Marlberg, L. Michoud și G. Ripert¹.

Profesorul român Erast Diti Tarangul, remarcă neajunsurile unor asemenea teorii, întrucât nu se poate spune că statul este limitat prin reguli pe care le stabilește el însuși, o asemenea limitare putând exista doar în cazul existenței unui drept exterior și superior lui.

Sesizând aceste puncte vulnerabile ale teoriei elaborate anterior, școala germană, prin Jhering și apoi prin Jellinek, urmat de Duguit, a elaborat teoria autolimitării statului, potrivit căreia statul se supune, în mod voluntar, normelor edictate de el, considerând că e mai bine să acționeze conform dreptului. În consecință, activitatea statului este subordonată dreptului, prin însăși voința statului și de aceea actele lui pot fi judecate de către instanțele care aplică dreptul atât statului, cât și persoanelor particulare.

O altă soluție a fost prezentată de reprezentanții școlii istorice germane (Puchta, Savigny) și de exponenții școlii sociologice franceze (Durkheim, Davy), care considerau că dreptul este emanația relațiilor sociale, cu ajutorul conștiinței sociale. Această conștiință socială ar fi, în opinia lor, conștiința colectivă, izvorâtă din conștiințele individuale, și totuși diferită de acestea.

În argumentarea școlii individualiste franceze, inspirată din filosofia dreptului natural, normele de drept izvorăsc din drepturile inerente naturii umane, drepturile subiective. Dreptul obiectiv se constituie din drepturile subiective, cu scopul de a le proteja.

O teorie destul de interesantă a fost elaborată de juristul Adhémar Esmein pe baza filosofiei contractualiste a lui J.-J. Rousseau. El argumenta că există drepturi individuale

¹ *Ibidem*, p. 87-89.

anterioare și exterioare statului, care îi limitează acțiunile, iar dreptul obiectiv s-ar crea prin voința generală, suverană a națiunii, trebuind să garanteze drepturile omului.

Școala sociologică franceză contraargumenta că drepturile naturale, fiind înăscute, ar trebui să fie oricând și oriunde acele și, mai mult decât atât, existența unui drept aparținând unui subiect implică alteritatea, raportarea la celălalt. Or, în acest context al problemei, a susține că individul avea drepturi înainte de a intra în societate este admisibil.

Cu privire la teoriile referitoare la stat, ar fi relevante următoarele:

1. *Teoria clasică franceză*, al cărei susținător înfocat era A. Esmein, definea statul ca titular al suveranității. Preluând ideile contractualiste, teoria în cauză consideră că, prin pactul social, oamenii se asociază, formând un corp colectiv, cu conștiință proprie și voință proprie, care să impună voințele individuale. Prin pactul social, naște națiunea, iar statul apare când națiunea a constituit mai multe organe de reprezentare, care au menirea să exprime voința ei.

2. *Teoria școlii germane* critica dualismul artificial creat de teoria clasică franceză, prin ideea că națiunea ar avea o personalitate distinctă de cea a statului. Ea considera că statul este o persoană juridică formată din națiunea fixată pe un anumit teritoriu și organizații în guvernământ, această persoană juridică, numită putere publică, fiind titulara suveranității.

Atât teoria clasică franceză, cât și teoria școlii germane, formulând noțiunea de stat, ca titular al suveranității, fac imposibilă o limitare eficace a statului prin drept, întrucât noțiunea suveranității nu este susceptibilă de limitare.

După cum am remarcat anterior, H. Kelsen a elaborat o teorie pură a dreptului, criticând teoria școlii germane ca fiind metajuridică. El considera că, statul fiind o ordine de drept, respectiv, personificarea normelor juridice care le organizează, iar suveranitatea fiind un atribut al statului, statul este suprema ordine de drept. Cum, în această concepție, ordinea de stat este identică cu ordinea de drept, statul se limitează juridicește prin el însuși. Totuși Kelsen nu a reușit să demonstreze limitarea statului prin drept, teoria lui confunda statul cu dreptul.

Teoria lui H. Berthelemy argumenta că statul acționează prin două categorii de acte juridice: acte juridice de autoritate, făcute pe cale unilaterală - legi, regulamente, numiri de funcționari și acte de gestiune - și acte cu caracter contractual, în care statul are poziția unui simplu particular. În opinia lui, statul este o persoană morală doar când realizează acte de gestiune, căci el exercită drepturile sale patrimoniale. Când face acte de autoritate, el exercită forța publică, neavând nevoie de statutul de persoană morală, întrucât statul nu-și exercită un drept, ci o funcție.

Cele expuse până acum, nu au reușit totuși să argumenteze convingător o limitare a statului prin drept. Teoria lui L. Duguit are meritul de a fi atins acest obiectiv. El considera că, pentru ca statul să poată fi limitat prin drept, acesta trebuie să fie anterior și exterior statului. Prin urmare, problema era dacă dreptul trebuie conceput ca o regulă de conduită,

ce se impune omului trăind în societate, sau ca o putere aparținând unor voințe omenești cu alte cuvinte, dacă dreptul trebuie privit din punct de vedere obiectiv, ca o regulă superioară ce se impune tuturor sau dreptul trebuie privit din punct de vedere subiectiv, ca emanând din voința oamenilor.

L. Duguit a respins punctul de vedere subiectivist și a studiat noțiunea dreptului din punct de vedere obiectiv, luând toate elementele din lumea realităților, plecând în cercetările sale de la om. El a constatat că omul este o ființă conștientă de actele sale, fără să poată trăi izolat. Trăind în societate, oamenii împărtășesc, pe de o parte, nevoi comune, iar, pe de altă parte, au nevoi și aptitudini diferite. Nevoile comune nu pot fi satisfăcute decât prin viața în comun, ceea ce Duguit numește solidaritatea socială. Pentru satisfacerea celorlalte nevoi, care sunt oferite, fiecare își pune aptitudinile sale speciale la dispoziția celorlalți, fenomen denumit de el „interdependență socială”. În concluzie, solidaritatea socială și interdependența socială sunt cele două coordonate necesare existenței omului în societate.

În cazul dacă admitem faptul că omul poate trăi numai în societate, se constată nevoia unei norme de conduită care să reglementeze raporturile dintre indivizii care conviețuiesc, numită „normă socială”, iar necesitatea ca omul să trăiască în societate creează legea socială.

Noțiunea de „normă socială” implică existența acelor reguli a căror eludare ar produce un dezechilibru în componența organică a societății și care ar avea ca urmare o reacție mai mult sau mai puțin promptă a grupului social. Prin urmare, indivizii sunt ținuti de obligația de a nu tulbura ordinea socială, care ar produce dezechilibru conviețuirii.

În viața socială acționează norme sociale și economice, morale și politice, religioase și de drept. Momentul în care regulile economice sau morale capătă formă normativă juridică coincide cu acela în care apare o reacție organizată din partea grupului social determinat, în cazul nesocotirii lor din partea unor indivizi din interiorul lui. Așadar, norma juridică se naște nu în momentul în care a fost sancționată de stat, ci în timpul în care spiritul indivizii care alcătuiesc societatea a conștientizat necesitatea ca norma să consacre, sancțiunea în sine având doar o importanță secundară. Or, acest moment coincide cu apariția însăși a societății și, implicit, a omului ca ființă socială.

În acest mod, L. Duguit a reușit să argumenteze independența dreptului față de stat, el având capacitatea de a limita statul. Esențial pentru teoria lui Duguit este faptul că norma de drept, fiind un produs al interdependenței sociale, impune atât statului, cât și persoanelor particulare să facă totul pentru menținerea ordinii sociale, abținându-se la orice acțiune ce ar tulbura-o.

Conform lui R. Lukic, deși există moduri variate de a concepe legătura dintre acești doi termeni, se disting totuși trei direcții principale:

1. Modul de concepere a dreptului ca fiind dependent de stat reprezentând numai un instrument al statului. Această concepție postulează că statul este primordial, iar dreptul, secundar. Dreptul este o emanație a statului, expresia voinței de stat, iar statul est

calificat ca un aparat coercitiv, care exercită forța de constrângere creează dreptul atunci când are nevoie de el. Întrucât statul creează dreptul, el nu mai este ținut de dreptul pozitiv, putând să îl înlăture oricând.

2. Modul de concepere a dreptului ca fiind independent de stat și statul fiind subordonat dreptului. Argumentarea în cauză dezvoltă ideea că dreptul se constituie și este independent de stat, începându-și existența odată cu apariția societății. Se susține că statul ar fi apărut mai târziu și rostul lui era de a face oficiul de aparat tehnic, însărcinat să asigure o aplicare mai eficientă a dreptului. Statul trebuie să aplice dreptul prin aparatul său, ceea ce înseamnă că statul este legat cu dreptul și că statul care violează dreptul este nelegitim, că el poate și trebuie considerat uzurpator și înlăturat.

3. Între stat și drept este o strânsă interdependență, ele nu pot exista unul fără celălalt și nu pot fi imaginate separat. Statul nu poate exista fără drept, arată R. Lukic, întrucât, fiind o organizație juridică, organizarea lui este reglementată prin drept. De asemenea, dreptul reglementează activitatea statului în raport cu societatea, el reglementează sarcinile statului. În lipsa dreptului, funcțiile statului ar fi lipsite de conținut și nu s-ar putea traduce în viață, motiv pentru care, din acest punct de vedere, statul apare ca un instrument de realizare a dreptului. Statul, în schimb, asigură dreptului condiții optime de aplicare: fără forța coercitivă a statului, realizarea dreptului nu se poate imagina. Statul contribuie, de asemenea, la crearea dreptului și la realizarea lui din punct de vedere tehnico-organizatoric. În același timp, niciun act al statului nu scapă reglementării juridice, nici o activitate nu poate fi considerată statală dacă ea nu este reglementată ca atare de drept. Orice act prin care statul creează dreptul trebuie să se fundeze pe o normă juridică anterioară, care încredințează organului de stat interesat elaborarea unor norme de drept. Există o singură excepție, afirmă Lukic - primul act de formare al dreptului, Constituția, este un act pur etatic. Pentru ca acest act să fie valid, este necesar să fie elaborat de către o putere organizată, de către stat.

„Dacă însă, în mod logic, statul precede dreptul, în mod istoric, lucrurile nu stau așa. În realitate, primul act al statului este cel care duce la formarea Constituției și el este un act juridic pentru că acesta creează dreptul. Din punct de vedere istoric deci, înainte de apariția unei Constituții, nu există stat. În concluzie, teoriile normativiste se înșală atunci când apreciază că prima Constituție s-a născut dintr-o normă juridică și din monopolul existent al forței fizice”¹.

3. Scopurile statului și statul de drept

Pe parcursul istoriei filosofiei, au existat diverse teorii referitoare la scopurile statului. Printre ele, pot fi remarcate două tipuri principale. Unul aparținea filosofiei clasice grecești, pentru care scopul statului era nelimitat, atotcuprinzător care îmbrățișează binele în toate formele sale și consistă în fericirea universală pe calea virtuții universale. Conform

¹ Apud: Boboș, Gh., *op. cit.*, p. 36.

acestei teorii, statul trebuie să sprijine și să supravegheze viața indivizilor în toate manifestările sale, adică nu poate să existe nicio sferă de activitate independentă de el. Aceste idei aparțin lui Platon, pentru care statul e prin esență un mare institut de educație, și totodată, se regăsesc și la Aristotel. Concepția în cauză era proprie și Evului Mediu, în care dominația statului era absolută datorită faptului că impunea autoritatea sa și asupra conștiinței individuale.

Al doilea tip, începe cu Renașterea și a reprezentat o răscoală a conștiinței individuale și, prin urmare, o afirmare a libertății, în primul rând, a libertății religioase. Astfel, se încearcă studierea limitelor autorității statului. Diversele teorii (teoria contractului social, teoria distincției dintre drept și morală etc.) au încercat să-i rezerve omului o activitate liberă de orice dominație a statului. Tendința în cauză ce urmărea scopul de a pune o barieră în calea atotputerniciei statului, reafirmând valoarea individului, și-a găsit cea mai puternică expresie în Revoluția franceză.

După Im. Kant, statul are ca scop numai ocrotirea dreptului și garantarea libertății. H. Spencer concepea statul ca un rău necesar, ce trebuie să fie ținut în limitele cele mai restrânse posibile, iar istoria trebuie să ne arate emanciparea progresivă a individului de stat.

Pe lângă aceste tendințe individualiste, în epoca modernă s-au afirmat și alte orientări, spre exemplu, Fichte, ce a atribuit statului un șir de scopuri mai largi, precum ar fi sarcina de promovare a culturii și de organizare a muncii. Astfel s-a exprimat cert necesitatea unei intervenții energice a statului pentru rezolvarea problemelor economice și sociale în general.

Ambele tendințe - individualistă și socialistă - sunt greșite. *Prima greșeală* constă în opoziția empirică a individului contra statului, care, chipurile, ar fi ceva străin și dușman omului. *A doua greșeală* rezidă în atribuirea de funcții politice cu caracter de suveranitate asociațiilor particulare, claselor sau grupurilor economice, reducând astfel viața statului la o luptă dintre clase. Din contra, statul, dacă e într-adevăr stat, trebuie să fie deasupra claselor, ca și a indivizilor, adică să devină suveranul lor moderator.

Istoria ne-a demonstrat că statul contemporan tinde să-și extindă activitatea, adică să-și asume un număr tot mai mare de funcții. Totuși trebuie să remarcăm că individul a revendicat pentru sine anumite sfere de activitate și și-a mărit autonomia și, astfel, statul a pierdut, încetul cu încetul, atribuțiile ce însemnau o restrângere a drepturilor individuale.

În ceea ce privește categoria *stat de drept*, în literatura de specialitate, au fost elaborate câteva zeci de definiții ale ei, ceea ce e firesc dacă avem în vedere faptul că cel mai adesea, este tratată în interdependență cu categoria de *democrație*, căreia îi găsim cu ușurință alte câteva zeci de definiții. J. Chevallier definea statul de drept ca fiind „tipul de regim politic în care puterea statului se află încadrată și limitată de către drept”.

Conceptul statului de drept a fost elaborat în Europa continentală la sfârșitul sec. al XX-lea de către doctrina juridică germană, însăși expresia *stat de drept* - *Rechtsstaat* - a apărut pentru prima dată în terminologia juridică germană în sec. al XIX-lea, apoi în doctrina franceză - *etat de droit* -, pentru ca, treptat, să fie adoptată de diferite

terminologii proprii fiecărei limbi. Specialiștii apreciază că izvorul de la care a plecat teoria juridică în elaborarea categoriei *Rechtsstaat* este filosofia kantiană referitoare la societatea civilă, în care individului îi sunt garantate drepturile naturale. Pentru Kant, constrângerea poate transforma starea precară a libertăților subiective în stat de drept.

Declarația drepturilor omului (1789), ce intenționa să fie fundament al unei noi ordini politico-sociale, a refuzat să confere principiilor dreptului natural o valoare supralegislativă, ceea ce a dus la ruina instituției susceptibile să-i sancționeze lipsurile. Statul postrevoluționar francez nu a acceptat să se supună regulii de drept decât în mod lent și parțial, în cadrul regimului administrativ.

Contextul istoric european și dominația subsecventă a unei viziuni etatiste, legaliste și pozitivistice a dreptului, la generații întregi de juriști europeni au pus probleme statului de drept, neacceptându-i fundamentarea jusnaturalistă. Cu toate acestea, curentul declanșat de *Declarația drepturilor omului* a fost atât de puternic, încât o gamă întreagă de drepturi proclamate de ea și-au găsit consacrarea ca drepturi fundamentale, inerente naturii umane, și opozabile statului. În cele mai multe Constituții contemporane ele apar în chip expres, respectarea lor fiind garantată prin reglementări juridice. O seamă de argumente jusnaturaliste au căzut în desuetudine, dar susținerea oamenilor sunt titulari ai unor drepturi ce decurg din însăși demnitatea lor naturală, cărora nu li se poate aduce atingere, s-a impus atât în plan teoretic, cât și în acela al practicii. În esența sa, jusnaturalismul raționalist și-a găsit oglindire în mai multe documente internaționale, cum ar fi *Declarația universală a drepturilor omului*, adoptată de Adunarea Generală a ONU la 10 decembrie 1948, *Pactul internațional cu privire la drepturile economice, sociale și culturale*, *Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice*, ambele adoptate de Adunarea Generală a ONU la 19 decembrie 1966 și, respectiv, 16 decembrie 1966, *Declarația asupra drepturilor copilului* din 20 noiembrie 1959, *Actul final al Conferinței pentru Securitate și Cooperare în Europa*, încheiat la Helsinki la 1 august 1975. Străpungând în actele normative fundamentale interne ale părților semnatare, teza raționaturalistă că oamenii sunt titulari ai unor drepturi ce decurg din demnitatea lor naturală așază dreptul pozitiv, în a doua jumătate a sec. al XX-lea, pe un fundament filosofic vehement respins de juriștii pozitiviști - acela al dreptului natural. Consecința acestei teze este că statul reprezintă un mijloc pentru valorificarea de către individul uman a drepturilor sale subiective fundamentale.

De asemenea, în *Documentul Reuniunii de la Copenhaga asupra dimensiunii umane* a OSCE, de la 29 iunie 1990, s-a subliniat că statul de drept nu înseamnă doar o legalitate formală, menită să asigure regularitatea și coerența în instaurarea și punerea în aplicare a ordinii democratice, ci și o deplină acceptare a valorii supreme a persoanei umane, garantată de instituții constituind un cadru legal pentru expresia sa cea mai complexă. Concluzia este că statul de drept este un stat de drept natural.

De aici, decurge legătura inevitabilă dintre statul de drept și dreptul natural, subiect amplu discutat în literatura de specialitate¹. Prof. I. Deleanu afirma că „ideea statului de

¹ A se vedea: Miculescu, P., *op. cit.*, p. 28.

drept nu este specific germană... Ea își are sorgintea antică în dreptul natural”¹, ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că „statul de drept nu poate fi decât statul de drept natural al unei națiuni”². Aceasta cu condiția ca în antichitate ar fi existat națiuni.

Profesorii I. Ceterchi și I. Craiovan susțin că „statul de drept poate fi înțeles ca un concept politico-juridic ce definește o formă a regimului democratic de guvernământ din perspectiva raporturilor dintre stat și drept, dintre putere și lege, prin asigurarea domniei legii și a drepturilor și libertăților fundamentale ale omului în exercitarea puterii”³.

Profesorul Tudor Drăganu aprecia că acesta „va trebui înțeles ca un stat care, organizat pe baza principiului separației puterilor statului, în aplicarea căruia justiția dobândește o reală independență, și urmărind prin legislația sa promovarea drepturilor și libertăților inerente naturii umane, asigură respectarea strictă a reglementărilor sale de către ansamblul organelor lui în întreaga lor activitate”⁴.

Parafrazându-l pe Rudolf Jhering, am putea spune că statul de drept este o luptă, un proces care se realizează în timp și oricine care luptă pentru dreptul său, apărându-și interesele legale, contribuie la menținerea statului de drept, căci, așa cum afirma Johann Goethe, numai acela își merită libertatea și viața care trebuie să le cucerească în fiecare zi⁵.

Principiile statului de drept sunt repere metodologice de construire a lui. După T. Drăganu, principiile statului de drept sunt următoarele:

I. *Principiul drepturilor și libertăților naturale ale ființei umane*. Este binecunoscut faptul că în Antichitate, statul era considerat valoarea supremă. Acest fapt îi conferea prerogative nelimitate, pe care și le-a exercitat până în sec. al XX-lea. Constituția italiană, zisă „a lui Mussolini”, stabilea: „Statul este totul, individul – nimic”. Chiar la acest început de mileniu III, există regimuri totalitare care proclamă supremația absolută a statului, lipsind de conținut libertățile cetățeanului⁶.

Declarația drepturilor omului (1789) a preluat ideile filosofiei sociale ale lui Jh. Locke - adevărata „biblie a liberalismului și individualismului” - și a statuat, în art. 2, că „scopul oricărei asociațiuni politice este păstrarea drepturilor naturale și imprescriptibile ale omului”, iar în art. 16, a rezumat concepția despre statul de drept: „Orice societate în care garanția drepturilor nu este asigurată și nici separația puterilor determinată, nu are Constituție”. În sfârșit, potrivit aceleiași *Declarații*, urma să fie interzisă orice încercare de formare a unor corpuri colective, investite cu autoritate, intermediare între individ și stat, întrucât se considera că existența lor ar putea duce la falsificarea voinței generale.

¹ Deleanu, I., *Drept constituțional și instituții politice*, vol. I, București, Editura Europa Nouă, 1996, p. 108.

² Mihai, Gh.; Motică, R., *Filosofie a dreptului*, Timișoara, Editura Alma Mater, 1995, p. 120.

³ Ceterchi, I.; Craiovan, I., *op. cit.*, p. 116.

⁴ Drăganu, T., *op. cit.*, p. 14.

⁵ A se vedea în acest sens: Vrabie, G.; Popescu, S., *Teoria Generală a Dreptului*, Iași, Editura Fundației „Chemarea”, 1993, p. 184.

⁶ Drăganu, T., *op. cit.*, p. 14.

Acest principiu filosofic înseamnă nu numai că ființa umană, în individualitatea ei, se naște purtându-le, ci și faptul că, de când există ființa umană, există drepturile și libertățile ei. Dar, deși existente, pentru a fi consacrate juridic, drepturile trebuie să fie cunoscute, și chiar cunoscute, să se dovedească ființarea lor, și chiar fiind dovedită, aceasta trebuie să obțină acordul unanim și să impună voinței etatice să le consacre, și chiar fiind consacrate, ele trebuie garantate, aplicate, ocrotite. Aceste succesiuni de condiționări acoperă o istorie întreagă, istoria societății însăși, împletită cu cea a omului, de când se desfășoară ele. Într-adevăr, căci înțelepții Antichității le-au întrezărit, gânditorii renascentiști au încercat să le formuleze, filosoffii europeni a veacurilor XVII-XVIII s-au străduit să le dovedească, acordul unanim a fost obținut abia în a doua jumătate a sec. al XX-lea în câteva țări europene, apoi numeroase state le-au și consacrat.

Drepturile și libertățile inerente naturii umane sunt imprescriptibile de către stat, pe de o parte, iar pe de altă parte, sunt inalienabile de către cel care este titularul lor. Aceasta înseamnă că statul este limitat tocmai de individul uman, subiectul unui sistem de drept, acesta având și temeiul în condiția umană, pe coordonatele ei.

II. *Principiul adoptării democratice a legilor.* Dacă statul de drept este cel în care domnește legea, aceasta din urmă, ca să se impună respectului general, nu poate fi expresia arbitrară a voinței unei minorități de indivizi, ci ea trebuie să izvorască din principiul natural al drepturilor și libertăților omului și să fie o sinteză a intereselor și aspirațiilor întregii comunități. Numai dacă legea va fi expresia fidelă a voinței generale, ea va putea corespunde tuturor și fiecăruia, astfel încât să fie exclusă posibilitatea să devină opresivă pentru unii și să creeze privilegii pentru alții. Acest principiu și-a găsit consacrarea încă în art. 6 al *Declarației* din 1789: „Legea este expresia voinței generale. Toți cetățenii au dreptul de a concura, personal sau prin reprezentanți, la formarea ei”.

În calea realizării dezideratului cuprins în art. 6 al *Declarației franceze a drepturilor omului*, se ridică o seamă de obstacole de ordin practic: *în primul rând*, este imposibil ca dreptul de a participa la formarea voinței generale să fie recunoscut absolut tuturor cetățenilor (a se lua în considerare cazul minorilor, debilor mintali și alienaților), *în rândul al doilea*, este greu ca voința exprimată să fie nealterată prin diferite manipulări. *În al treilea rând*, atât în democrațiile directe, cât și în cele reprezentative, legea este, de cele mai multe ori, adoptată numai cu majoritatea voturilor adunărilor legiuitoare și, adeseori, împotriva opoziției unei minorități mai mult sau mai puțin conturate. *În al patrulea rând*, în democrațiile reprezentative, riscul ca o lege să nu fie expresia voinței generale este mai mare decât în democrația directă din cauză că atunci când se pronunță pentru o anumită măsură legislativă, deputatul poate fi influențat de interesele sale personale ori ale unui grup foarte activ de interese, nesocotind astfel voința cetățenească sau deturnând-o prin „relele puterii” de la adevărata sa finalitate. Cu scopul de a îndepărta aceste defecte, în unele Constituții, democrația reprezentativă primește un corectiv prin care se asigură, în unele condiții, o participare directă a alegătorilor la

activitatea legislativă prin referendum, vetoul popular sau exercitarea inițiativei legislative, ajungându-se, astfel, la practicarea unei democrații semidirecte¹.

Un factor ponderator deosebit este existența pluralismului politic, care poate fi o frână în calea tendinței unei majorități guvernante, prea sigură pe poziția dominantă și sieși suficientă, de a ignora revendicările minorității și de a încerca să-și impună cu orice preț unghiul de vedere. Simplul fapt al existenței unui alt partid care ar putea prelua puterea și care ar lua o serie de măsuri legislative antagonice este de natură să o împiedice să stăruie într-un exclusivism ce riscă să se întoarcă împotriva ei. Dar, dacă în unul și același stat de drept, în temeiul aceluiași principiu fundamental și al aceleiași Constituții, legile adoptate de o majoritate legislativă sunt abrogate de majoritatea ulterioară care ia măsuri legislative antagonice cu prima, este discutabil dacă mai avem de-a face cu un stat de drept.

III. *Principiul separației puterilor statului.* În mod sintetic, acest principiu se exprimă astfel: puterea statului se înfățișează în funcțiile acesteia. Existența acestei premise este deosebit de importantă pentru ființarea și funcționarea statului de drept.

Fondatorul teoriei separației puterilor statului nu este cunoscut. Unii apreciază că acesta ar fi fost filosoful englez Jh. Locke, alții îi atribuie acest rol lui Ch. Montesquieu.

După cum am remarcat anterior, Montesquieu susținea că în orice stat există trei puteri distincte: puterea legiuitoare, puterea executivă și cea judecătorească. Aceste trei puteri trebuie să fie atribuite unor organe separate și independente unele de altele. Filosoful afirma că experiența dovedește că „orice om care are o putere este înclinat să abuzeze de ea”. De aceea, este necesar să se găsească un mijloc pentru a se stăvili această tendință inerentă naturii umane, încât, „pentru a nu se putea abuza de putere, trebuie ca prin așezarea lucrurilor puterea să oprească puterea”, scrie gânditorul francez. Pentru ca libertățile individuale să nu fie nesocotite, puterea publică trebuie distribuită în mai multe puteri, astfel încât o putere să se opună celeilalte și să se creeze, în cadrul forței unice a statului, un echilibru de forțe. Prin faptul că puterea de comandă a statului se distribuie, îndeplinind-o mai multe organe ale lui, cu delimitări precise de competență, se asigură aplicarea strictă a legilor și respectarea libertăților individuale.

Trebuie de observat că nici Ch. Montesquieu, nici Constituțiile care au aplicat principiul separației puterilor statului, nu l-au înțeles - acestea din urmă, cu foarte rare excepții - în sensul unei izolări absolute. În literatura de specialitate, există opinia conform căreia, statul are o singură putere - puterea de a legifera, de a executa legea, de a o aplica. Aceasta poate fi exercitată de un singur organ, care să legifereze, să execute legea și să o aplice - sursă de numeroase abuzuri, cum au dovedit-o monarhiile absolute. Dacă statul și-ar crea organe distincte, în interiorul său, unuia dintre care să-i revină competența de a legifera, altuia - competența de a executa legea, celui de-al treilea - competența de a aplica legea, atunci riscul abuzurilor ar scade la minimum. Aceste organe nu pot funcționa izolat unul de celălalt, fie și pentru simplul motiv că sunt organe ale

¹ Mihai, Ch.; Motică, R., *op. cit.*, p. 97; Motică, R.; Mihai, Gh., *op. cit.*, p. 86.

statului. Depășirea competenței de către un organ sau dezacordul dintre organe creează disfuncționalități întregului stat.

În ceea ce privește Constituțiile întemeiate pe principiul separației puterilor statului, ele au fost preocupate să găsească nu numai modalități pentru menținerea unui echilibru între aceste organe, ci și diverse „frâne și contragreutăți” care să înlăture pericolul unei alunecări spre adoptarea de măsuri tiranice, totalitare.

Aceste „frâne și contragreutăți” sunt diferite, de la un sistem constituțional la altul, în funcție de modul în care Constituțiile respective aplică, mai mult sau mai puțin categoric, principiul separației puterilor statului. Unele dintre ele urmează să fie mânuite de executiv pentru a împiedica eventualele legiferări grăbite sau nepotrivite, iar altele, de adunările legiuitoare, ca mijloace de control al activității executive.

IV. *Principiul independenței justiției.* Pentru realizarea scopurilor statului de drept în cadrul sistemului de „frâne și contragreutăți”, rezultând din aplicarea principiului separației puterilor în stat, este deosebit de importantă existența unei justiții independente, adică a unui sistem de organe chemat să înfăptuiască activitatea jurisdicțională, deosebit de puterea legiuitoare și de cea executivă și capabil să se sustragă influențelor acestora.

Justiția este de stat, adică este organ al sistemului etatic, cu funcția de a soluționa conflictele și litigiile, astfel încât ordinea de drept instituită de el să aibă continuitatea nealterată, conform cu legile adoptate de organul său legislativ. Însă, această funcție nu este exercitată la nivelul convenit nu numai în Republica Moldova, dar și în România.

În Republica Moldova încrederea în justiție din partea cetățenilor este foarte scăzută. Specialiștii din cadrul *Asociației pentru Democrație Participativă* (ADEPT) și *Centrului Analitic Independent „Expert-grup”* consideră că reformele în justiție în Republica Moldova nu au rezultate percepute pozitiv la nivel de opinie socială și nici în rândul exponenților sistemului judecătoresc. „Încrederea în justiție a continuat să scadă, viziunile asupra reformelor promovate în sistem nu au fost consensuale și nu au căpătat sprijin larg”. Justiția în Republica Moldova „continuă să nu fie percepută ca independentă și nici pe deplin eficientă”, scriu experții. Autorii constată că reformele în justiție nu au avut un impact sesizabil. Rezultatele obținute în cadrul *Barometrului opiniei publice* realizat în noiembrie 2018 de *Centrul de Investigații Sociologice și Marketing „CBS-AXA”*, ne demonstrează această stare alarmantă din justiția Republicii Moldova. La întrebarea: Câtă încredere aveți în justiție? – 47,5% din respondenți au răspuns că nu am deloc încredere, 27,6% nu prea am încredere, 14,9% au o oarecare încredere și 0,7% au o foarte mare încredere¹.

Totodată, trebuie să remarcăm că există o stare alarmantă, în această ordine de idei, și în România unde, în ultimii ani, a scăzut în mod simțitor încrederea în justiție. Potrivit unui sondaj realizat la nivel național de CURS în ianuarie 2018, doar 24% dintre români

¹ A se vedea: *Institutul de politici publice. Barometrul de opinie publică realizat în noiembrie 2018 de Centrul de Investigații Sociologice și Marketing „CBS-AXA”*, Disponibil pe: <http://www.ipp.md/2018-12/sondajul-socio-logic-barometrul-opinii-publice-noiembrie-2018/>.

mai cred în procurori și judecători. În schimb, peste 73% dintre respondenți au spus că au puțină sau foarte puțină încredere în justiție¹. Procentul a scăzut dramatic față de 2017, când 35% dintre români aveau încredere în sistem. Prăbușirea este și mai abruptă față de 2015, când încrederea în justiție era la 48%.

Principalele garanții speciale prin care se asigură aplicarea sancțiunilor în baza strictei respectări a legii și în baza unei obiective stabiliri a situației de fapt sunt: independența instanțelor judecătorești, reglementarea funcționării acestor organe conform principiilor contradictorialității, al dreptului la apărare și al obligativității motivării hotărârilor.

Ca o garanție a independenței justiției, în *Constituția Republicii Moldova* adoptată în 1994, este prevăzută, în art. 116, independența și inamovibilitatea judecătorilor, iar în art. 124 (3) din Constituția României că judecătorii sunt independenți și se supun numai legii.

În condițiile societății post-moderne, în opinia juristului francez contemporan Alain Supiot, există o premisă nouă asupra dreptului: funcțiile și valorile sale fundamentale au structurat societățile occidentale, iar această relație fondatoare trebuie regândită în noii termeni ai globalizării. Ca urmare, își propune să răspundă argumentat, folosind o logică ce-și are fundamentele în câmpul științelor sociale, la întrebările privind modul în care totuși dreptul se schimbă, iar această schimbare nu are o anumită coerență. Aceasta ar contraveni dreptului ca fundament de coerență a societăților occidentale, în primul rând. A. Supiot insistă, de asemenea, asupra rolului regulator al dreptului. Ultimul astăzi este refeudalizat pe plan internațional, de vreme ce garantul contractului nu mai este Statul (ca înainte), ci un mozaic de agenții și organisme de guvernare mondializată. Există de aceea și o serie de pericole în această tendință de impunere a unui anumit tip de drept globalizat, ce este o imagine a trecerii de la o societate instituțională la una de comunicare. Autorul propune soluții viabile și comune: drepturile omului trebuie să fie fundament și sursă interpretativă, culturile trebuie să fie continuu comparate și ca atare antropologia diplomatică trebuie să fie preeminentă, iar principiul solidarității trebuie să fie reevaluat în lumina noilor schimbări mondiale².

Când a apărut, în Germania și mai apoi în Franța, teoria statului de drept se prezenta ca o raționalizare a puterii statale și a dreptului, în esența sa conturată și împlinită, având la bază principiul ierarhiei normelor și supunerea întregului aparat de stat față de drept, îndeosebi a executivului, fapt realizat în Franța în mod progresiv, unde judecătorul administrativ, de la o totală subordonare față de executiv, ajunge la independență față de aparatul administrativ³.

Statul de drept a progresat independent de orice efort de conceptualizare de la Revoluția franceză încoace, până la ultimul sfert al sec. al XIX-lea, când apare conturată clar

¹ *Încrederea în justiție a scăzut drastic. Sondaj CURS din ianuarie 2018*. Disponibil pe: <https://www.antena3.ro/.../justitie/increderea-in-justitie-s-a-prabusit-citi-romani-mai-cr...>

² A se vedea: Supiot, A., *HOMO JURIDICUS. Eseu despre funcția antropologică a dreptului*. Tradusă de Cătălina Teodora Burgă, Dorin Raț, București, Editura Rosseti Educațional, 2011.

³ Miculescu, P., *op. cit.*, p. 51.

doctrina germană a statului de drept (*Rechtsstaat*), care pune în cauză raporturile administrației de stat cu dreptul și constituie punctul de pornire în construcția statului de drept.

Termenul *statul de drept* este traducerea literală a cuvântului *Rechtsstaat*, care devine de folosință generală în doctrina juridică germană, de unde s-a extins asupra întregului spațiu juridic european și nu numai. Primii teoreticieni au fost liberalul R. von Geist, în 1842, și conservatorul F.J. Stahl, în 1856. Obiectivul urmărit era încadrarea și limitarea puterii statului prin drept, neîntărindu-se astfel juridicitatea unui stat turnat și forjat pe principiile și fundamentele dreptului¹.

Teoria autorilor francezi, sprijinită pe teoria *Rechtsstaat-ului*, a subliniat legătura indisolubilă dintre statul de drept și dreptul natural, fără de care ar fi doar formalism sau fără de care sistemul de garanții constituționale ale supremației dreptului ar rămâne iluzoriu.

Principiul potrivit căruia diversele organe ale statului nu pot acționa decât în virtutea unei abilitări juridice face ca exercitarea puterii să se transforme într-o competență instituită și încadrată de drept. În măsura în care organele de stat sunt obligate să respecte normele juridice superioare, statul de drept tinde să se prezinte sub aspectul formal al ierarhiei normelor, care capătă o deosebită importanță când se pune problema aspectului material sau substanțial al normelor, când este creată o tabelă axiologică ierarhizată, specificându-se și schimbările pe care le poate suferi aceasta în funcție de anumite criterii.

Teoria statului de drept postulează: executivul trebuie să asculte de normele ce constituie fundamentul, cadrul și limitele acțiunilor sale, supunere garantată prin existența unui control jurisdicțional, exercitat fie de instanțe ordinare, fie de instanțe administrative. De asemenea, se postulează subordonarea legii față de Constituție, parlamentul trebuind să-și exercite atribuțiile legiuitoare în cadrul fixat de Constituție. Apare astfel necesară intervenția unor organe speciale de jurisdicție constituțională pentru a face să fie respectat primatul legii, în frunte cu legea supremă a statului - Constituția.

Teoria formală a statului de drept enunță principiul autorității supreme a legii și principiul egalității tuturor în fața legii. Pe de altă parte, teoria britanică a lui *rule of law*, pe lângă aceste principii, admite un anumit număr de calități, numite substanțiale, ale legislației (legile trebuie să statueze numai pentru viitor, să fie publicate, clare, coerente, stabile etc.) și cere să se prevadă și să se recunoască drepturile și libertățile cetățenilor. O materializare a teoriei substanțiale a statului de drept pe tărâm american este principiul *due process of Law*, consacrat în 1868 prin amendamentul 14 S.U.A., cu cele două aspecte ale sale: *procedural due process* și *substantive due process*².

După cum am remarcat anterior, statul de drept poate fi înțeles în dublu sens, formal și substanțial, ceea ce presupune că există un anumit număr de drepturi fundamentale, garantate prin construcția unei ordini juridice ierarhizate. Această concepție face să apară un ansamblu de limite ale statului de drept.

¹ *Ibidem*, p. 52-53.

² *Ibidem*, p. 55.

Mai întâi, statul de drept nu se bazează pe distincția între drept și stat, astfel că orice căutare a unui drept anterior și superior statului este sortită eșecului. Ideea unui drept fără stat este ea însăși iluzorie, ajungând să facă din sistemul juridic o realitate autonomă, uitând legătura organică ce unește judecătorul cu statul.

În al doilea rând, dreptul apare ca produsul unui raport al forțelor politice. Nu trebuie uitată niciodată geneza politică a dreptului într-un stat de drept, pentru că altfel am cădea într-un fetișism juridic cu consecințe deosebit de grave pentru societate.

În al treilea rând, statul de drept este un proces dinamic, iar nu o ordine etatică statică. În acest sens, se remarcă o permanentă schimbare a ierarhiei normelor, care, privită într-un înțeles mai larg, nu este altceva decât o ierarhie a valorilor. Statul de drept este erodată fără încetare prin dezvoltarea unor noi dispoziții normative.

În ceea ce privește drepturile fundamentale, consistența lor variază în funcție de fluctuațiile jurisprudențiale. Aceasta cu atât mai mult cu cât dreptul internațional, în cadrul căruia jurisprudența reprezintă un important izvor de drept, devine din ce în ce mai mult un drept de aplicare directă în spațiul ordinilor juridice naționale.

Deși statul de drept privit ca realitate istorică pare să reprezinte o formă superioară de organizare politico-socială, realizarea lui prezintă o serie de aspecte vulnerabile, strict legate de contextul socio-politic al relațiilor internaționale în care este angrenat statul respectiv: posibilitatea unei inflații legislative; întârzierea edictării normelor juridice în raport cu claritatea transformărilor din viața socială; existența erorilor judiciare; insuficienta receptivitate și operativitate a organelor administrative la transpunerea în viață a actelor normative; exercitarea discreționară a puterii judecătorești, abuzându-se de independența judecătorilor fapt care poate duce la „dictatura juristocratică”¹. Prin urmare nu e bine să acordăm statului de drept mai multe virtuți decât el le are. Adevărata chestiune rămâne cea a raporturilor cu logica democrației.

4. Statul și societatea civilă

Aproximările teoretice asupra societății civile, aparținând filosofilor eleni au fost alimentate preponderent de dreptul natural sau jusnaturalism. Proiectată pe această filieră, societatea civilă a fost concepută de primii ei comentatori ca o prelungire a stării firești a omului, ca o necesitate immanentă și ca o condiție obiectivă de existență a ființei umane. Aristotel, ca și Platon, a considerat că societatea civilă nu a fost o creație umană, aceasta existând în același timp cu omul și fiind inerentă omului. În opinia lui Aristotel, societatea civilă se constituie nu contra naturii, ci ca ultimul ei scop. Filosofii antici au rămas în terenul dreptului natural și atunci când au remarcat că în societatea civilă, precum în natură, există o anumită ordine. Fundamentul societății civile, potrivit concepției lui Aristotel, este constituit, întâi de toate, de familie. În același timp,

¹ *Ibidem*, p. 271.

comunitatea socială se distinge de familie, ultima semnificând sfera privată sau domestică, sferă posterioară societății. Societatea civilă aristoteliană, reprezentând astfel „o colectivitate de cetățeni”, se distinge expres de alte asociații umane, cum ar fi, de exemplu, familia. Scopul acesteia e viața în comun, iar membrii ei se divid în stăpân (capul familiei) și supuși. Singurul scop al societății civile, după Aristotel, îl constituie „virtutea și fericirea indivizilor, iar nu viața în comun”¹, iar membrii ei - cetățenii - sunt de la natură egali și liberi².

Un alt mare filosof, ce s-a referit la problema societății civile a fost Th. Hobbes, la care întâlnim următoarele aspecte semnificative: a) presupune că societatea civilă nu este o continuare directă a stării naturale a omului, ci reprezintă un act de factură istorică și artificială. Însăși constituirea societății civile e creația oamenilor, e rezultatul voinței lor, prin urmare, e un act politic. Desprinderea societății civile de starea naturală este fixată de Hobbes prin utilizarea noțiunii de persoană civilă, prin care el marchează starea socială a omului; b) vizează identitatea dintre societatea civilă și stat sau, mai exact, inseparabilitatea acestor construcții sociale.

Autorii doctrinelor ulterioare s-au detașat de această interpretare, stabilind hotare distincte, deși penetrabile, între stat și societatea civilă. Decepționat de firea războinică a omului, Hobbes a rezervat rolul decisiv în evoluția socială societății civile/statului în totalitate, care, în opinia filosofului, devine adevăratul purtător al libertății.

Constituirea societății civile, consideră Th. Hobbes, reprezintă acordul indivizilor de a subordona voințele lor particulare unei „voințe unice”. Aceasta poate fi întruchipată fie într-o singură persoană, fie într-o adunare desemnată de membrii asocierii umane.

Formarea societății civile, consideră Jh. Locke, este un act de natură contractuală. El scrie: „Acordul cu alți oameni despre unire în comunitate este singura cale prin care cineva renunță la libertatea naturală și se conformează legăturilor societății civile”³. Însă nu orice acord, precizează el, pune capăt stării naturale a omului și fondează societatea civilă, ci doar acela finalitatea căruia e constituirea „comunității unitare” și a „corpului politic unic”⁴. Tocmai din aceste considerente Locke, invocând familia ca „prima societate” și „societatea alcătuită din stăpân și slugă” le caracteriza drept prepolitice⁵. Acestea, într-o formulă sau alta se mențin și după fondarea societății civile propriu-zise.

Societatea civilă, în viziunea lui Locke, întronând „starea de pace” între membrii ei fondatori, este direcționată însă nu spre înfrângerea definitivă a firii naturale a omului, ci spre optimizarea condițiilor de afirmare a esenței firești a ființei umane.

¹ Aristotel, *Politica*, Oradea, Editura Antet, 1996, p. 13.

² *Ibidem*, p. 21.

³ Локк, Дж., *Два трактата о правлении*. Сочинения в трех томах, Москва, Мысль, 1985, глава. VII, с. 95.

⁴ *Ibidem*, глава II, с. 14.

⁵ *Ibidem*, глава VI, с. 77.

O altă tratare a societății civile o întâlnim la J.-J. Rousseau, care, pledând pentru idealurile societății civile care au fost securitatea la Th. Hobbes, libertatea și proprietatea la Jh. Locke, a optat, totodată, pentru întronarea în societate a egalității și utilității publice. Construcția socială modelată pe această filieră a avut drept pivot suveranitatea populară și fuzionarea naturii umane cu avantajele de cetățean, statut oferit de corpul social și, pe această cale, reconstituirea adevărată și desăvârșită a ceea ce este omul.

În consens cu teoria contractuală, Rousseau a conceput societatea civilă, pe de o parte, ca o construcție orizontală care se stabilește între oamenii liberi și egali și care păstrează în activitatea economică statutul realității presociale și prepolitice, iar, pe de alta -, drept o construcție verticală care delimitează autoritatea suverană de Cetățenii-subiecți. El remarcă, în acest context că inițial starea civilă a omului era determinată doar de unele „acorduri cu caracter general”, pe care persoanele particulare urmau să le respecte, supravegheate fiind de comunitate.

J.-J. Rousseau, pornind de la realitățile sociale concrete ale epocii în care a trăit, a întreprins prima tentativă în istoria modernă de a diferenția societatea civilă nu numai de starea naturală a omului, dar și de statul civil. În felul acesta, el a încercat să-i confere o semnificație particulară sau un sens restrâns. Societatea civilă, în opinia lui Rousseau, e domeniul proprietății private și al omului particular. Ea este o consecință firească a îndelungatului proces de civilizare a omului și de pactizare umană. Statul, însă, rezultând din contractul social, reprezintă corpul politic în care acționează cetățeanul în dublă ipostază: de suveran și de supus.

Disjunția conceptuală a societății civile de stat, prefigurată în sec. al XVIII-lea prin Rousseau și proliferată în perioada următoare până în zilele noastre, a constituit o reacție la evoluțiile și imperativele sociale și economice produse în acest răstimp. Faptul dat a fost determinat de imperativitatea depășirii absolutismului multiform și omniprezent care se dovedi a fi o stavilă în dezvoltarea societății civile ca atare și în afirmarea libertății revendicată de noile realități socioeconomice în toate sferele vieții.

Societatea civilă în sens strict a fost concepută de majoritatea certărilor contemporani din lumea cu democrație avansată (Shils, Ker-Colos, Rosanvallon, Habermas, Tenzer, Tester, Theriault, Kea-Cohen etc.). Societatea civilă în sens strict ea este reprezentată drept o construcție societală distinctă, autonomă și activă, ce cristalizează preponderent revendicări de autonomie și libertate față de intervențiile statului în viața socială, precum și solidaritatea asociativă a cetățenilor. Opțiunea în cauză a demarcat astfel abordările moderne de cele clasice ale societății civile. Societatea civilă nu va mai fi interpretată ca o realitate lipsită de independență care se articulează doar prin mijlocirea statului, căruia în țesutul social i-ar fi aparținut primatul exclusiv (Hegel). Conceptualizarea ei modernă așează la temelie ideea despre primatul societății civile în raport cu statul.

Ideea de societate civilă, opinează astfel E. Shils, conține trei componente. Este vorba, *întâi de toate*, de faptul că societatea civilă încorporează „numeroase instituții complexe și autonome - economice, religioase, intelectuale și politice ce se disting de

familie, clan, localitate și stat”. În *al doilea rând*, consideră cercetătorul american, societatea civilă reprezintă „un complex special de relații între stat și un ansamblu distinctiv de instituții care apără separarea statului și a societății civile și mențin legături efective între ele”. În *sfârșit*, societatea civilă înseamnă „comportamentul civil sau rafinat” al ființei umane încadrată în corpul social¹.

Statul, spre deosebire de interpretările clasice, când era conceput ca parte indisociabilă a societății civile sau chiar însăși societatea civilă, în schemele teoretice moderne, este, în mod obligatoriu, separat de societatea civilă. Asta pentru că, încetând în decursul evoluției sale să mai fie proprietar și, deci agent economic activ, capătă, pas cu pas, sub incidența diviziunii muncii sociale, o existență particulară

Atât societatea civilă, cât și statul, deși reprezintă în teoriile moderne construcții sociale autonome, nu există și nici nu pot exista m izolare. Relaționarea lor respectă legitățile vaselor comunicante. Societatea civilă găsește în stat făuritorul de legi și proceduri comportamentale sociale fără de care ea este expusă „riscului” de diluare². Statul, la rândul lui, reprezintă, protejează și promovează aspirațiile societății civile, iar interdependența lor ca două realități autonome poartă un caracter obiectiv, ea rezultând din natura acestor construcții sociale.

Societatea civilă modernă, conform unei remarce a lui Gerhard Schroeder, fost cancelar federal al Germaniei, urmează „principiul revenirii la unitățile mici”³. Aceasta presupune punerea în valoare atât a individului aparte în ipostaza lui de cetățean, cât și a solidarizării lui în diferite și multiple instituții sociale. Revenirea la unitățile mici îi conferă societății civile, pe de o parte, virtute, exprimată prin pluralism de interese și idealuri, omniprezență, diversitate, sociabilitate civică, lipsă se alienare socială a individului. Pe de altă parte, societatea civilă, prin promovarea unităților mici, este expusă și unor pericole, dintre care cel mai important este narcisismul individual, care o poate fărâmița irevocabil și care poate facilita tentația instituției statale de a o absorbi. Remarcând aceste pericole, cercetătorii au argumentat oportunitatea solidarității asociative din cadrul societății civile, solidaritate care conferă energie inițiativei și acțiunii sociale a cetățenilor.

Actualmente, societatea civilă poate fi articulată în dimensiunile politică, economică, juridică, instituțională, culturală și comunicațională. Fiecare dintre ele îi conferă o anumită stare și prestanță. *Dimensiunea politică* afirmă cetățeanul în calitate de autor liber al acțiunii și deciziei politice, asigură eligibilitatea neîngrădită și pluralistă a instituțiilor puterii. *Cea economică* promovează economia de piață bazată pe proprietatea privată. *Dimensiunea juridică* este validată în statul de drept. *Cea instituțională*

¹ Apud: Marin, C., *Societatea civilă: între mit și pledoarie socială*, Chișinău, Editura Epigraf, 2002, p. 61-62.

² Bondrea, A., *Opinia publică, democrația și statul de drept*, București, Editura Fundației România de mâine, 1996, p. 206.

³ Schroeder, G., *Societatea civilă: o redefinire a atribuțiilor statului și ale societății*, în: Săptămâna, 2000, 24 decembrie.

organizează societatea civilă în spațiul public. *Dimensiunea culturală* dezvoltă mentalitatea și conduita cetățenilor în conformitate cu normele democratice. *Cea comunicatională* generează spațiul public comunicational. Dimensiunile remarcate coexistă, determinându-se și completându-se reciproc. Eliminarea sau deprecierea uneia dintre ele conduce la distorsiunea esenței societății civile.

În țările cu democrații mature, societatea civilă este localizată în spațiul public. Acesta, ca teren de manifestare a substanței valorice a societății civile, reprezintă rezultanta evoluțiilor complexe democratice a corpului social întinse într-un cadru temporar semnificativ. El înglobează o multitudine de instituții formate din inițiativa nestingherită a cetățenilor și concepute ca resurse sociale de putere. Acestea certifică capacitatea societății civile de a echilibra sau de a frustra autoritatea publică, de a valorifica potențialul asociativ, participativ și deliberativ al cetățenilor. Spațiul public devine eficient și durabil doar atunci când este generat de un set de premise politice, economice, juridice și de altă natură ce asigură libertatea cetățenilor. În alte condiții el este vasalizat de către putere sau este amorf și nefuncțional.

Spațiul public comunicational reprezintă elementul indispensabil al societății civile moderne. Marcând potențialul comunicativ al societății civile, el îi conferă cetățeanului conștiința de sine și a rostului său social și politic, facultatea de a gândi, de a adopta decizii și a acționa în cunoștință de cauză. Prin fluxurile informaționale interactive: mediatic, instituțional și societal, spațiul public comunicational generează audibilitatea și vizibilitatea socială, asigură relaționarea subsistemelor sociale și coeziunea corpului societal. Spațiul public comunicational așază viața socială pe temeiurile comprehensiunii și ale consensului, alimentează armonizarea aspirațiilor individuale și celor comune, creează premisele pentru depășirea disensiunilor și turbulențelor din societate. El formează astfel agora virtuală modernă.

Republica Moldova ca spațiu social lipsit de tradiții pregnante de valorificare a potențialului de libertate a cetățeanului, urmează să aplice descoperirea societății civile. Societatea autohtonă, diferită ca geneză și substanță de țările cu democrații mature, unde în ultimele decenii se produce redescoperirea societății civile, se înscrie printre societățile ce parcurg avatarurile proprii etapei de tranziție de la totalitarism la democrație. Depășirea lor poate deveni reală și eficientă în condițiile unei voințe politice certe și a unei idei naționale clare de refacere profundă a societății în spiritul democrației. Descoperirea societății civile poate exprima perfect acest deziderat.

Sectorul asociativ apărut în Republica Moldova în ultimul timp și calificat nejustificat drept societate civilă trebuie conceput în calitate de însemn și barometru al pledoariei cetățenilor pentru valorile societății civile. Gradul neînsemnat de dezvoltare și impactul lor societal irelevant argumentează fragilitatea valorizării societății civile în Moldova. Această stare este condiționată de lipsa premiselor adecvate politice, economice, culturale etc., care ar marca constituirea societății civile autentice la noi și localizarea ei ulterioară în spațiul public local. Din această perspectivă edificarea

societății civile în Moldova urmează să demareze cu proliferarea premiselor firești, pe fundalul și temelia cărora să se fructifice sectorul asociativ. Altminteri acesta va constitui doar un decor palid al societății civile.

Edificarea societății civile atât în Republica Moldova, cât și România poate deveni ireversibilă doar în coordonatele abordării ei integratoare. Experiența celor aproape trei decenii după proclamarea independenței Republicii Moldova și celor trei decenii de la revoluția din 1989 din România denotă neproductivitatea proiectării liniare pe terenul societal indigen a modelului actual circumscris în spațiul public de societate civilă din țările cu democrații mature. Ea ne îndeamnă să adoptăm o strategie deosebită de edificare a societății civile ca replică certă de eradicare a moștenirii post-totalitare. Acest model însemnează o lucrare multidimensională politică, economică, juridică, instituțională, culturală proiectată pentru o perioadă întinsă de timp. Finalitatea ei rezidă în scoaterea din anonimatul politic și social a cetățeanului, instituționalizarea democratică a tuturor sferelor vieții sociale, instituirea pluralismului politic, economic, spiritual, întronarea supremației drepturilor și a libertăților omului, deetimizarea corpului societal.

Drept factor stimulat al acestei lucrări ar putea servi dezvoltarea spațiului public comunicațional autohton așezat pe temeliile drepturilor omului la comunicare și la accesul la informația publică. În acest sens, se impune dezvoltarea unei comunicări mediatice neangrenate politic, deetizate, deoligarhizate, adică a jurnalismului cu profunde valențe publice. Imperioasă devine catalizarea comunicării instituționale pentru a se evita înstrăinarea corporativă și conectarea instituțiilor la spațiul public comunicațional. Este revendicată, de asemenea, substanțializarea accesului cetățenilor la informația publică stabilită de legislația în vigoare, ceea ce însemnează deschiderea autorităților publice pentru un dialog constant, consistent și neîngrădit cu cetățenii.

Societatea civilă, prin esența și valorile ei, răspunde marilor aspirații de libertate, egalitate și independență ale omului. Omenirea nu a oferit alternative și, separe, nici nu va oferi. Republica Moldova și România nu poate și nu trebuie să fie în afara acestei opțiuni.

5. Normele sociale

Normele sociale, în ansamblu, prin însușirea lor de emanații ale conștiinței colective a societății, reprezintă elemente principale de raționalizare și normalizare a conduitelor, contribuind la stabilirea continuității în dezvoltare a vieții sociale, la stimularea contribuției indivizilor la existența colectivă și la predictibilitatea acțiunilor umane în conformitate cu schemele și modelele culturale dominante, valorizate pozitiv în societatea respectivă. Prin intermediul lor, societatea, în calitatea sa de ansamblu coerent de relații și acțiuni sociale, elaborează un sistem normativ referențial care permite membrilor să se comporte în mod inteligibil și comprehensibil, adică normal. În acest sens, normalul înseamnă ceea ce se manifestă ca fiind uzual sau obișnuit, în mod compatibil cu codurile morale și legile de conduită, cu criteriile de natură socială și culturală care definesc generalitatea și năzuința conduitei umane.

În opinia noastră, normele sociale pot fi definite în felul următor: „normele sociale sunt legi, reguli, exigențe, mijloace de reglementare a interacțiunilor sociale edificate în baza unor valori semnificative, care poartă un caracter prospectiv și teleologic, care se extind atât asupra raporturilor omului cu natura și societatea, cât și a celor dintre individ și colectivitate prescriind comportamentul, modul de desfășurare a unei acțiuni viitoare care trebuie făcută, fiind utile atât pentru societate și colectivitate, cât și pentru individ”¹.

În conținutul normelor sociale există atât elemente obiective, cât și subiective. Elementul obiectiv rezultă din faptul că normele sociale sunt tot timpul niște formațiuni sociale secundare care constituie o reflectare a condițiilor existenței sociale, o expresie a necesităților sociale. Elementul subiectiv constă în faptul că reflectarea normativă a realității, ca și orice alt tip de reflectare, poate fi nu numai adecvată, ci și deformată în mod conștient, inconștient sau spontan². De faptul dacă reflectarea este adecvată sau viceversa, depinde, în mare măsură, gradul de eficiență practică al unei sau altei norme sociale.

În literatura de specialitate sunt elucidate următoarele funcții ale normelor sociale:

1. Orientarea socială a acțiunilor comunităților, grupurilor, instituțiilor sociale și a personalității în conformitate cu necesitățile și interesele obștești și personale și a „modelelor de comportament” elaborate în baza lor.

2. Asigurarea coordonării intereselor oamenilor (societății, comunităților, straturilor, grupurilor, personalității) pe calea fixării în normele sociale a unor condiții respective, a unei astfel de coordonări sub forma unor cerințe normative și directive. Ultimele există sub formă de mijloace și metode de depășire a unor posibile distonanțe dintre interesele umane pe calea determinării frontierelor comportamentului dezirabil și stimularea lor cu scopul de a realiza necesitățile și interesele sociale.

3. Asigurarea controlului social (sancțiunile sociale: pozitive sau negative), corijarea comportamentului deviant.

Totodată, sistematizarea funcțiilor normelor sociale poate fi efectuată reieșind și dintr-un alt punct de vedere, în baza analizei mijloacelor prin care sunt utilizate normele sociale. Derivând din el, în literatură sunt evidențiate următoarele funcții: a) normele sociale – mijloc al controlului social și al influenței sociale; b) normele sociale – mijloc de reglementare a conduitei personalității și a grupului social.

Dintre speciile normative, praxiologia și teoria contemporană a acțiunii sociale separă trei domenii generale de norme: domeniul normelor acționale (tehnologii și tehnici de acțiune în sfera producției materiale, în domeniul creației de valori, principii și metode de cunoaștere etc.); domeniul normelor comportamentale (tradiționale, religioase, morale, juridice, politice etc.); domeniul normelor organizaționale (de funcționare a structurilor

¹ Capcelea, V., *Norme sociale ca factor de stabilizare a societății în tranziție*, Autoreferat al tezei de doctor habilitat în filozofie, Bălți, Editura Presa univ. bălțeană, 2007, p. 17.

² A se vedea în detalii: Capcelea, V., *Normele sociale, op. cit.*, cap. 1, paragraful 1, 2.

organizaționale, reguli de management și decizionale sau de dirijare socială și administrativă, economice, ecologice, corporative, de deontologie profesională)¹.

Primul domeniu se referă la activitatea oamenilor în raporturile practice și teoretice cu natura și societatea. Normele acestea au aceeași valoare și grad de eficiență pentru toți membrii societății, indiferent de apartenența la un strat sau grup social. Domeniul normelor comportamentale și organizaționale privesc raporturile dintre clasele și straturile sociale sau dintre indivizi în cadrul acestor grupuri, specificul lor se manifestă prin faptul că ele poartă un caracter contradictoriu.

Independent de tipul normei sociale, ele interacționează între ele și influențează asupra ordinii sociale, fiind părți componente ale ei. Delimitarea unui tip al normelor sociale de alt tip se face, mai întâi de toate, pentru a investiga din punct de vedere teoretic tipurile particulare ale normelor și pentru a elucida interacțiunea lor cu alți factori ai reglementării socio-normative.

Unul dintre cele mai importante elemente ale religiei îl constituie *normele religioase*. Teologul rus M. Varias, menționează că „normele religioase sunt reguli de conduită instaurate de diverse religii (confesiuni religioase) prin manifestarea oficială a voinței obligatorii pentru toți adeptii lor ce reglementează relațiile în sfera de interese a acestor credințe”². Un rol deosebit în constituirea normelor religioase și morale general-umane l-a constituit *Decalogul biblic* (cele 10 porunci). Primele cinci dintre porunci au rămas până în zilele noastre niște reguli de morală religioasă. Chiar dacă două dintre porunci, a patra („Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca să o sfințești”)³ și a cincea („Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, și să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe care Domnul Dumnezeuul tău ți-l va da ție”)⁴, sunt formulate afirmativ, logic vorbind, ideea de interdicție rămâne aceeași, aceste teonome pot fi, prin observație, formulate și negativ, iar pedepsele pentru încălcarea lor, chiar dacă nu sunt menționate explicit, se subînțeleg. După cum se știe, sancțiunile erau de o asprime deosebită, încălcarea obligațiilor față de Dumnezeu se pedepsea cu moartea prin lapidare, în timp ce încălcarea reglementării raporturilor între oameni prin așa-zisa lege a talionului, care presupunea producerea unor daune cel puțin echivalente. Prin urmare, structura logică a poruncilor Decalogului e următoarea: e dată o interdicție, a cărei încălcare atrage după sine o sancțiune.

Teonomele ce constituie partea a doua a Decalogului - „să nu ucizi!”, „să nu fii desfrânat!”, „să nu furi!”, „să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău!”, „să nu dorești casa aproapelui tău; să nu dorești femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui, nici asinul lui și nici unul din dobitoacele lui și nimic din

¹ *Ibidem*, p. 91.

² Варьяс, М.Ю., *Церковное право как правовая система: опыт теоретико-правового исследования*, в Правоведение, 1995, № 6, с. 77.

³ Biblia, *Ieșirea*, 20:8.

⁴ *Ibidem*, 20:12.

câte are aproapele tău!”¹, conțin obligațiunile față de semenii, interzicând pe rând: omorul, desfrâul, furtul, sperjurul, uzurparea proprietății altuia. Ele avertizează asupra consecințelor în care se expun cei care ar fi fost tentați să nesocotească poruncile, preferind răul binelui și, în același timp, conțin în sine măsura de bază a echității. Recunoașterea lor în calitate de bază a vieții sociale devine un indice fundamental al moralității unui popor, iar respectarea lor - un criteriu al unui comportament moral destoinic.

Prin urmare, normativitatea religioasă se manifestă prin faptul că ideile și reprezentările despre supranatural, „voința divină” și putere exprimate în „cărțile sfinte” sunt valorificate de către credincioși în calitate de dispoziții divine, porunci.

Morala constituie un ansamblu de idei, precepte, reguli cu privire la bine și la rău, corect și incorect, just și injust. Fiind un sistem rațional de norme pentru propria conduită morala, se fundează pe convingerea intimă și pe conștiința personală a fiecărui individ în comportamentul său, mobilul regulii morale fiind datoria internă a persoanei, în primul rând, față de sine însăși.

Normele morale, au un caracter istoric, dar nu numai din cauza că ele sunt convenționale și situaționale. Istoricitatea lor este determinată de procesul obiectiv al formării și dezvoltării societății, de caracterul istoric al cunoașterii de către omenire a relațiilor obiective necesare între oameni, de reprezentările istorice despre natura și esența omului ca personalitate.

Normele morale pot fi clasificate în trei tipuri: generale, particulare și speciale. *Normele generale* sunt proprii tuturor colectivităților umane, fiindcă posedă o mare durabilitate în timp și reglementează toate tipurile de relații și activități umane, structurează nucleul etnosului uman. *Normele particulare* sunt cele care se referă unor tipuri sau colectivități determinate, ele posedă o anumită variație în timp, reglementând tipuri de relații sau activități umane particulare. În cadrul lor se înscriu normele privind viața de familie, normele morale ale muncii, normele de deontologie profesională, care își elaborează „etici” particulare. *Normele speciale* se adresează unor grupuri restrânse sau vizează relații și manifestări destul de specifice sau ocazionale (normele de politețe, de curtoazie, de bunăvoință, normele cavalerismului, normele vieții de la curțile nobiliare sau împărătești, normele de protocol, normele de comportare civilizată în lume și în societate), care se întemeiază pe stima, considerația, respectul dintre oameni și, de regulă, sunt dublate de puternice motivații morale pentru că fără suportul moral aportul acestor norme la reglementarea efectivă a relațiilor sociale poate fi formal, inconsistent.

Normele morale sunt absolute din cauza că respectarea lor este în mod obiectiv necesară societății. Orice încălcare a normelor morale absolute aduce prejudicii omenirii și omului, reprezentând niște crime îndreptate împotriva naturii umane ca ființă socială. Criteriul fundamental al moralității unor sau alte norme îl reprezintă manifestarea în ele a atitudinii omului către alt om și față de sine însuși ca personalitate.

¹ *Ibidem*, 20: 13-17.

În literatura juridică contemporană, *normele dreptului*, sunt determinate ca regulă sau ca măsură a conduitei ce se cuvine, dar în afară de aceasta sunt remarcate și alte trăsături și particularități formal-juridice: a) legătura nemijlocită a dreptului cu statul (sunt edictate și sancționate de către stat); b) ele exprimă voința statală; c) caracterul general și reprezentativ-obligatoriu al normelor de drept; d) determinarea formală strictă a prescripțiilor ce se conțin în normele de drept; e) aplicarea repetată și de lungă durată a normelor juridice; f) caracterul lor strict de subordonare și ierarhie; g) protecția normelor dreptului de către stat; h) aplicarea coercițiunii statale în cazul încălcării ordinilor ce se conțin în normele de drept¹.

Specificul sistemului normelor de drept și programarea relațiilor dintre membrii societății, programare efectuată de aceasta din urmă față de normele de drept, determină și specificul mecanismelor sociale și social-psihologice de acțiune. Mecanismele în cauză sunt atât de importante pentru societate încât, de multe ori, sunt prezentate după tipul lor mecanismele acțiunii tuturor normelor utilizate în societate.

În prezent, este necesar de a evalua nu numai eficiența normelor de drept, dar și de a spori eficiența altor norme sociale, a interacțiunii lor cu normele de drept. Aceasta va conduce la aceea că nu se va înregistra micșorarea responsabilității membrilor societății pentru faptele și comportamentul lor, dar dimpotrivă, se va produce o atitudine mai activă a tuturor membrilor societății față de norme și faptele de încălcare a lor, spre creșterea responsabilitatea lor.

Normele juridice funcționează cu validitate globală pentru întreaga societate. Pentru celelalte norme sociale, domeniul de validitate este parțial, existând o segregare a acestor norme în funcție de tipuri de activități, grupuri sociale, tipuri de sancțiuni etc. Unele grupuri sau indivizi acceptă valorile încorporate în anumite norme, alții le por respinge.

Dreptul se deosebește de alte norme sociale prin caracterul coercitiv, care este propriu numai lui. Coercitivitatea, adică posibilitatea de a constrânge la îndeplinire, derivă din faptul că dreptul e o limită, o frontieră între acțiunea mai multor subiecte. Trecerea ei de către una din părți, implică posibilitatea celeilalte de a respinge invaziunea. Normei juridice îi aparține (spre deosebire de cea morală) să stabilească un raport bilateral, prin care obligației unui subiect îi corespunde facultatea unui alt subiect de a pretinde îndeplinirea obligației. Dacă unul violează, adică nesocotește această obligație, celălalt are posibilitatea de a respinge violarea. E clar că este vorba de o posibilitate juridică, care de fapt, ar putea face ca reacțiunea să nu se exercite.

În societatea contemporană, o mai mare popularitate o au acele norme de drept, care emană din echitatea morală, cu scopul de a asigura o anumită echitate și egalitate socială și economică a oamenilor. În această ordine de idei, în prezent, este apărută teza despre necesitatea garanțiilor dreptului la muncă, la studii, la standarde unice de viață. Această problemă este destul de actuală și pentru Republica Moldova. Din păcate,

¹ Марченко, М.И., *Проблемы теории государства и права*: учеб, Москва, ТК Велби, Изд-во Проспект, 2006, с. 610.

realitatea nu este așa și posibilitatea societăților de a atinge aceste scopuri în diverse țări este diferită. În afară de aceasta, amplificarea exagerată a momentului egalitar-nivelator al normelor de drept și atribuirea responsabilității din partea statului pentru materializarea acestor norme, societatea riscă să piardă măsura necesară a libertății, oamenii își limitează posibilitățile lor social-economice.

În procesul elaborării normelor juridice, este necesar de a ține cont de faptul că normele de drept își relevă ineficiența, mai devreme sau mai târziu, dacă nu intră în concordanță cu o moralitate corespunzătoare, care să-i asigure impactul real și așteptat la nivelul conștiinței individuale a fiecărui om. În pofida faptului că, în perioada de tranziție, dreptul determină morala, totuși, prin legile adoptate, trebuie să recunoaștem, treptat, rădăcinile firești ale codului moral, ale valorilor morale general-umane care au fost atâtea vreme calomniate, negate și deformate în mod conștient de către regimul totalitar. Prin urmare, un imperativ al timpului constă în necesitatea implementării în conținutul normelor de drept a unor dimensiuni morale.

Normele sociale acționale și organizaționale reprezintă o formă deosebită a funcționării, exprimării și a organizării relațiilor sociale, care obține, în cadrul lor, o existență specifică. În procesul evoluției istorice a existenței sociale, are loc elaborarea normelor sociale în calitate de mecanisme socioculturale specifice ale reglementării relațiilor sociale, ale dirijării acțiunilor subiective și a conduitei, a înlăturării indeterminării statistice a structurii sociale în lupta cu entropia sistemică sau cu dezorganizarea. Administrarea reprezintă prin sine procesul de a aduce sistemul care este administrat în conformitate cu dispozițiile normei sociale. Administrarea normativă semnifică, într-un anumit sens, interdicția manifestărilor asistemice și asociale, din motiv că ea este îndreptată spre limitarea diversității statistice a relațiilor sociale și spre eliminarea indeterminării, care apare, în mod inevitabil, în legătură cu aceasta, în comportamentul și în activitatea subiectivă a omului. Grație administrării normative, este posibil de a păstra organizarea sistemului de relații sociale.

Administrarea normativă poate fi instituțională și neinstituțională. Pentru cea instituțională este caracteristic un scop bine definit, conștiinciozitatea, caracterul planificat, care este realizat prin intermediul unor mecanisme sau instituții specializate cu caracter statal. Administrarea neinstituțională, care se efectuează prin intermediul obiceiurilor sau tradițiilor, prin interacțiunile reciproce dintre indivizi, prin contribuția acestora la viața colectivă, prin opinia publică, este mai îngăduitoare, amorfă, indeterminată, nu posedă frontiere sociale certe în spațiu, și timp. Administrarea instituțională, în comparație cu cea neinstituțională, poate să se constituie nu numai ca ceva conștient, cu un scop bine determinat, planificat, dar și în mod spontan.

Normele corporative sunt reguli cu caracter organizatoric. Ele vizează comportamentul și relațiile dintre oameni în interiorul unor asociații, consolidează ordinea formării, structurării și funcționării corporațiilor. Concomitent, stipulează drepturile, obligațiunile, responsabilitatea, corelația dintre membrii lor. Normele corporative sunt

stabilite de către asociație și exprimă interesele membrilor ei, fiind respectate în virtutea raționalității, echității acestor prescripții.

Normele economice reglementează relațiile dintre ramurile industriei, agriculturii, sferei de deservire și comerțului. Economia de piață reprezintă un sistem al relațiilor și proceselor economice, ce se autoreglementează, ceea ce duce la sporirea eficienței legilor și a normelor economice. Statul trebuie să stimuleze dezvoltarea economiei, să asigure menținerea stabilității social-politice a societății, sporirea nivelului de viață a populației, el trebuie să apere ordinea stabilită a antreprenoriatului liber, să ia măsuri pentru prevenirea reducerii producției, crizei vieții economice, creșterii și consolidării economiei în baza realizărilor științei și tehnicii, a tehnologiilor avansate. Statul trebuie să contracareze criminalitatea economică organizată și corupția, pentru a consolida democrația și legalitatea. Prin urmare, în condițiile economiei de piață, sistemul normelor economice se află într-o unitate dialectică cu normele de drept.

Normele ecologice sunt structurate în diferite tehnologii de acțiune la nivel ecosistemic care iau în considerație particularitățile actuale ale impactului producției materiale asupra mediului ambiant. Scopul lor constă în asigurarea securității producției, a produselor și a serviciilor pentru mediul înconjurător, sănătății și bunurilor oamenilor; a calității produselor, a serviciilor în corespundere cu nivelul dezvoltării științei, a tehnicii și a tehnologiilor; a unificării măsurărilor; a economiei resurselor; a securității obiectivelor economice, ținând cont de riscul apariției catastrofelor naturale și industriale etc.

Normele tehnice sunt acele norme de conviețuire socială care, fie că sunt garantate prin forța de constrângere a statului, fie că nu, reglementează conduita oamenilor în cadrul unor colective de producție, determinând condițiile în care ei urmează să efectueze diverse operații concrete de utilizare a uneltelor și obiectelor de muncă, pentru a obține un randament cât mai mare cu cheltuieli cât mai mici și cu excluderea oricăror riscuri pentru sănătatea și integritatea corporală a celor angrenați într-un proces de producție determinat. Astăzi ele reglementează, mai ales, relațiile sociale cu privire la atitudinea și relațiile oamenilor cu natura, producția bunurilor materiale cu destinație utilitară sau estetică și, poate în ultimă instanță, conviețuirea socială.

Experiența socială ne demonstrează că în prezent apar consecințe serioase și de lungă durată odată cu încălcarea stării naturale și a echilibrului ecologic. În aceste condiții, natura se „răzbună” pe om destul de dur pentru samavolniciile lui. Amestecul artificial în echilibrul natural, al armoniei ce persistă în natură, dezvoltarea societății printr-o atitudine hrăpărească față de natură și resursele ei este periculoasă pentru activitatea vitală a omului și viitorului omenirii.

În epoca revoluției științifico-tehnice, problema respectării normelor tehnice se transformă într-o paradigmă de care depinde, în mod nemijlocit viața, soarta și sănătatea oamenilor. Din cauza încălcării normelor tehnice și a instrucțiunilor, se produc diverse accidente și catastrofe de tipul celei de la Cernobîl etc. O simplă greșeală, gafă, neatenție, dar mai ales incorectitudine, ignorarea flagrantă a unor procese tehnologice preconizate,

pun în pericol existența socială și se pot solda cu urmări ireparabile atât în sfera civilă, cât și în cea militară. Sec. al XXI-lea, care mai poate fi numit cel al tehnologiei „butonului”, impune omului o responsabilitate socială deosebită. Cu cât este mai sofisticată tehnica, cu atât mai mult se complică relația și dependență dintre om și tehnică, care în viitor va spori în mod substanțial.

Astăzi, odată cu trecerea de la activitățile spontane, care se bazează pe principiul acțiunii conform probelor și greșelilor, la descoperirea legilor, la activitatea ce trebuie să fie fundamentată din punct de vedere praxiologic, este necesar de a stabili raporturi noi între om și mediul înconjurător natural și social, care va ține cont de sensurile majore ale evoluției civilizației umane, unde normele tehnice vor juca un rol hotărâtor în supraviețuirea și prosperarea civilizației umane în continuare.

Subiecte de reflecție și dezbattere:

1. În ce constă grăunțele rațional al teoriei „contractului social”?
2. Care este legătura dintre economie și politică?
3. Ce reprezintă termenul și concepția „societății civile”?
4. Definiți rolul birocrăției în sistemul relațiilor sociale.

Tema nr. IV. *SFERA SPIRITUALĂ A VIEȚII SOCIALE ȘI SFERA TRAIULUI*

Planul:

1. Conceptul conștiinței sociale.
2. Formele conștiinței sociale.
3. Conștiința politică.
4. Conștiința morală.
5. Conștiința artistică.
6. Conștiința juridică.
7. Conștiința religioasă.
8. Conștiința științifică.
9. Conștiința ecologică.
10. Locul și rolul tradițiilor și obiceiurilor în viața socială.

1. Conceptul conștiinței sociale

Într-o primă și generală caracterizare, conceptul de conștiință socială se referă la totalitatea laturilor și manifestărilor vieții spirituale colective, atât sub aspectul lor trăit, interiorizat, cât și sub cel al obiectivării lor în atitudini, comportamente, acțiuni. Altfel spus, *conștiința socială cuprinde ansamblul ideilor, concepțiilor, teoriilor, mentalităților, năzuințelor, credințelor, aspirațiilor, modalităților de valorizare și semnificare socială, principiilor de comportare și acțiune specifice unei comunități sociale sau tezaurizate de omenire în decursul dezvoltării ei pe temeiul experienței practice*¹. Conștiința socială este o realitate cu un grad de complexitate pronunțat, un fenomen psihosocial global, cu o funcționalitate proprie, asigurată prin asimilarea determinărilor și supradeterminărilor existenței sociale.

Inițial, în perioada constituirii societății umane, când producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții lor reale, conștiința constituie un ansamblu difuz, insuficient structurat, conținând deopotrivă experiența practic-spirituală a oamenilor, sub imboldul relațiilor directe cu natura, reprezentări primitive, arhaice despre lume, reacții afective față de existența naturală și față de colectivitatea în care erau integrați. Odată cu diviziunea socială a muncii, în special a diviziunii dintre munca fizică și munca intelectuală, cu specializarea crescândă a diferitelor activități umane, conștiința socială a dobândit o structură complexă și diversificată. Prin apariția unor construcții teoretico-ideologice în care legătura originară cu viața materială a societății este mediată și, uneori,

¹ Capcelea, V., *Filozofie*, ed. a 5-a, *op. cit.*, p. 323.

chiar voalată, se accentuează o relativă autonomie a conștiinței sociale, o „emancipare” de sub „blestemul de a fi împovărată de materie”, ceea ce a creat iluzia că viața spirituală a societății ar constitui ceva de sine stătător. Trecând dincolo de aparențe, constatăm însă că legătura genetică și funcțională cu existența socială nu poate fi eludată.

Abordarea naturii conștiinței sociale, a funcțiilor și mecanismelor prin care aceasta ființează și se dezvoltă, impune adoptarea unor criterii cu relevanță metodologică prin intermediul cărora să se poată surprinde domeniile, formele și nivelurile ei de structurare. Dintre diversele criterii de analiză a nivelurilor și formelor de manifestare a conștiinței sociale vom surprinde pe cele mai importante.

Adoptând criteriul raportului „general-individual”, putem înțelege mai bine notele distinctive ale conștiinței sociale și, în același timp, corelațiile dintre conștiința despre lume și conștiința de sine, dintre conștiința socială (colectivă) și cea individuală, dintre conștiință ca trăire (subiectivă) a existenței și conștiința socială instituită ca domeniu (obiectiv) al socio-sferei.

Între conștiința socială și cea individuală există o unitate dialectică. Evident, conștiința socială nu este suma conștiințelor individuale și nici un „spirit social” supraindividual, o entitate situată în afara și deasupra indivizilor umani, așa cum, spre exemplu, considera sociologul francez É Durkheim. Ea cuprinde fenomenele de conștiință colectivă și există în și prin conștiințele indivizilor ce alcătuiesc colectivitățile umane, grupurile sociale, societatea omenească. Conștiința individuală are o determinare complexă. Pe de o parte, dezvoltarea spirituală și educația individului, formarea gândirii și, în ultimă instanță, a personalității sale, sunt rezultatul influențelor conjugate exercitate asupra individului de către existența socială, trecută prin filtrul experienței individuale. Pe de altă parte, în concordanță cu existența lor socială oamenii împărtășesc unele concepții, aspirații, mentalități sau credințe ale comunității sociale, răspândite în mediul socio-cultural dat într-un anumit moment istoric. Ei se realizează unor idealuri sau altora, respectă sau se opun anumitor norme de conduită, astfel încât conștiința individuală se formează prin asimilarea selectivă, creativă, în experiența acțiunii și comunicării, a conștiinței sociale. Prin structurile cognitive, efective, volitive și motivaționale individul selectează și interiorizează principii morale, exigențe politice, rezultate ale creației științifice, artistice, interpretări filosofice, înscrise în evantaiul de posibilități deschis de viața spirituală a societății respective. Astfel, prin „învățare”, ele sunt transformate din starea lor de elaborări spirituale obiectivate în date de experiență subiectivă, ceea ce poate conduce la transformarea acestora în convingeri și motivații pentru acțiune. Așa cum ele apar transfigurate prin gândurile, sentimentele, motivațiile și opțiunile indivizilor, elementele conștiinței sociale conturează o configurație spirituală cu o structură și funcționalitate specifică, și care, la rândul ei, își pune o puternică amprentă asupra conștiinței și comportamentului fiecărui individ. Procesul de socializare mereu deschis, prin care omul interiorizează valori, norme, idealuri caracteristice vieții spirituale a epocii sale, exteriorizându-le prin conduită și acțiune, transformă individualitatea biopsihică în

personalitate socio-spirituală. Din punct de vedere genetic, conștiința socială este un rezultat al obiectivărilor istoricește „cristalizate”, al conștiințelor individuale, iar din punct de vedere funcțional, ea se manifestă numai prin conștiințele indivizilor¹. Conștiința socială, în calitate de constituent al „mediului social” (ca obiectivare în creații cultural-artistice, științifice, filosofice) și prin care individul se socializează, se prezintă deci ca premisă și factor al formării și dezvoltării conștiinței individuale.

Conștiința se manifestă (la nivel individual și colectiv) și sub forma conștiinței de sine, a capacității pe care o dobândește individul (colectivitatea) de a reflecta și evalua propria existență (individuală și socială). Conștiința de sine individuală se constituie treptat în procesul socializării individului în raport cu sistemul de valori și norme socio-culturale dominante în grup și în societatea globală. Este facultatea individului prin care acesta dobândește conștiința valorii și intereselor proprii, a locului și rolului pe care îl are în mediul natural și social în care trăiește, prin care înțelege semnificațiile și consecințele acțiunilor sale. Conștiința de sine individuală reflectă statutul familial, profesional, civic, organizațional și rolurile persoanei în decursul vieții, exprimate în stima de sine, în atitudini, opinii, comportamente, acțiuni, în totalitatea relațiilor cu alții. Ea, totodată, permite individului să domine în planul gândirii condiția sa prezentă și să se afirme ca o ființă liberă, fiind condiția esențială a activismului, a selectivității valorice și intervenției creative în mediu. Prins în istoria societății sale, individul are dorințe și aspirații care se inserează într-o mișcare ce-l depășește, dar la care vrea să ia parte personal. Conștientizarea acestei mișcări îi permite să se recunoască pe el însuși, în același timp, ca ființă liberă și totodată dependentă, prin intermediul societății și al epocii sale, de întreaga omenire. Ca atare, conștiința de sine a individului capătă sens și finalitate numai în cadrul colectivității. În raporturile sale cu mediul social, individul operează o selectare a valorilor societății, ale clasei sau stratului social căreia îi aparține sau la care aderă, valori pe care le asimilează în structura proprie. Astfel, el trăiește și acționează având conștiința apartenenței la un grup social și la o structură socio-culturală proprie grupului respectiv. Prin aceasta, conștiința de sine a individului se inserează în conștiința de grup, de clasă, de strat social, de comunitate (a poporului, a națiunii, a umanității).

Conștiința de sine colectivă are mai multe niveluri de manifestare grupală sau comunitară. Dintre acestea desprindem câteva mai importante:

a) *conștiința de clasă* exprimă sentimentul apartenenței la o clasă sau la un strat social, împărtășirea viziunii sale asupra lumii, mentalităților, tradițiilor, intereselor și scopurilor acelei clase sau strat social;

b) *conștiința poporului* se prezintă ca sinteză a ideilor și sentimentelor ce configurează fizionomia spirituală specifică unui anumit popor (ea se făurește și se consolidează treptat, ca o conștiință de sine asupra originii, continuității și destinelor istorice comune, asupra valorilor și tradițiilor proprii, a individualității sale distincte în diversitatea popoarelor);

¹ Capcelea, V., *Filozofie*, ed. a 4-a, *op. cit.*, p. 302.

c) *conștiința națională* redimensionează conștiința de sine a poporului, purtând însemnele epocilor și evenimentelor istorice ce au contribuit la formarea conștiinței apartenenței la o comunitate națională bazată pe comuniune de viață economică, limbă, cultură și teritoriu, tradiții de luptă socială pentru păstrarea și afirmarea ființei proprii.

Conștiința socială se structurează prin modalități diferite de raportare la existența socială, cu preponderența fie a componentelor care țin de psihicul social (stări de spirit, mentalități, aspirații etc.), fie a componente sale ideologice. Criteriul utilizat pentru surprinderea structurii „în adâncime” a conștiinței sociale ne permite să surprindem două niveluri relativ distincte (dar aflate în interacțiune) de reflectare a existenței sociale în conștiința socială: conștiința comună și conștiința sistematică.

Conștiința comună reprezintă nivelul conștiinței sociale, în care are o deosebită însemnătate experiența trăită, imediată, izvorâtă din activitatea cotidiană, din contactul direct cu lumea, ceea ce explică și ponderea mare a elementelor intuitive și afective. Ea se referă la modalitatea de trăire și reflectare a existenței sociale de către oameni (grupuri sociale) prin ceea ce putem numi psihicul social¹, concretizându-se în stări de spirit colective, motivații, mentalități, stereotipii, obiceiuri, prejudecăți, opinii, năzuințe și aspirații care se exprimă în opțiuni valorice și în atitudini, în modul de comportare a grupurilor sociale sau colectivităților umane. Psihicul social reprezintă o formă preponderent spontană de reflectare în conștiința oamenilor a realității sociale, fiind influențat de o serie de factori. Mediul, împrejurările sociale concrete potențează, activează (sau inhibă) și direcționează componentele psihicului individual, le subsumează unor interese determinate, imediate sau de perspectivă, conferindu-le particularitatea de fenomene psihosociale, de grup sau colective, temporare sau de lungă durată. Psihicul social se manifestă ca o dominantă într-o mare masă de variabile relativ independente, astfel încât societatea „nici pe un plan psihologic nu se restrânge la suma aritmetică a psihologiilor individuale, la rezultanta mecanică a unor acțiuni desfășurate la un loc, fără o legătură structurală între ele. În afară de scopurile, acțiunile și eforturile personale, apar scopurile comune, acțiunile și eforturile sociale, colaborările, cooperările care dau oamenilor o psihologie de grup, cu funcții și mecanisme deosebite de ale psihologiei individuale”².

Cercetările din domeniul antropologiei culturale, psihosociologiei, istoriei culturii etc. relevă importanța cunoașterii psihicului social în procesul de „refacere” a orizontului de realitate al oamenilor. La M. Eliade termenul de „opacitate semantică” semnifică tocmai faptul că orice document, chiar contemporan, este „spiritual opac” câtă vreme nu ajungem să-l descifrăm, integrându-l într-un sistem de semnificații. „O unealtă preistorică sau contemporană nu poate să releve decât intenționalitatea sa tehnologică; tot ceea ce

¹ Studiul specializat al psihicului social face obiectul unei discipline constituite relativ recent - psihologia socială.

² Ralea, M.; Hariton, T., *Sociologia succesului*, București, Editura Științifică, 1962, p. 505.

producătorul sau posesorii ei au gândit, au simțit, au imaginat, au sperat în relație cu ea ne scapă”¹.

Conștiința comună a constituiți mai ales în epocile anterioare, baza activității sociale curente. Deși acest nivel al conștiinței sociale se întemeiază pe anumite trăsături general umane ale psihicului social, conținutul său prezintă o mobilitate accentuată, întrucât reprezintă reacția cea mai vie, cvasispontană a colectivității umane, a generațiilor, grupurilor, la diversele aspecte concrete ale relațiilor sociale care le afectează direct interesele și aspirațiile.

Conștiința sistematică reprezintă nivelul superior de reflectare a existenței sociale. Ea cuprinde idei, principii, concepții (corelate frecvent cu valori și norme) sistematizate în teorii, doctrine, coduri (morale sau juridice). Ea se constituie ca rezultat al unor elaborări teoretice sau teoretico-ideologice, implicând variate tipuri de raționalitate și îndeplinind complexe funcții cognitive, apreciative și normative, diferențiate în raport cu specificul formelor conștiinței sociale. Conștiința sistematică nu se constituie în mod nemijlocit la nivelul masei de indivizi ce alcătuiesc colectivitatea, ci este elaborată de anumiți exponenți specializați ai unui grup social sau comunități umane, fiind apoi difuzată și propagată în colectivitate prin intermediul instituțiilor. Coerența și sistematicitatea îi conferă o anumită stabilitate, o relativă autonomie structurală și funcțională, un rol prospectiv și orientativ în activitatea socială practică.

În virtutea interdependenței dintre nivelul conștiinței comune și cel al conștiinței sistematice, în structura conștiinței sociale interacționează manifestări afectivo-deziderative colective, mentalități și convingeri, diverse tipuri de raționalitate (științifică și ideologică), concepții și sisteme, teoretice cu valoare explicativă și predictivă (dar și cu temeiuri și finalități axiologice - aspirații, scopuri, idealuri). Toate aceste componente nu sunt delimitate strict unele de altele. Fiecare în parte și toate împreună reprezintă expresia structurării complexe a uneia și aceleiași conștiințe sociale. Abordarea filosofică totalizatoare a conștiinței sociale impune luarea în considerare nu numai a structurii ei „pe verticală” (prin evidențierea corelației dintre cele două niveluri înalte menționate), ci și a structurii acesteia printr-un decupaj „pe orizontală” apt să reliefeze configurațiile sale funcționale distincte sau, altfel spus, formele istorice structurate ale conștiinței sociale și raporturile dintre ele.

În ansamblul conștiinței sociale, un rol deosebit de important îl are ideologia². Termenul ideologie a fost introdus de francezul D. de Tracy, în lucrarea sa *Elements d'ideologie* cu sensul de studiu al ideilor, al originii lor. Inițial, ideologii, fiind liberali, erau partizanii lui Napoleon. După 1804, Napoleon repudiază ideologia acuzând-o că „ea este vinovată de toate nenorocirile abătute asupra frumoasei noastre țări”.

¹ Eliade, M., *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 5.

² Termenul provine de la *eidos* - „imagine” și *logos* - „disciplină”. Destutt de Tracy a utilizat pentru prima oară termenul de ideologie în lucrarea *Elements d'ideologie* (1804), cu sensul de „știință a ideilor”, un sens pozitiv, deși total diferit de cel folosit în zilele noastre.

În accepțiunea actuală, ideologia reprezintă un sistem de idei care reflectă existența socială prin prisma intereselor de grup. Orice ideologie este organic legată, atât sub raportul genezei, cât și sub acela al structurii și funcționalității ei, de interesele unui anumit grup social, al unei anumite categorii sociale.

Ideologia cuprinde numai acele idei, teorii, doctrine, care reflectă și proiectează realitatea în raport cu interesele, aspirațiile unui grup social determinat. Drept urmare, ideologiile apar și se constituie în procesul conștientizării de către grupuri și categorii sociale a intereselor lor, al luptei pentru satisfacerea intereselor respective.

Întrucât construcțiile ideologice reflectă în toate cazurile existența prin prisma intereselor de grup, se consideră că ele ar fi în general „părtinitoare” și justificatoare, lipsite de obiectivitatea proprie cunoașterii științifice. Desigur, construcțiile ideologice sunt părtinitoare și justificatoare dar nu sunt toate lipsite de obiectivitatea proprie cunoașterii științifice. O analiză concretă și obiectivă, indică, de altfel, că ideologia progresistă, deși are caracter partizan, oferă cunoștințe adecvate despre realitatea socială, în timp ce ideologia retrogradă, părtinitoare și justificatoare și ea, dimpotrivă, o deformează și tocmai prin aceasta este departe de spiritul obiectiv. Ideologia care, într-o anumită epocă realizează un consens între interesele de grup pe care le exprimă și cerințele progresului istoric este și ideologia progresistă (exemplu ideologia pașoptistă).

Din faptul că, construcțiile ideologice exprimă și promovează interese fundamentale ale grupurilor sociale rezultă și rolul lor deosebit de important în existența și activitatea acestora, în viața de ansamblu a societății. Rolul ideologiilor în viața socială este pus în evidență prin multiplele lor funcții:

1. Ideologiile au o funcție gnoseologică întrucât reflectă și conțin formulate, mai mult sau mai puțin clar, interesele, idealurile și scopurile grupurilor sociale în programe și directive de acțiune pentru satisfacerea lor.

2. Ideologiile au o funcție normativă. Ele reprezintă nu numai un sistem de idei, programe și directive de acțiune, ci și anumite norme și reguli politice, juridice, morale etc. care reglementează acțiunile și comportamentele membrilor grupului social sau al societății în întregul ei.

3. Ideologiile îndeplinesc o importantă funcție motivațională. Construcțiile ideologice explică și justifică, la nivelul fiecărui grup, fiecărei categorii socio-profesionale sau societăți evenimentele, pozițiile și atitudinile acestora față de acestea, participarea sau neparticiparea lor la o acțiune sau alta.

4. Ideologiile exercită și o însemnată funcție formativă. Producțiile ideologice reprezintă matricea și cadrul spiritual în care se educă și formează conștiința fiecărui individ, aparținând unui grup social.

Existența mai multor ideologii, corespunzătoare diferitelor grupuri și categorii sociale cu interese distincte implică deosebiri și în planul conținutului fiecărei funcții caracterizate mai sus. Prin conținutul deosebit al funcțiilor lor, ideologiile se opun, pot sluji progresului, stăgnării sau regresului societății, pot avea un caracter democratic și

umanist sau antidemocratic și antiumanist. Un exemplu în acest sens îl constituie marea plajă a ideologiilor actuale, care se întinde de la creștin-democrație, liberalism și neoliberalism, social-democrație, socialism modern până la comunism și fascism.

Conceptul de ideologie și, îndeosebi, problema caracterului adecvat sau inadecvat din punct de vedere cognitiv al ideologiei, ocupă un loc important în dezbaterile teoretico-filosofice contemporane¹.

Ideologia prezintă, dintr-o altă perspectivă, ca un „aspect codificat al culturii, un ansamblu de sisteme de reprezentări și de valori, de modele, de norme, ea corespunde unui proces de dominanță în interiorul culturii”².

Adepții doctrinei „dezideologizării” (R. Aron, D. Bell, S.M. Lipset etc.) revendică, de pe pozițiile obiectivismului și scientismului neopozitivist, eliminarea din filosofie și științele sociale a elementelor apreciative ideologice, afirmând un pretins proces de „sfârșit al ideologiei”, de dezideologizare a vieții social-politice.

În cadrul teoriei sociale post-moderne problema ideologiei este tratată prin intermediul noțiunilor de „discurs” și „ideologie”. Uneori aceste două concepte sunt folosite ca sinonime, dar, cel mai des, conceptul de discurs este utilizat ca o alternativă a conceptului de ideologie. Deși teza „sfârșitului ideologiei” și, în general, de-ideologizarea a fost prezentată la sfâr. anilor 50 – încep. anilor 60 ai sec. al XX-lea, în contextul ideilor și teoriilor societății post-industriale (R. Aron, D. Bell, S.M. Lipset, A. Toffler și alții), această teză capătă o importanță deosebită în anii 1990 în legătură cu prăbușirea regimurilor totalitare comuniste și diseminarea activă a ideilor post-structuraliste. Conceptul de ideologie a fost neutralizat și, totodată, analizat în contextul larg al socialității discursive. Opinia general acceptată privind diferențele dintre ideologie și discurs poate fi formulată în felul următor: ideologia, ca regulă, apare în studiile dedicate modului în care formele conștiinței în general, determină formele conștiinței oamenilor, în particular, asupra propriilor interese și lupta pentru aceste interese, adică ideologia, presupune existența unei legături între „interese” și „forme de conștiință”. În cadrul acestei concepții se afirmă că interesele pot fi identificate prin alte forme decât cele ale conștiinței lor. Discursul, pe de altă parte, subliniază faptul că toate relațiile sociale sunt trăite și înțelese de participanți din punctul de vedere al anumitor purtători lingvistici sau semiotici care își organizează gândirea, înțelegerea și experiența. Conceptul de discurs rămâne neutru în raport cu ideea generală de interes. În plus, ideologia, discursul și hegemonia îndreaptă atenția spre conexiunea extrinsecă a experienței umane, a intereselor și pozițiilor sociale ale oamenilor în societate, iar discursul se concentrează pe trăsăturile intrinseci ale activităților mediate de practicile comunicative, aspectele lor lingvistice și semiotice.

Prin urmare, într-o anumită măsură, atât ideologia, cât și discursul exercită funcția de identificare simbolică a socialității insuficiente. Dar dacă ideologia, ca element al

¹ În gândirea filosofică și sociologică contemporană o contribuție aparte la reelaborarea conceptului de ideologie a adus-o Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, 1952.

² Chombart de Lauwe, P.H., *Cultura și puterea*, București, Editura Politică, 1982, p. 79.

suprastructurii, exprimă o anumită negativitate, o distorsionare a legăturilor economice și sociale dintre oameni, atunci discursul conectează producția de adevăruri cu relațiile sociale, și nu cu structurile sociale. Dar această legătură/opoziție a discursului și a ideologiei este mai complicată decât pare: pentru a înțelege în mod corespunzător, adică pentru a evita plățile obișnuite cu privire la preferințele determinate din punct de vedere teoretic sau istoric, trebuie să ne întoarcem la conceptul de discurs (discurs social) și să schimbăm cadrul teoretic pentru discutarea relației ideologiei și discursului.

Psihologia socială reprezintă modalitatea de trăire și reflectare a existenței sociale de către oameni (grupuri sociale) ce se concretizează în stări de spirit colective, motivații, mentalități, stereotipuri, obiceiuri, prejudecăți, opinii, năzuințe și aspirații care se exprimă în opțiuni valorice și în atitudini, în modul de comportare al grupurilor sociale sau colectivităților umane. Psihologia socială reprezintă o formă preponderent spontană de reflectare în conștiința oamenilor a realității sociale. Mediul, împrejurările sociale concrete potențează, activează (sau inhibă) și direcționează componentele psihicului individual, le subordonează unor interese determinate, imediate sau de perspectivă, conferindu-le particularitatea de fenomene psihosociale, de grup sau colective, temporare sau de lungă durată.

2. Formele conștiinței sociale

Conștiința socială se diversifică în formele ei fundamentale în contextul unui proces istoric îndelungat și anevoios. În fazele inițiale ale manifestării sale, conștiința socială se prezintă ca mitologie. În această etapă, explicațiile reale fac corp comun cu construcțiile fantastice, elemente ale moralei științei, artei stau împreună cu cele de ordin religios. Din corpul de idei încă nediferențiat se detașează istoricește, pe de o parte, religiile diferitelor popoare și, pe de altă parte, corpul comun al științei și filosofiei. Mai apoi, diferența se manifestă și pentru normele vieții politice și juridice. Acest proces de diferențiere a avut consecințe pozitive, în sensul că fiecare dintre formele conștiinței sociale s-a apropiat din ce în ce mai mult de specificul și de menirea sa fundamentală. Diferențierea formelor a fost determinată și accelerată, pe de o parte, de îmbogățirea conținutului de idei propriu acestora, pe de altă parte de complicarea vieții sociale, a genurilor de activități umane. Are loc, astfel, depășirea stării de sincretism a conștiinței sociale și diferențierea și structurarea ei pe forme calitativ distincte. Acestea sunt specii ale vieții spirituale a societății, care cuprind fenomene spirituale ce țin atât de nivelul conștiinței sistematice, cât și de acela al conștiinței nesistematice.

Cu ajutorul acestor criterii putem desprinde forme distincte ale conștiinței sociale; ele trebuie însă înțelese în unitatea integrativă prin care conștiința socială ființează. Formele conștiinței sociale sunt: conștiința politică, conștiința juridică, conștiința morală, conștiința filosofică, conștiința științifică, conștiința artistică și conștiința religioasă. Fiecare dintre ele cuprinde, în grade diferite, elemente ce țin atât de nivelul nesistematic

cât și de cel sistematic al conștiinței sociale. Aceste forme se constituie și se manifestă în și prin ansamblul structurat al conștiinței sociale, ca sistem deschis, în care componentele sunt relativ autonome, influențându-se și evoluând în interdependență; sub imperiul cerințelor istoricește determinate ale existenței sociale.

Formele conștiinței sociale reprezintă diferite metode ale valorificării realității și pot fi delimitate în baza următoarelor criterii¹:

1. *Conform obiectului reflectării.* Spre exemplu, conștiința politică reflectă relațiile între clase, nații, state, atitudinea față de problema puterii.

2. *Potrivit formelor de reflectare.* Spre exemplu, știința reflectă realitatea în formă de noțiuni, ipoteze, teorii etc., arta în formă de chipuri artistice, religia în formă de dogme, morala în forme de sentimente morale, norme, valori, idealuri.

3. *Conform particularităților dezvoltării lor.* Spre exemplu, în știință se desfășoară progresul cunoașterii și astfel are loc mișcarea înainte, iar în artă progresul cunoașterii nu poate fi considerat indicele de baza al dezvoltării;

4. *Conform funcțiilor sociale pe care le îndeplinesc.* Spre exemplu, știința are funcția de cunoaștere și practică, este un izvor al mijloacelor de schimbare a naturii, societății și a omului. Artă îndeplinește funcțiile de cunoaștere ideologică (educativă) și estetică. Conștiința morală este baza formării personalității morale, un factor al reglării interioare a comportării umane, a atitudinii omului față de semenii lui etc.

Toate formele conștiinței sociale, în raport cu funcțiile lor sociale, pot fi împărțite în două grupuri mari²: 1) Conștiința politică, conștiința juridică, morala, ecologică; 2) Știința, arta și filosofia.

Prima grupă reglează relațiile între oameni și, de aceea, formele ei valorifică realitatea socială din punct de vedere spiritual-practic. A doua grupă reprezintă formele valorificării spirituale și spiritual-practice a realității de către oameni. Un rol intermediar îl ocupă religia, care reprezintă concomitent o formă a concepției despre lume și o formă de reglare a relațiilor dintre oameni.

Luând în calcul ansamblul criteriilor enunțate, se poate face o primă distincție între grupul format din conștiința politică, conștiința juridică și cea morală, care reflectă numai relații sociale, și cel format din artă, știință, filosofie și religie, care reflectă și raporturile omului cu natura. Putem face apoi distincția între forme de conștiință mai apropiate de viața economică a societății, cum ar fi conștiința politică și juridică și forme mai îndepărtate de aceasta, cum ar fi arta și filosofia. Sunt forme ale conștiinței sociale care au un obiect comun, deosebirea constând în modalitatea specifică a reflectării. Spre exemplu, cunoașterea naturii, a societății, a omului aparțin în egală măsură științei, filosofiei, artei. Dar, în timp ce știința operează cu legi și categorii arta reflectă realitatea prin imagini concret-senzoriale, iar filosofia sub forma meditației filosofice. Conținutul concret al

¹ Capcelea, V., *Filozofie*, ediția. a 5-a, *op. cit.*, p. 325-326.

² *Ibidem*, p. 304.

diferitelor forme ale conștiinței sociale prezintă diferențieri însemnate de la o epocă istorică la alta, de la un tip de societate la altul, în funcție de schimbările din viața materială și spirituală a societății, de datele specifice ale existenței diferitelor grupuri sociale.

3. Conștiința politică

Conștiința politică se diferențiază în ansamblul formelor conștiinței sociale prin faptul că ea exprimă în forma cea mai directă poziția claselor și straturilor sociale față de problemele economice și sociale, față de natura și modul de exercitare a puterii, ea devenind componenta centrală a conștiinței de sine a acestora.

Ca și celelalte forme ale conștiinței sociale, conștiința politică nu reprezintă o simplă reflectare a unui obiect care îi preexistă. Ea constituie un factor activ în constituirea propriului său obiect. Conștiința politică reprezintă o reflecție simultană asupra realității sociale globale din perspectiva intereselor grupurilor sociale precum și asupra sistemului politic¹ existent la un moment dat. Reiese, astfel, că nu poate fi stabilită o delimitare strictă și definitivă a problemelor sociale care intră în sfera de interes a conștiinței politice, în funcție de împrejurări, de contextul politic concret, orice problemă socială poate deveni obiect al preocupărilor politice: începând cu cele economice și ale relațiilor dintre state, până la cele ale culturii, științei, familiei etc. De aceea se vorbește despre o politică economică, a culturii, a științei, despre o politică demografică. Specific conștiinței politice este faptul că ea vizează preponderent soluțiile și mijloacele de acțiune politică (în primul rând, statală), pentru rezolvarea problemelor din diferitele domenii ale vieții sociale. Ea se formulează, în ultimă instanță, în limbajul acțiunii politice. Deși baza social-economică a constituirii conștiinței politice poate fi aceeași cu a altor forme ale conștiinței sociale, diferă însă modalitatea de reflectare și tipul de activitate prin care ea se implică în viața socială. Finalitatea conștiinței politice este așadar nu numai aceea de a reflecta, ci mai ales de a imagina sistemul de organizare a activității politice, de a-l analiza pe cel existent prin prisma noilor condiții și deziderate, de a-l dezvolta sau critica, de a justifica menținerea lui sau înlocuirea cu un altul.

În consecință, conștiința politică poate fi caracterizată ca totalitatea teoriilor, ideilor, reprezentărilor, sentimentelor, atitudinilor și stărilor de spirit referitoare la modalitățile de organizare și conducere a societății, la natura și rolul puterii, la relațiile dintre clase, grupuri sociale și partide, la formele prin care acestea își promovează propriile interese. Conștiința politică nu cuprinde numai idei și teorii care au valoare explicativă în raport cu viața socială, ci și concepții despre modul de organizare a statului și căile de participare la putere a diferitelor grupuri, despre rolul partidelor în conducerea

¹ Sistemul politic cuprinde, pe lângă ansamblul laturilor ideologice și social-psihologice (conștiința politică, inclusiv manifestarea ei în acțiune ca opinie publică), aspectele relaționale și instituționale ale suprastructurii politice în dinamica și determinarea lor social-istorică și de clasă (A se vedea: Trăsnea, O., *op. cit.*).

societăți, despre formele de luptă prin care o clasă socială care aspiră la conducerea politică poate să-și promoveze interesele și să-și mărească sfera de intervenție și control asupra problemelor politice, prefigurând sau anticipând acțiunile politice viitoare.

La nivel sistematizat, conștiința politică se prezintă sub forma unor teze și principii structurate în teorii încheiate care-și găsesc expresia în doctrine și programe politice. Doctrinile politice sunt concepții despre modul cum trebuie organizat sistemul politic al unei societăți - statul, partidele politice, forma de guvernământ și regimul politic -, despre căile pe care poate fi cucerită și cum trebuie exercitată puterea politică, despre modul cum trebuie să se manifeste relațiile dintre state. În centrul doctrinelor politice stau valorile politice, care reprezintă ceea ce este dezirabil sau indezirabil, adecvat sau nu, din punctul de vedere al claselor, al finalităților sistemului politic.

Conștiința politică are o importanță deosebită, mai ales, în perioada de trecere de la un sistem totalitar la unul democratic. Activitatea instituțiilor politice progresiste la această etapă este axată pe crearea unui nou sistem politic. Dar acest proces, după cum ne demonstrează realitatea, este destul de complicat, în virtutea unui șir de factori de ordin subiectiv și obiectiv, el se desfășoară neuniform și contradictoriu, găsindu-și o reflectare directă în conținutul conștiinței politice.

Înainte de a analiza conținutul conștiinței politice în etapa de tranziție a societății, e necesar să caracterizăm conștiința politică totalitară, ideologia totalitară, care și-a lăsat amprenta asupra formării conștiinței politice noi. Conștiința politică totalitară fiind înconjurată de cultul personalității, de puterea mistificației, de mitologie îi permite omului să rămână orb în fața evidenței însăși și să creadă în incredibil. Acest tip de conștiință amintește, în multe privințe, de conștiința copilului, dar spre deosebire de conștiința infantilă, care descoperă treptat realitatea, conștiința totalitaristă este complet ruptă de realitate și nu poartă în sine nici o posibilitate de schimbare.

Țările cu un trecut totalitar nu pot omite perioada de tranziție caracterizată prin democratizarea pe etape a tuturor laturilor vieții sociale. În perioada de trecere de la totalitarism la democratism se acordă o mare importanță nu doar factorului obiectiv dar și celui subiectiv, care la această etapă include, mai întâi de toate, capacitatea maselor de a se adapta în noile condiții, trăsăturile cognitive și emoționale ale conștiinței politice lor, precum și calitățile volitive și înțelepciunea, abilitatea clasei conducătoare de a acționa în situații de criză. În societățile de tranziție se regăsesc atât trăsături ale sistemului democratic, cât și a celui totalitar. Valorile democratice pătrund treptat în profunzimea conștiinței maselor și se produce renovarea valorilor ideologice. Dar această profunzime nu poate fi atinsă în etapa de tranziție și depăși capacitățile reale ale societății date de a asimila noi proceduri și norme. Ele sunt legate direct de particularitățile culturii politice naționale și calitatea conștiinței politice a elitelor și a maselor. Iar masele, sunt supuse în societățile de tranziție unui dinamism specific.

În literatura de specialitate, se remarcă faptul că în țările care efectuează trecerea de la sistemul totalitar comunist, precum Republica Moldova și România, caracteristica

principală a conștiinței politice de masă o constituie existența a două sisteme opuse de valori: totalitare și democratice. Dacă dominarea ideologiei reprezintă un indicator al statului ideocratic, a regimului totalitar, atunci apare întrebarea: care este rolul ideologiei în statul democratic? Politologii occidentali menționează două forme de manifestare a acestui rol: caracterul privilegiat al interacțiunii individualului și colectivului în sfera politică și explicarea lumii în mod diferit de cel al științei.

La etapa actuală societățile din spațiul ex-sovietic și ex-comunist trec printr-un proces complicat de înlocuire a paradigmei valorice: conștiința de masă se eliberează de vechiul sistem de valori. Vacuumul de valori se suplinește nu doar numai cu valori democratice ci și cu vulgarisme ale anticulturii, ceea ce duce la dezumanizarea conștiinței. Pentru etapa de tranziție, în dezvoltarea societății a devenit primordială contradicția dintre valorile ei tradiționale și valorile în formare, adecvate democrației. Astfel, când în sfera economică au început să se afirme diverse forme de proprietate, au apărut o serie de interese politice noi, masele treptat au început să conștientizeze că nu trebuie să aștepte de la stat aceea ce el nu mai e în stare să le dea. Drept una dintre valorile conștiinței de masă a început să se afirme libertatea, înțeleasă mai întâi de toate, ca posibilitate pentru a-și alege sfera de activitate de sine stătător. Concomitent, în condițiile dezvoltării instabile a sistemului economic de tranziție, s-a adâncit polarizarea conștiinței politice a forțelor sociale.

Conștiința politică a societății post-totalitare necesită unele condiții indispensabile pentru a se forma și dezvolta pluralismul ideologic, odată cu democratizarea valorilor ideologice refulate în inconștient, doar în acest caz putem vorbi despre un mecanism eficient de funcționare a sistemului democratic, de afirmare a cetățeanului în plan social-politic.

4. Conștiința morală

Morala constituie un ansamblu de idei, precepte, reguli cu privire la bine și la rău, corect și incorect, just și injust. Fiind un sistem rațional de norme pentru propria conduită morală, se fundează pe convingerea intimă și pe conștiința personală a fiecărui individ în comportamentul său, mobilul regulii morale fiind datoria internă a persoanei, în primul rând, față de sine însăși.

Eticianul rus O. Drobnîkii, a formulat un șir de trăsături specifice ale moralei ca sistem de exigențe, prin intermediul cărora se realizează reglementarea normativă a comportamentului: a) este o reglementare neinstituțională; b) se fundează pe reprezentări conceptuale, ideale, spirituale; c) este mediată de rolul deosebit al conștiinței și, în particular, de motivațiile subiective; d) sancțiunile utilizate de morală sunt ideale după caracterul lor, iar motivele de activizare a ei sunt dezinteresate (în sensul prudențial-pragmatic al cuvântului); e) exigențele morale reflectă contradicția dintre „ceea ce trebuie să fie” și „ceea ce este” și ele sunt orientate spre rezolvarea ei; f) reglementarea morală presupune autonomia personalității față de acțiunile empirico-extrinseci și de grup;

g) capacitatea ei de autolegiferare; h) este o formă specifică a responsabilității personale; i) exigențele morale sunt universale, iar judecata morală este universalizată¹.

Morala este tot atât de veche pe cât este și societatea. Ea a jucat și continuă să joace un rol deosebit de important în reglementarea relațiilor sociale și în asigurarea ordinii sociale, având ca valori fundamentale principiile binelui, dreptății, justiției, adevărului - valori eterne care stau la baza normelor morale.

Apărută în comuna primitivă, ca expresie a necesității de reglementare a relațiilor dintre oameni, de coordonare a comportării lor, morala dobândește în condițiile scindării societății un caracter de clasă, cu un anumit grad de autonomie în viața socială. Totodată, în virtutea caracterului lor relativ autonom, unele valori și norme morale se păstrează și se prelungesc, dincolo de existența unei structuri de clasă determinate, constituind „fondul general-uman”. Acest fond nu este însă un absolut plasat dincolo de activitatea umană, lipsit de istorie, ci este și el supus schimbării și reevaluării propriilor sale semnificații².

Morala are importante funcții sociale, realizate în mod specific în diverse momente ale dezvoltării societății. Din faptul că, în procesul genezei sale, morala s-a asociat deseori cu religia (preceptele ei fiind sincretic legate de elemente mitico-religioase), nu trebuie considerat că funcția socială a moralei este sinonimă cu legitimarea, printr-un sistem de norme (interdicții), a ordinii sociale existente la un moment dat. Morala, ca fenomen social complex, își are propria sa logică interioară de dezvoltare, diferită de cea a religiei și, pe parcursul istoriei, organic interconexată sistemului de cerințe de ordin politic, juridic, artistic³. După cum se știe, pe de o parte, morala s-a laicizat progresiv, iar, pe de altă parte, influența moralei asupra celorlalte forme ale conștiinței sociale, a vieții sociale în ansamblul ei, s-a redus prin emanciparea acesteia de religie.

În literatura de specialitate, există o pluralitate de definiții ale conștiinței morale, însă ideea principală care unifică toate determinările ei este aceea că prin conștiința morală omul își depășește sinele său egoist și își evaluează faptele în funcție de un principiu superior - legea morală - care se manifestă în conștiința sa, odată cu dobândirea conștiinței de sine.

Conștiința morală în cadrul evoluției ei ontogenetice parcurge anumite stadii, ceea ce înseamnă că nici un om nu se manifestă moral dintr-o dată, după cum nimeni nu judecă din perspectivă etică decât la un anumit nivel al dezvoltării sale sociale.

În raport cu modul de desfășurare a unui act, de la simpla potențialitate până la fapta concretă, se pot constata trei momente obligatorii în care se manifestă conștiința morală: conștiința antecedentă sau anterioară unui act sau unei fapte, concomitentă cu ea și consecventă sau posterioară ei. În ipostaza antecedentă conștiința ne îndeamnă să săvârșim o faptă, dacă este în conformitate cu legea morală, sau ne îndeamnă să nu o săvârșim, dacă ea contravine legii.

¹ A se vedea: Дробницкий, О.Г., *Понятие морали: Историко-критический очерк*, Москва, «Наука», 1974 p. 122-127.

² A se vedea: Capcelea, V., *Etica și comportamentul civilizat*, București, Editura Pro Universitaria, 2016.

³ Stoica, Șt., *Prelegeri de etică*, Vol. I, București, Univ. din București, 1974, p. 54.

Fiind analizată printr-o ipostază concomitentă, conștiința morală este un martor al săvârșirii unei fapte, stimulând voința, dacă este o faptă bună, sau oprind-o dacă este un act rău. În ipostaza consecventă sau posterioară faptei, conștiința devine judecătorul faptei și în funcție de judecata ei omul trăiește un sentiment de mulțumire, dacă fapta este bună sau un sentiment de rușine, de regret și vinovăție dacă fapta este rea.

În structura conștiinței morale intră următoarele elemente constitutive: normele morale, principiile morale, criteriile morale etc. Normele morale au o structură formală, care se constituie din două elemente fundamentale, cristalizate lexical în două expresii tipice: expresia calitativă și expresia imperativă. Elementul calitativ indică ce anume trebuie „să faci”, sau cum trebuie „să fii”, iar elementul imperativ, se conține în formularea „trebuie”. Imperativul poate lua două forme de expresie: una pozitivă („trebuie”) care poate fi activă și stimulativă și alta negativă („nu trebuie”), care poate fi restrictivă, inhibitivă, coercitivă. Din această cauză, morala în sens larg, e structurată valoric contradictoriu: din valori care sunt recomandate („trebuie”) și non-valori (sau pseudovalori), care sunt interzise („nu trebuie”). Simultan, interdicția „nu trebuie” nu înseamnă ceva care e interzis, deoarece interzis înseamnă „trebuie să nu...”.

5. Conștiința artistică

Arta este o componenta esențială a vieții spirituale a societății. Ea reflectă prin imagini concret-senzoriale realitatea umanizată, raportată la universul ideilor și sentimentelor omenești. Ca formă a conștiinței sociale, arta exercită, la rândul ei, o importantă influență asupra universului spiritual al omului și, prin aceasta, asupra desfășurării și devenirii vieții sociale.

Accepțiunea pe care o dăm astăzi cuvântului artă s-a cristalizat istoricește destul de târziu. Antichitatea nu dispune de un cuvânt echivalent termenului actual, deși ideea de artă începea să prindă contur. În Evul Mediu și chiar în Epoca Renașterii, unele arte (pictura și sculptura, spre exemplu) erau asimilate meseriilor, iar îndeletnicirea de artist era considerată doar o profesie, nu împlinirea unei vocații.

Se părea că prin experiența practic-artistică și prin unele dezvoltări teoretice din sec. al XIX-lea se ajunsese la o circumscriere relativ certă a ariei artisticului care cuprindea marile ramuri ale creației de frumos: literatura, teatrul, muzica, artele plastice, arhitectura, dansul coregrafic (cărora li se va alătura, în veacul nostru, cinematograful). Sec. al XX-lea marchează însă o puternică reaccentuare a labilității granițelor artei. O dovedesc, spre exemplu, controversile în legătură cu statutul estetic al formelor expresive produse de computere sau numeroasele experiențe artistice insolite, cum sunt așa-numitele *readymade* (arta obiectelor gata-făcute) sau *actionpainting* (pictura-acțiune).

Incertitudinilor din planul extensional al termenului artă li se adaugă cele din planul intensional. Astfel, numeroasele mișcări artistice novatoare din sec. al XX-lea - de la dadaism, suprematism, suprarealism, până la cele menționate anterior, au repropus în

discuție trăsături considerate, prin tradiție, drept definitorii pentru artă: universalitatea operei, intenționalitatea și aspirația spre perenitate în creația artistică etc.

Se poate afirma deci că nu există criterii absolute care să permită delimitarea netă a artei de esteticul extraartistic. Conceptul de artă este un concept deschis, prin care surprindem însușiri esențiale comune unui ansamblu de manifestări, procese, produse ale activității umane.

Este vorba, mai întâi, de faptul că arta (la fel ca și frumosul și esteticul în general) nu ființează ca obiect în sine, ci este obiect pentru subiect. O altă particularitate a artei rezidă în faptul că deosebirea dintre artistic și extraartistic este graduală. Ca și evoluția de la un anotimp la altul, spre exemplu, și trecerea de la anestetic la estetic, iar apoi la forma expresă de manifestare a acestuia, artisticul, se face treptat, fiind cu neputință să se stabilească o linie precisă de demarcare; de unde și statutul incert (artă sau simplu meșteșug?) al unor îndeletniciri și al produselor respective (tapiserie, orfevrărie etc.).

O altă însușire esențială a artei constă în faptul că semnificațiile operelor artistice - semnificații labile, evanescente, accentuat conotative nu pot fi nici integral captate prin contemplare spontană, nici epuizate pe calea analizei. Dincolo de ceea ce a fost perceput, pus în evidență, va rămâne întotdeauna ceva neexplicat, nesesizat. În acest sens, dar de fiecare dată cu o nuanță specifică, T. Vianu vorbește de caracterul „ilimitat simbolic” al operelor de artă.

Arta îndeplinește un șir de funcții sociale, care acționează într-o strânsă conexiune și interpătrundere: *funcția cognitivă* (ea constituie una din căile de cunoaștere și autocunoaștere a omului); *funcția hedonistă* (raportarea nemijlocită la creațiile de frumos, contemplarea acestora, determină o reacție subiectivă de delectare); *funcția social-educativă* (ea desemnează capacitatea fenomenului artistic de a vehicula și promova o anumită tablă de valori, de a influența conștiința oamenilor și, implicit, comportamentul lor.

6. Conștiința juridică

Ea cuprinde o varietate de componente aparținând atât nivelului sistematizat, cât și celui nesistematizat. Valorile juridice, care exprimă aspectul ideal, deziderativ, comportamentul indivizilor și colectivităților, instituie o demarcație între ceea ce este drept și nedrept, permis și interzis, legal și ilegal. Formularea acestor valori își găsește expresia într-un sistem complex și coerent de norme și legi juridice, coduri juridice, în orice societate cu organizare politică apar teorii, doctrine despre modul în care trebuie organizat sistemul juridic, vizând mijloacele instituționale ce trebuie utilizate pentru asigurarea respectării legilor, tipurile de sancțiuni prevăzute pentru încălcarea lor. În același timp, conștiința juridică include concepții, reprezentări, atitudini cu privire la modul în care funcționează sistemul juridic, precum și la legalitatea juridică (atitudinea membrilor colectivității față de legile juridice, față de ceea ce este și ar trebui să fie sistemul juridic).

Conștiința juridică este definită de diferiți autori în mod diferit, cu toate că esența este aceeași. Așa bunăoară, juristul român Gh. Boboș menționa că conștiința juridică este

totalitatea unor idei, concepții, reprezentări cu privire la drept și la raporturile juridice¹. Juristul moldovean Gh. Avornic, propune următoarea definiție a conștiinței juridice: „Prin conștiință juridică se înțelege o parte componentă a conștiinței sociale apărută în procesul de elaborare și de realizare a dreptului în societate vizând un ansamblu de reprezentări, idei, concepții, tradiții, emoții, retrairi, iluzii și, în special, cunoștințe cu privire la drept ca fenomen social².

Conștiința juridică este un fenomen social și psihologic cu o structură complexă, care cuprinde elemente de natură rațională, afectivă și volitivă³.

În literatura de specialitate există mai multe concepții referitoare la structura internă a conștiinței juridice. Una dintre cele mai răspândite concepții este că conștiința juridică include în sine trei părți componente, și anume: 1) elemente de ordin ideologic (ideologia juridică); 2) elemente de ordin psihologic (psihologia juridică); 3) elemente de comportament⁴.

Subliniind caracterul complex al conștiinței juridice, trebuie să evidențiem rolul elementului rațional (al ideilor și al reprezentărilor), care formează ideologia juridică, nucleul conștiinței juridice, elementul cel mai important. El reprezintă de bază cu ajutorul căruia se formează cunoașterea, influențează atât asupra elementului afectiv, cât și asupra celui volitiv⁵. La elementele ideologice se referă cunoștințele juridice, reprezentările, noțiunile, convingerile, ideile despre necesitatea elaborării normelor juridice respective, despre conținutul dreptului, despre analiza juridică a comportamentului uman. Ele se manifestă atât în conștiința individuală, cât și în cea colectivă.

Elementele psihologice includ sentimentele, emoțiile, atitudinile față de drept (fenomenul juridic) atât ale întregii societăți, cât și ale unui anumit grup social. Spre deosebire de elementele ideologice, cele psihologice conțin trăiri emoționale referitoare la fenomenele juridice.

În funcție de structura conștiinței juridice, în literatura de specialitate se evidențiază trei funcții de bază: *de cunoaștere* vizează cunoașterea și înțelegerea elementelor vieții sociale, ale realității obiective prin prisma unor activități juridice); *de apreciere* (valorizare constă în faptul că prin intermediul ei fenomenelor și acțiunilor umane li se atribuie o anumită semnificație) și *funcția normativă* (de reglare a conduitei umane, de determinare a unei atitudini conforme cu normele de drept)⁶.

Conștiința juridică are un anumit conținut care include patru tipuri de relații de apreciere: a) față de drept și legislație (principiile lui, normele, instituțiile); b) față de

¹ Boboș, Gh., *Teoria generală a statului și dreptului*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983, p. 194.

² Avornic, Gh. și al., *Teoria generală a dreptului*: Manual, Chișinău, Editura Cartier juridic, 2004, p. 460.

³ Anaschitz, A.M., *Conștiința juridică socialistă*, București, Editura Științifică, 1964, p. 29.

⁴ A se vedea: Mihai, Gh.; Motică, R., *Fundamentele dreptului. Teoria și filosofia dreptului*, op. cit.

⁵ Boboș, Gh., op. cit., p. 134; Bobbio, N., *Essais de théorie du droit* / Traduit par Michel Guéret avec la collaboration de Christophe Agostini. La raison dans le droit, Paris, Bruylant L.G.D.J., 1998, p. 79.

⁶ Avornic, Gh. și al., op. cit., p. 462.

comportamentul juridic al celor din jur și obiectele activității lor (criminalitate, infracțiuni, infractori etc.); c) față de organele de ocrotire a normelor de drept (organele procuraturii, avocaturii, justiției, organele de interne etc.) și activitatea lor; d) atitudinea proprie a unei persoane față de drept (autoaprecierea). Îndrumarea conduitei umane presupune o selectare din multiplele raporturi sociale a acelor dintre ele care reclamă o reglementare juridică. Este necesar să se precizeze care anume dintre ele constituie valori și care constituie „nonvalori”, deci care trebuie izolate. Procesul de realizare a dreptului presupune, de asemenea, în prealabil, o operă de apreciere: o apreciere pozitivă de promovare a valorilor sau o apreciere negativă față de nonvalori¹.

Conștiința juridică are următoarea structură: a) obișnuită; b) științifică (teoretică); c) profesională. Se poate vorbi, de asemenea, de o conștiință juridică individuală și de o conștiință juridică privită ca formă a conștiinței sociale. Cea individuală se formează ca rezultat al influențelor exercitate asupra individului de către existența socială și de către existența individuală (condițiile concrete de viață, particularitățile sale biologice, psihice etc.). Conștiința juridică individuală nu este numai un produs al creierului uman, ci și o reflectare a existenței sociale².

Formarea conștiinței juridice, educația juridică a populației depinde, în mare măsură, de procesul legislativ, de calitatea legilor, de măsura în care prevederile lor contribuie la instaurarea dreptății, ordinii și liniștii în societate, de raportul dintre normele morale și cele juridice, de armonia dintre ele. În acest sens, juristul moldovean D. Postovan, susține: „Educația juridică este un proces complex și deloc simplu, ținându-se cont de transformările de esență ce au luat amploare după obținerea independenței, transformări care au însoțit procesul de trecere de la sistemul de drept sovietic la sistemul unui stat de drept, democratic. Greutățile de orice ordin generate de perioada de tranziție mai persistă încă, inclusiv în domeniul dreptului, în domeniul instruirii juridice a cetățenilor”³. Este necesar, după el, „de a scoate în evidență volumul de cunoștințe juridice pe care îl capătă elevii în școlile preuniversitare: gimnazii, școli medii generale, licee, școli profesional-tehnice, colegii, precum și studenții în instituțiile de învățământ superior care nu pregătesc cadre juridice și dacă aceste cunoștințe sunt suficiente pentru un comportament cotidian adecvat ce nu ar aduce la încălcări ale legii”⁴.

7. Conștiința religioasă

Cercetările efectuate de specialiștii în studiul religiilor ne vorbesc despre faptul că majoritatea oamenilor au raporturi permanente cu religia și cu instituțiile de cult, în ciuda

¹ Boboș, Gh., *op. cit.*, p. 135.

² *Filosofie. Materialism dialectic și istoric* / Colectiv de coordonare: Ion Tudosescu, Minai Florea, Cornel Popa, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 301.

³ Postovan, D., *Despre unele aspecte ale educației juridice și pregătirea cadrelor juridice în sistemul de învățământ*, în: „Revista națională de drept”, 2007, nr. 7, p. 32.

⁴ *Ibidem*, p. 33.

perpetuării comportamentelor religioase și a atitudinilor religioase în perioada totalitară, care a fost dominată, mai ales la nivelul puterii politice, de ideologia ateistă. Astfel, s-a dovedit că religia, după cum sublinia pe bună dreptate, C. Jung, rămâne una din manifestările cele mai profunde ale sufletului uman¹. Din această cauză, credința religioasă reprezintă o dimensiune fundamentală a exprimării și afirmării identității individuale și de grup, deși ea este, în societatea contemporană puternic secularizată și o opțiune personală. Ea contribuie la procesul de integrare socială a oamenilor prin susținerea unor norme morale².

Din orice punct de vedere ar fi abordată, tema religiei este o permanentă dispută, adeseori depășind limitele ei. Religia, în opinia noastră, reprezintă o condiție necesară de existență a societății în virtutea funcției pe care o exercită, de elaborare, tezaurizare și transformare a unei limbi specifice, simbolice, de care are nevoie societatea. Iată de ce este necesar de a studia religia care asigură continuitatea în dezvoltarea culturală și care este acel depozit unde se păstrează toate comorile – bogăția spirituală reprezentată sub formă simbolică. *Biblia*, care a fost și rămâne ca punct de plecare în tentativa de organizare a afectelor și faptelor omenești, reprezintă astăzi pentru mulți o instanță prea îndepărtată, a cărei autoritate a fost minată de zeci de ani de teroare comunistă. În această ordine de idei, devine oportună studierea profundă a *Bibliei* de către tânăra generație, deoarece ea reprezintă un tezaur de concepții, de norme de conduită, ce trebuie utilizat la justa lui valoare. Religia se implică, cu grade diferite de impact, în procesul de socializare a individului, fiind un depozitar al tradițiilor, care pot fi utilizate în educarea tinerei generații.

Specialiștii au înregistrat un mare număr de mituri, ritualuri, acte și formule magice, proprii oamenilor arhaici, ca instrumente intelectuale utilizate de ei pentru a clarifica și oferi o explicație relațiilor naturale și sociale. Când susținem că normele primare, obiceiurile arhaice aveau un caracter sincretic, un amestec moral-religios-juridic, includeau în sfera religiei aceste mituri, ritualuri, acte și formule magice, argumentarea e discutabilă științific și respinsă de teologi. Dacă susținem că miezul religiei este experiența sacralului conform concepției lui M. Eliade³, atunci în sfera ei trebuie să cuprindem și elemente laice.

Religia, prin natura ei, nu e atașată de fenomene, cărora nu le caută explicarea, în accepțiunea științifică a termenului și de aceea e greu de susținut că omul arhaic era religios. Filosoful român Nae Ionescu constată că „cunoștințele religioase nu au fundarea lor obiectivă; adică nu este posibilitate de transmitere obiectivă a lor. Fundarea cunoștințelor acestora de ordin religios este de natură strict omenească, subiectivă, adică

¹ Jung, C.G., *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*; traducere de Maria-Magdalena Angheliescu, București, Editura Teora, 1997, p. 21.

² Ellison, G.Cr.; Sherkatt, E.D., *Is Sociology the Core Discipline for the Scientific Study of Religion?* In: Social Forcea, volume 73, 1995, nr. 4, june, p. 1257.

³ A se vedea: Eliade, M., *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, București, Editura ESE, 1986.

umanistă”¹. Mai degrabă, religia constituie un demers complex întru mântuirea fiecărui om credincios de Dumnezeu și veșnicie sacră. Omul, fiind o rațiune axiologizantă, spirit creator în limitele vieții sale biosociale, parcurge o cale către veșnicie, trebuind să treacă prin moarte. El aspiră să fie mântuit, trecând de aici dincolo, nu bizuindu-se pe forțele sale relative de aici, ci pe forța divină absolută, cu care stă în relație încredințătoare.

Un element foarte important al religiei, a conștiinței religioase în constituie normele religioase. Desigur, religia nu constituie un sistem normativ, dar are o strânsă legătură cu existența și elaborarea normelor sociale. Sociologii spun că religia, ca și politicul, ca și economicul, e fenomen social, cu mecanisme analizabile, de manifestare a conviețuirii umane, formă de coeziune socială.

8. Conștiința științifică

Știința cuprinde ca elemente sau componente mai semnificative ipoteze, concepte, legi, modele și teorii care reconstruiesc, la diferite paliere de generalitate și abstracție, structuri, relații genetice și funcționale, regularități și legități ale existenței; date de observație, clasificări și serii ale obiectelor și fenomenelor; teme, probleme și contexte problematice; metode, procedee și tehnici de investigație; interpretări metateoretice, supoziții filosofice și metodologice; paradigme și soluții exemplare; stiluri de gândire, criterii și standarde de coerență și adecvare, norme și valori proprii, idealuri și modele de raționalitate etc. Cunoașterea științifică își elaborează treptat un limbaj propriu, caracterizat prin precizie și univocitate conceptuală, permițând comunicarea și controlul eficace ale rezultatelor ei. Pe de altă parte, ca fenomen social global, știința constituie un subsistem complex în ansamblul vieții sociale, îndeplinind funcții și roluri bine definite. În această determinare, știința include și totalitatea structurilor și modurilor de organizare profesională, instituțiile care asigură producerea, transmiterea, difuzarea și utilizarea în societate a cunoașterii științifice.

În ansamblul formelor conștiinței sociale, știința ocupă un loc distinct, determinat de obiectul și modalitatea de apropiere a existenței naturale, sociale și umane, de rolul și funcțiile sale în viața societății.

Finalitatea immanentă a cunoașterii științifice este aceea a organicității și sistemicității, a construirii unor sisteme teoretice care să permită explicația și predicția fenomenelor și proceselor obiective, interpretarea mecanismelor și conexiunilor lor cauzale, înțelegerea determinării și devenirii diferitelor domenii ale existenței. Spre deosebire de alte forme ale conștiinței sociale, care-și asumă mai mult sau mai puțin nemijlocit o funcție de cunoaștere, știința se constituie pe baza unei anumite „proiecții” intelectuale, a utilizării conștiente a unor metode, ea este cunoaștere produsă și controlată

¹ Ionescu, N., *Filosofia religiei*, Prefață de Nicolae Tatu, Postfață de Mircea Vulcănescu. Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Eminescu, [?], p. 23.

prin metode, nu spontană. Drept urmare, ea a cunoscut o intensificare permanentă a utilizării tehnicilor și instrumentelor care devenite în ultima vreme tot mai mult „teoreme reificate”, prelungiri ale gândirii teoretice mai degrabă decât ale simțurilor, sporesc performanțele de observație și rațional-calculatorii ale omului. Aceste instrumente intervin, în același timp, activ în desfășurarea proceselor, în vederea detectării invarianțelor lor funcționale, a legilor care le guvernează ființarea și devenirea. Cunoaștere „instrumentală”, dar și explicativ-interpretativă, știința este rezultatul unei atitudini spirituale în același timp sapiențial-contemplative, dar și activ-transformatoare, al unui „mod de gândire” care reunește formularea problemelor la nivelul principiilor și acțiunea practică, mod de gândire care a apărut pentru prima oară în Grecia Antică, în filosofia antică a naturii, devenind „instrumentul intelectual” cel mai puternic care a asigurat progresul civilizației europene. Posedând un limbaj de mare concizie și precizie, apt să asigure standardizarea și controlul enunțurilor și ipotezelor, demonstrarea propozițiilor și organizarea lor în sisteme coerente, cunoașterea științifică dispune, în același timp, de proceduri riguroase de testare sau verificare, pe baza cărora se poate asigura mai rapid decât în cadrul altor modalități ale cunoașterii consensul rațional, acceptarea cvasi-unanimă a adevărilor ei. Drept urmare, cunoașterea de tip științific, având cel mai înalt grad de valabilitate intersubiectivă, a cunoscut un ritm rapid de dezvoltare, progresul cel mai accelerat. Deși istoria științei a fost marcată de numeroase revoluții conceptuale și metodologice, îndeosebi la nivelul ei teoretic, se poate identifica o linie ascendentă a dezvoltării ei, un sens al progresului pe linia sporirii gradului de organizare, integrare și autonomie a teoriilor, a capacității corpului ei de ipoteze, concepte și legi de a asigura și adânci progresiv, prin propriile resurse, atât coerența internă, cât și „competența” sa, adică puterea explicativă și forța anticipativă cu privire la realitatea accesibilă investigației.

Prin funcția sa proiectiv-anticipativă, prin capacitatea de a elabora previziuni, predicții și prognoze asupra evoluției proceselor și sistemelor naturale și sociale, conștiința științifică poate influența în mod determinant cursul evoluției societății, pe multiple planuri, de la acela al infrastructurilor ei economice până la cel al culturii. Sporindu-și tot mai mult operaționalitatea și eficacitatea pragmatică, pe măsura ridicării gradului de abstracție și, în general, a intensificării construcției teoretice, știința tinde în epoca contemporană să-și sporească rolul praxiologic, de instrument fundamental în opera de organizare, conducere și transformare a societății.

Analiza raportului dintre știință și societate implică, pe de o parte, determinarea legităților interne de dezvoltare a științei, în cadrul social-istoric în care se realizează dezvoltarea cunoașterii științifice, iar, pe de altă parte, evidențierea condiționărilor social-economice ale științei și a rolului pe care aceasta îl exercită asupra producției materiale și a sistemului socio-cultural.

Integrată în sistemul socio-cultural, cunoașterea științifică presupune, pe fondul unui anumit nivel al dezvoltării practicii sociale: un cadru instituționalizat de organizare

pentru pregătirea specialiștilor și efectuarea cercetărilor; o comunitate socială profesionalizată de cercetători; o conștiință proprie a oamenilor de știință asupra căreia își pun pecetea anumite valori social-politice; incidența nemijlocită a unor factori politici care sunt în măsură să stabilească orientarea, obiectivele, resursele și modul de valorificare a rezultatelor cercetărilor.

Interacțiunea științei cu cadrul social al cunoașterii, al ideologiei comunității științifice, cu sistemul de valori al unei anumite epoci, necesită o cercetare complexă, care depășește întrucât îi angajează într-o măsură mult mai mare din punct de vedere moral-politic în raport cu consecințele social-umane ale aplicării rezultatelor cercetărilor lor.

Un element indispensabil al conștiinței științifice în general, dar mai ales, în condițiile mileniului III, o constituie responsabilitatea socială a savantului. Ea nu reprezintă ceva extrinsec, un supliment care este legat în mod nefiresc de activitatea științifică. Dimpotrivă, ea constituie o parte componentă și organică a activității științifice, care influențează, în mod semnificativ, asupra problematicii și direcțiilor de cercetare științifică. Responsabilitatea socială a savantului reprezintă unul din factorii care determină tendințele dezvoltării științei, a unor discipline științifice aparte, ce trasează direcțiile lor de cercetare. În același timp, trebuie să remarcăm faptul că problemele responsabilității sociale a savantului nu numai se concretizează, dar și, într-un anumit sens, se universalizează, ele apar în diverse sfere ale cunoașterii științifice.

Prin urmare, putem conchide că nici o sferă a științei nu este asigurată, în principiu, pentru toate timpurile, de impactul cu problemele de ordin moral care sunt destul de dificile. Într-un anumit sens, savantul nu poartă răspundere pentru consecințele cercetărilor sale, pentru că, de regulă, el nu adoptă o soluție cardinală în vederea aplicării descoperirilor sale în practică, deoarece alți savanți care reprezintă aripa aplicativă a cunoașterii, ce lucrează în mod nemijlocit la comandă, pot utiliza legile formulate pentru crearea aparatelor și dispozitivelor concrete, care sunt în stare să creeze omenirii diverse probleme. Pe de altă parte, problema aplicării în practică a legilor descoperite este pe conștiința businessmanilor și politicienilor – guvernelor, militarilor etc. Astfel, printre virtuțile oamenilor de știință, o mare însemnătate trebuie să fie acordată responsabilității pentru acțiunile lor în fața societății pe motiv că nimeni nu poate fi liber încât să nu poartă responsabilitate față de alți oameni.

9. Conștiința ecologică

Problema formării conștiinței ecologice a fost abordată în a doua jumătate a sec. al XX-lea, odată cu conștientizarea consecințelor negative ale acțiunii antropocentrice: poluarea mediului înconjurător, dispariția multor specii de animale și plante, reducerea considerabilă a resurselor naturale, care a condus la declanșarea crizei ecologice. Depășirea ei necesită formarea unei conștiințe ecologice ecocentrice.

Ecologul român Alexandru Ionescu, în 1991, definea conștiința ecologică ca pe unul din aspectele atitudinii față de natură, ca dragoste față de natură, ca premisă pentru

formarea conștiinței ecologice fiind indicat factorul economic, responsabil de calitatea vieții. Totuși imaginea pe care ne-o facem despre natură depinde de pozițiile noastre (convingeri, viziuni, concepții - atitudini) în planul naturii și al societății, poziții extrem de diferite, proiecții simbolice ale eului individual, vizavi de problemele naturii¹. Filosoful moldovean, academicianul Arcadie Ursul, aprecia conștiința ecologică ca ansamblu de legi și norme de comportament ale omului față de/în natură². În 1998 conștiința ecologică a fost definită de Kit Sadgrove drept grijă față de mediul înconjurător³. Conștiința ecologică a societății există prin conștiința ecologică a indivizilor, conștiința ecologică individuală fiind determinată în mare de valorile societății în care trăim, de conștiința socială. Ecologistul moldovean Nicu Vrednic, stipulează că noțiunea de conștiința ecologică implică formarea unei concepții moderne despre lume, care ar corespunde tendințelor și condițiilor umaniste actuale, care, la rândul lor, ar determina, implicit, restabilirea bunelor tradiții naționale de protecție a mediului⁴.

Conștiința ecologică teoretică este sistematizată rațional și se formează din cunoștințe, idei și concepte ecologice. Academicienii români Zaira Murgu și Constantin Gh. Marinescu, definesc conștiința ecologică în mod sintetic, ca formă a conștiinței sociale, care constă în reflectarea corelației dintre societate și natură, a acțiunii omului asupra naturii și a consecințelor acestor acțiuni, precum și în fundamentarea căilor și mijloacelor de protecție a naturii, a mediului. Conștiința ecologică cuprinde două componente distincte: una practică, care se formează spontan, ca rezultat al activității practice a omului, fiind forma primară de percepere de către om a locului și rolului său în raport cu mediul înconjurător; și una științifico-teoretică, constând dintr-un sistem de idei, concepții și teorii cu privire la formele de interacțiune a societății cu natura. În condițiile societății contemporane, caracterizată prin diminuarea armoniei om-natură, se impune ca imperativ formarea unei noi conștiințe ecologice - a unei atitudini înțelepte și raționale față de condițiile naturale ale vieții și față de activitatea de producție a oamenilor, în vederea sporirii bogățiilor naturale, de valoare inestimabilă, fără a produce poluare. Societatea, pentru a evita cataclisme, dezastrele ecologice, este obligată să-și modifice spiritul, intelectul, conștiința. Ea are nevoie de o conștiință nonantropocentrică, afirmă același autori⁵.

Una din primele abordări ale problemei formării conștiinței ecologice se găsește în lucrările pădurarului, ecologului și filosofului american Aldo Leopold⁶, care sublinia necesitatea statuării unui tip, specific, de autorefecție a omului, ca partener de viață cu

¹ Ionescu, Al., *Ecologie și societate*, București, Editura Ceres, 1991, p. 116.

² Урсул, А., *Становление экологического общества*, Chișinău, Știința, 1992, c. 35.

³ Sadgrove, K., *Ghidul ecologic al managerilor*, București, Editura Tehnică, 1998, p. 15.

⁴ Vrednic, N., *Formarea conștiinței ecologice - imperativ al timpului*, în: Revista „Didactica Pro”, 2003, nr. 6 (22), p. 10.

⁵ Murgu, Z.; Marinescu, C., *Educația ecologică-imperativ al lumii contemporane*. Disponibil pe: www.dacoromania6.go.ro/nr26/educatiaecologica.htm.

⁶ A se vedea, spre exemplu: Leopold, A., *A Sand County Almanac*, New York, NY: Ballantine Books Wescoat, J.L. și White, G.F, 2003.

întregul natural la care are acces. El a introdus în circuitul științific categoria de „comunitate biologică” angajând preocuparea pentru conservarea integrității, stabilității și frumuseții mediului înconjurător, ca un vast organism viu, cu interese morale proprii.

A. Leopold a creat concepția *Eticii Pământului*, care reflectă existența conștiinței ecologice și, prin urmare, persuasiunea în responsabilitatea individuală pentru sănătatea Pământului, pe motiv că sănătatea lui constă în capacitatea Pământului de a se regenera în mod autonom. Din această cauză, protecția naturii se întruchipează în tentativele noastre de a înțelege și a păstra această capacitate de regenerare a Pământului. Filosoful american făcea o distincție netă între două tipuri de concepții în limitele protecției naturii: a) atitudinea față de Pământ ca sol; b) atitudinea față de Pământ ca biotă. Oamenii care sunt ghidați de primul tip de concepție se ocupă nu de salvarea fântânii, ci de perfecționarea pompei prin care se extrage apa. Ei întruchipează prin acțiunile lor știința clasică a agriculturii, care s-a născut înainte de ecologie și, din această cauză, se schimbă și se transformă mai greu. Etica Pământului trebuie să se fundeze, în viziunea lui A. Leopold, pe respectul față de natură, pe pietatea în fața valorii ei (nu pe valoarea economică, ci pe cea filosofică).

La începutul anilor 70 ai sec. al XX-lea omenirea și-a elaborat o conștiință ecologică surprinzător de puternică. Conform businessmanului și antreprenorului K. Sadgrove, în anul 1972, 1200 delegați participanți la *Conferința ONU consacrată Mediului Uman* au trasat acțiuni importante de protecție a naturii. Însă, în anii 80 grija față de mediul ambiant a scăzut, din cauza dezvoltării tehnindustriale, la care în 1988 inițiatorii alarmați au răspândit în lume mesajul: Omenirea a devenit conștientă de mediul înconjurător. Cu toate acestea, pierderea legăturii organice a omului cu natura a rămas și în continuare o problemă globală.

Însă, ecofilosofii contemporani consideră că deocamdată ne lipsesc premisele etice și estetice de formare a conștiinței ecologice, de aceea efortul ar trebui orientat la aprofundarea și diversificarea cunoștințelor ecologice, care reprezintă suportul estetic pentru formarea unei noi atitudini/conștiințe ecologice, trezesc dorința de cunoaștere a mecanismelor de constituire a naturii. Etica atitudinii față de natură schimbă rolul lui *homo sapiens* din cuceritor în conștientizarea sa ca parte componentă a naturii.

Pentru a dezvolta conștiința ecologică, este necesar de a dezvolta un sistem de valori care ar oferi posibilitatea de a evalua relația dintre oameni și mediul înconjurător, reieșind din conceptul valorii intrinseci a naturii. În literatura de specialitate, cele mai importante criterii de evaluare a naturii sunt: *valoarea ei cultural-istorică* ca capacitate de a realiza continuitatea cu trecutul ca să fie păstrat spiritul istoriei și a culturii; *valoarea moștenirii*, care se fundează pe principiul că natura reprezintă începutul generic a oricărei vieți pe Pământ; *valoarea ei spirituală*, care face ca natura să se transforme în acel loc unde se înfăptuiește contactul omului cu energia lui creatoare, cu scopul obținerii înțelepciunii, liniștii și spiritualității; *valoarea ei simbolică*, care ne indică asupra faptului că unele tipuri de natură au obținut la diverse popoare un statut de simbol; *valoarea ei*

etică, care apără dreptul tuturor sistemelor la viață și existență, independent de scopurile umane; *valoarea ei estetică*, care focalizează atenția la frumusețea ei în conformitate cu care este necesar de a pune în concordanță acțiunile omului în procesul utilizării bunurilor naturale; *valoarea ei religioasă*, care reiese din aceea că natura reprezintă tainele și minunile divine, ce conduce la sacralizarea teritoriului ei, care sunt tratate sub formă de „texte sfinte” și locuri sfinte etc.¹.

Totodată, este important de a crea la oameni o atitudine înțelegătoare față de natură, ce este imposibilă fără dragostea față de ea și fără o libertate umană care să se fundeze pe umanismul ecologic și responsabilitatea morală și ecologică. *Umanismul ecologic* se bazează pe următoarele principii: armonia omului cu natura; echivalența a tot ce este viu; nonviolența; autolimitarea în locul consumismului; crearea unei personalități care posedă dragoste și creativitate; necesitatea autoperfecțiunii morale; responsabilitatea personală față de lume; „legea de aur a ecologiei” (trebuie nu numai față de oameni să te atârni în așa fel cum vrei ca ei să se atârne față de tine, dar și față de natură la fel, adică trebuie să avem o atitudine față de natură astfel cum am vrea ca ea să se atârne față de noi); păstrarea diversității naturii, omului și culturii.

Prin urmare, o conștiință ecologică dezvoltată reiese din faptul că este necesară o nouă morală a omului în raportul său față de natură. Ea pledează pentru schimbarea esenței acestui raport prin transformarea mentalității omului (conștiinței), prin re-evaluarea, restructurarea principiilor și valorilor morale, prin formarea responsabilității ecologice.

Este cert că formarea conștiinței ecologice începe în copilărie, în cei șapte ani de acasă, prin formarea reprezentărilor despre natură (componentă a conștiinței ecologice), sentimentului unității cu natura (senzații și emoții), care se formează în procesul comunicării cu natura și trebuie continuată în școli și instituțiile de învățământ superior.

Așadar, *conștiința ecologică* reprezintă una din formele conștiinței sociale și constă în atitudinea specifică a omului față de natură și mediul înconjurător. Valori ale conștiinței ecologice sunt cunoștințele ecologice, capacitățile ecologice și atitudinile ecologice, ultimele fiind manifestate prin emoții, sentimente și trăiri afective, precum și comportamentele ecologice și trăsăturile caracteriale specifice; prin dorințe și aspirații, acte de voință și de evaluare a valorii naturii/mediului înconjurător și a raportului om-natură; prin idei, concepte și convingeri ale persoanei față de natură/mediul înconjurător, precum și prin comportamente față de/în natură/în mediul înconjurător. Raportul om-natură/mediu înconjurător se identifică, în sens larg, cu atitudinea omului față de natură/mediul înconjurător, cu conștiința sa ecologică.

¹ A se vedea în detalii: Capcelea, V.; Capcelea, A., *Introducere în etica ecologică*, Chișinău, Editura ARC, 2015.

10. Locul și rolul tradițiilor și obiceiurilor în viața socială

Un rol deosebit în existența socială, mai ales în sfera traiului, o au normele tradiționale, care influențează în mod substanțial conduita individuală și colectivă a membrilor societății. Printre ele un loc deosebit îl ocupă *tradițiile, obiceiurile, normele de conviețuire socială* etc.

Analiza tuturor modalităților de tratare și determinare a categoriei „tradiție” ne indică, în opinia cercetătorului rus A. Fokin, următoarele: a) din punct de vedere etimologic, acest termen se referă la cuvântul latin „*traditio*”; b) de obicei, accentul se pune pe conceperea funcțională a tradiției (a transla, a transmite); c) variantele categoriei „tradiție” sunt similare prin faptul că ele se referă la legătura dintre prezent și trecut; d) în cele mai multe cazuri, ea coincide cu conceptul esențial asupra modalității de transmitere - vorbirea orală; e) cu vorbirea scrisă și, prin urmare, cu literatura, categoria „tradiție” este identificată numai de unii autori¹.

În plus, tratarea fenomenului tradiție e dificilă datorită faptului că la elucidarea esenței ei apar o serie de probleme. Spre exemplu: la ce fel de fenomene ale vieții sociale se referă tradiția - la cele spirituale sau la cele materiale, se reduce oare sfera de înfățișare a ei numai la conștiința socială sau cuprinde și relațiile materiale ale activității umane, acumulează ea oare numai experiența socială anterioară sau și experiența contemporană? Aceste particularități ale tradiției au creat impresia greșită conform căreia conținutul tradiției era redus numai la sfera spirituală a activității umane sau la o anumită formă concretă – simbolică - de comunicare sau semn, moral-religioasă, gnoseologică, de joc. Astfel de „reducționism idealist” este inadecvat, fiindcă ne oferă o reprezentare denaturată a esenței tradiției. Concomitent, celelalte sfere ale vieții sociale erau considerate lipsite de influența tradițiilor. În această ordine de idei, o însemnătate deosebită o are postulatul lui A. Toynbee care, deși se referă la cultură în general, are o însemnătate metodologică și la investigația fenomenului tradiție. El menționează că anumite tipuri concrete ale culturii reprezintă un tot întreg, ale căror părți sunt în concordanță unele cu altele, în care „elementele economice, politice și culturale formează o armonie interioară deosebită”². În acest mod, interpretarea unilaterală a tradițiilor poate fi depășită, ceea ce ne permite a concepe tradițiile ca un fenomen social specific care există în toate sferele vieții sociale: artă, cultură, morală, psihologie socială, artizanat, producție materială etc.

Deși categoria „tradiție” nu a fost abordată în literatura filosofică și științifică din antichitate și până în sec. al XVIII-lea inclusiv, am putea remarca totuși că în interpretarea acestui fenomen social specific până în sec. al XIX-lea au existat două orientări: conform primei dintre ele, tradiția există acolo și numai acolo unde

¹ Фокин, А.А., *Понятие «традиция»: дефиниции и типология*, в Ставропольский альманах общества интеллектуальной истины, Вып. 2. Ставрополь: Изд-во Пятигорского Госуд-Лингвист. ун-та, 2002, с. 59.

² Тоинби, А., *Цивилизация перед судом истории*, Москва, «Прогресс», 1995, с. 45.

contemporanitatea era „croită în conformitate cu măsurile trecutului”, adică corespunde completamente modelelor istorice; a doua fixa arta de a separa în cadrul contemporanității „urmele trecutului”, care pot fi apreciate în mod diferit.

Este necesar să remarcăm că categoria „tradiție” indică nu numai relația dintre trecut și prezent, ci și anumite puncte de tangență dintre ele. În această ordine de idei, este vorba de funcția tradiției de „recepție-transmitere” a tradiției, care se efectuează în mod oral, cu alte cuvinte, tradiția este trecută în sfera culturii nescrise. Concomitent, tradiția nu este tratată ca un proces, dar ca un obiect, ca un lucru ce se transmite într-un anumit mod (spre exemplu, în mod oral).

Tradițiile, fiind un sistem de anumite idei, legi nescrise, norme de conduită, o totalitate de concepții ce s-au cristalizat în mod istoric, nu se constituie într-o formă completă în mod spontan. De aceea, în structura tradiției, în opinia noastră, pot fi delimitate trei straturi: ideea (reprezentarea); obiceiul (o anumită normă a conduitei); ritualul (întruchiparea simbolică a obiceiului)¹.

O parte considerabilă a culturii, moștenită de la înaintași, poate deveni tradițională numai atunci când cel puțin un subiect își aduce aminte că un anumit obiect a existat în trecut și vrea ca el să existe în continuare. Astfel, tradiția apare nu ca un obiect, dar ca o credință în valoarea ei, nu ca un fapt care este observat, ci ca o idee care exprimă o judecată de valoare, care se instituie în urma unui act de valorizare, care este actul de prețuire, de apreciere a produselor creației umane. Actul valorizării are loc numai la nivelul conștiinței sociale și se efectuează în virtutea unor criterii obiective, care nu sunt elaborate de individ, ci sunt condiționate în mod istoric și social. Valorizarea, în opinia noastră, este un proces de consacrare a valorii la nivelul conștiinței sociale a comunității, și nu doar la nivelul conștiinței individuale. Nu individul care creează obiectul este acela care îi acordă valoare, ci comunitatea care apreciază, prețuiește acel obiect și conferă valoare. În acest sens, filosoful român Nicolae Râmbu, menționează că „subiectul axiologic nu este însă un simplu individ. O persoană anume nu poate fi măsura valorii și a judecăților de valoare. Așa cum un concept sau o judecată existențială transcend individul, fiind valabile pentru toate ființele raționale, valoarea și judecățile de valoare transcend conștiința individuală. Valoarea nu există decât pentru subiect, dar este vorba de subiectul în general, pe care îl putem denumi subiect axiologic, prin analogie cu subiectul epistemic”². Pentru o astfel de concepere a tradiției este important nu obiectul, care ne-a parvenit în întregime din trecut, nu unele elemente ale lui, dar faptul cum este evaluat de către actualitate în persoana unui subiect sau a unei comunități sociale.

Utilizând conceperea subiectivistă a tradiției, noi suntem în stare să ne îndepărtăm de tratarea ei prin noțiunile de „presiune”, „povară” și s-o interpretăm prin categoria „puterii trecutului asupra prezentului”. Astfel, orientarea intereselor se schimbă: nu puterea morților asupra celor vii, ci viceversa, iată obiectul autentic care trebuie să fie studiat de către tradiție.

¹ Capcelea, V., *Esența și rolul tradiției în existența socială*, Chișinău, Editura ARC, 2011, p. 33.

² Râmbu, N., *Filosofia valorilor*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1997, p. 16.

Așadar, tradițiile exprimă moștenirea de obiceiuri, datini, credințe, norme de comportament care se transmit din generație în generație, constituind trăsăturile specifice ale unui popor. Fiind un sistem de anumite idei, legi nescrise, norme de comportare, o totalitate de concepții ce s-au cristalizat în mod istoric, tradițiile conțin trăsăturile specifice ale memoriei și psihologiei naționale ale formațiunilor etnice. Ele se manifestă ca o parte a continuității în dezvoltare, a legăturii dialectice dintre trecut și prezent, iar prin el cu viitorul. În cadrul lor se impun două structuri - mentalitatea și datina. Mentalitatea se înrădăcește în conștiință cu trecerea timpului, iar datina se fixează în devenirea vieții umane, în formele ei păstrate de veacuri.

Tradițiile, în opinia noastră, reprezintă și o parte foarte impunătoare a memoriei sociale a unui popor, prin ele ne edificăm propriul sens, distinct de al tuturor celorlalte ființe existente, asemenea nouă, un scop, ambele însă, accesibile tuturor conștiințelor, putând fi înțeles, împărtășit sau negat. Conștiința de sine nu este decât conștiința propriei mărginiri: a ști până unde încetez de a fi, de unde nu mai sunt”¹. Numai prin această relație, după cum remarcă C. Noica, cu altul, cu alte popoare noi suntem în stare să descoperim lanțul ce ne separă și ne unește de semenii noștri; e singura modalitate prin care dobândim, păstrăm și ne îmbogățim propria conștiință și memorie socială.

Tradițiile au exercitat și continuă și până astăzi să îndeplinească în societate o serie de funcții importante în virtutea particularităților ce le sunt proprii: stabilitatea, repetabilitatea, respectarea lor prin intermediul opiniei publice etc. Sub aspect funcțional, câmpul de acțiune a tradițiilor în societate poate fi redat prin: funcția reglementatoare, de transmitere a experienței sociale, funcția educativă, informativă și integrativă.

Funcția reglementatoare a tradițiilor a apărut printre primele, deoarece acestea au constituit timp îndelungat unicul mijloc de reglementare a relațiilor dintre oameni în societate. Or exista o încredere în justetea ordinii stabilite de tradiții, motivată prin vechimea lor. Această funcție exercitată de tradiții timp de milenii a fost absolut neglijată în perioada totalitară, fapt care a implicat prejudicii serioase societății, provocând o serie de fenomene negative, ce s-au răsfânt asupra relațiilor dintre oameni și chiar dintre națiuni. Deoarece accentul se punea pe discontinuitate, se impunea ideea că trecutul nu există - contează numai viitorul și trebuie edificată o lume nouă ruptă de paradigmele trecutului. În acest fel, facultățile și reflexele morale, acumulate prin succesiunea în spațiu și timp a generațiilor, au fost slăbite și atenuate sub presiunea enormă a aparatului represiv al regimului totalitar, specializat în injectarea fricii și în distrugerea personalității fiecărui individ care a fost derutat în așa fel, încât, fiind pus astăzi în fața alternativei libertate-totalitarism, alege reieșind din reflexele dobândite anterior ultima variantă, fiind convins că alege binele.

Astăzi, când în centrul atenției se plasează calitățile spirituale ale omului, ponderea tradițiilor naționale, care reprezintă o coloană vertebrală a conștiinței naționale, un mijloc

¹ Noica, C., *Rostirea filosofică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1970, p. 46.

eficient de reglementare a relațiilor sociale și naționale, trebuie să crească în mod considerabil. Ele pot influența în mod substanțial reglementarea relațiilor dintre generații, căci conțin în sine niște modele de conduită edificate pe un profund sentiment axiologic, printr-un orizont umanist de profunzime și anvergură. Tradițiile naționale reprezintă o sursă esențială a umanismului, care caracterizează toate actele de cultură și civilizație ale poporului român, personalitatea sa este omenia românească - determinarea de esență a spiritualității sale, caracterizată prin ospitalitate, generozitate, o acută conștiință morală a binelui, aprecierea oamenilor după demnitatea, cinstea și patriotismul lor, o omenie în care blândețea, bunătatea, sentimentul de prietenie și fraternitate se îmbină cu fermitatea, curajul, neînduplecarea, intransigența, atunci când e vorba de interesele fundamentale ale țării, de însăși ființa noastră istorică. Experiența istorică a demonstrat că poporul nostru a fost în stare să înfrunte și să depășească numeroase momente de grea cumpănă și să se afirme cu o voce distinctă, autonomă și originală datorită însușirilor sale morale - eroism și bărbăție în luptă, hărnicie, onestitate, blândețe, o înțeleaptă, cumpănită și dreaptă judecată a lucrurilor. Toate aceste realizări obținute de secole și cristalizate în memoria națională prin tradiții se pot transforma într-un mijloc eficient de reglementare a relațiilor sociale astăzi, mijloc care ar lichida, într-o anumită măsură, tensiunile existente dintre indivizi și generații.

O altă funcție importantă a tradițiilor o constituie *transmiterea experienței sociale, păstrarea, reglementarea și reproducerea relațiilor sociale*. Funcția în cauză se impune în viața socială prin existența continuității generațiilor, tradițiile exercitând rolul verigii de legătură ce asigură succesiunea generațiilor umane. Transmiterea experienței prin intermediul tradițiilor este posibilă datorită existenței simultane în cadrul societății a generațiilor de oameni ce se substituie unele pe altele. Tradițiile includ noile generații în formele verificate ale relațiilor sociale, eliberând fiecare individ în parte de necesitatea de a cuceri o dată în plus ceea ce a fost obținut și realizat deja de înaintașii noștri.

Un rol deosebit, mai ales, în condițiile contemporane, o are *funcția educativă a tradițiilor*, care se manifestă începând cu frageda copilărie și continuă pe tot parcursul vieții individului. Personalitatea resimte influența tradițiilor, care pot să determine mentalitatea, simțurile, emoțiile și comportamentul ei. Fiecare om înțelege lumea printr-o mentalitate pe care o acceptă și în care s-a format, a crescut, iar această mentalitate, înrădăcinându-se în conștiință, conferă o vârstă și o vechime unui mod de a fi și de a trăi în lume. O deosebită putere de asimilare a rosturilor vieții omenești o au tradițiile familiei, care se instituie ca etalon de măsură pentru tot ce e bine gândit și înfăptuit. La poporul român tradițiile familiei s-au întemeiat pe cultul muncii și al vredniciei celor mai în vârstă, fiindcă în cadrul familiei fiecare își avea rostul său, până la cel mai mic. Prin intermediul acestui suport, are loc decantarea unui anumit mod de conduită socială, formarea convingerilor și deprinderilor, se efectuează procesul de înglobare a omului în procesul de continuitate națională respectivă pe fundalul memoriei sociale.

Respectând tradițiile, individul nu numai că se include în sistemul de relații sociale, ci și devine o personalitate, se atașează la mediul dat. În cadrul procesului de devenire

civică a personalității, un rol important, încă din fragedă copilărie, îl are asimilarea tradițiilor naționale, prin intermediul cărora are loc procesul de înglobare a omului în comunitatea națională respectivă și cristalizarea, în conștiința lui, a unor anumite norme și exigențe de conduită, idealuri morale, convingeri și aspirații naționale și patriotice. Pentru ca munca de educație să fie eficientă, ea trebuie să afecteze toate forțele spirituale ale omului - nu numai intelectul, ci și simțurile, voința și psihologia omului. Munca educativă trebuie să indice o anumită paradigmă a conduitei, să cristalizeze convingerile personale, care se vor transforma în deprinderi stabile, în trăsături de caracter și în facultăți personale.

În viziunea noastră, situația care s-a creat la noi în prezent ne ilustrează în mod elocvent că continuitatea generațiilor, rădăcinile care alimentează această continuitate a memoriei sociale a fost subminată de sistemul totalitar și continuă să rămână aceeași după șaptesprezece ani de independență. Contextul în care ne-am pomenit astăzi e cu mult mai alarmant decât considera marele nostru înaintaș A. Russo în prima jumătate a sec. al XIX-lea, care remarca: „Nimica nu mai leagă Moldova de astăzi cu trecutul, și fără trecut, societățile sunt șchioape. Națiile care au pierdut șirul obiceiurilor părintești sunt nații fără rădăcină, nestatornice, sau cum zice vorba proastă, nici turc, nici moldovean; limba lor și literatura nu are temelie, și naționalitatea atunci este numai o închipuire politică”¹. Astfel, neglijând istoria, tradițiile strămoșești, dăm involuntar o lovitură zdrobitoare atmosferei morale a individului din societatea noastră, cauzei educației tinerei generații.

În afara funcțiilor elucidate mai sus, tradițiile exercită și o funcție *informativă*, care asigură un anumit mod de comunicare, de legătură între oameni. Semnificația acestei funcții se manifestă, mai ales, prin intermediul ritualurilor, sărbătorilor și ceremoniilor care poartă un caracter de masă și sunt edificate pe principiul colectivismului. Ele vizează momente cruciale din viața omului, evidențiază legătura indisolubilă dintre personalitate și societate. Omul care ființează într-un mediu social concret este nevoit să respecte tradițiile acestui popor. Volumul de informație ce se conține în tradițiile naționale creează condiții optime pentru asimilarea de către tânăra generație a ființei, istoriei și normelor de conduită a poporului din care face parte. Dar atitudinea nihilistă și indiferentă față de tradițiile poporului nostru, promovată de regimul totalitar timp de decenii, a determinat apariția unei generații indiferente față de trecut, față de moștenirea istorică, față de plaiul natal și Patrie. Drept consecință, a apărut un fenomen negativ, numit *mancurtism*², a fost afectată sănătatea spirituală, morală și psihologică a tinerei generații.

O influență nefastă asupra tineretului o are și așa-numita „*cultură de masă*” care nu recunoaște categoria de „*memorie*” și se impune în societate în conformitate cu principiul consumist „*utilizează și aruncă*”. În limitele culturii tradiționale, totul este orientat spre

¹ Russo, A., *Cugetări*, în Alecu Russo. Opere / Îngr. text., note și coment. de E. Levit și I. Vasilenco; Prez. graf. de I. Cârnu, Chișinău, Editura Literatura artistică, 1989, p. 66-67.

² Mancurtul nu știe cine este el, din ce neam se trage, nu-și cunoaște numele, nu-și ține minte copilăria, tatăl, mama.

socializarea și integrarea individului în comunitatea socială și națională, spre însușirea memoriei și a rolurilor, normelor și valorilor acumulate de secole. Condiția funcționării „culturii de masă” contemporane e invers proporțională celei tradiționale, deoarece în cadrul ei e necesară o anumită desocializare a individului, separarea lui din sistemul de roluri și valori tradiționale.

Pentru cultura tradițională, dimpotrivă, este caracteristic faptul că valorile culturale nu se asimilează ca ceva eterogen, ci trăiesc cu ele, conținutul lor fiind transmis odată cu laptele mamei, de aceea, cu cât mai strânse sunt legăturile interioare și cele interpersonale ale societății, cu atât mai plenar și mai profund se materializează în viața cotidiană normele culturale tradiționale.

Situația care s-a creat actualmente în Republica Moldova e destul de dramatică. Dacă cu trei decenii în urmă exista o anumită speranță a revenirii la normalitate, la memoria socială și națională a înaintașilor noștri, astăzi, la începutul mileniului trei, aceste speranțe s-au spulberat și s-au transformat în niște iluzii. Vorba e că suntem afectați de un val nou de influență a mass-media și „culturii de masă” rusești, care afectează considerabil conștiința și mentalitatea tineretului.

Pentru a salva situația, noi trebuie să conștientizăm faptul, că fără un anumit echipament spiritual, fără un anumit sistem de credințe și tradiții care să le orienteze experiența și comportamentul, societățile se pot dezintegra. Tradițiile și credințele asigură supraviețuirea și funcționalitatea grupului uman și a individului. Cerințele obiective ale societății sunt și ale individului în măsura în care el își apropie aceste exigențe, integrându-și valorile corespunzătoare lor. Trecerea de la necesitate la individ prin valoare are un caracter istoric, întrucât valorile sunt reprezentări mai mult sau mai puțin însușite și înțelese de individ, reprezentări ale unei anumite națiuni asupra necesității respective. Însă aceste reprezentări sunt, oarecum, filtrate prin năzuințele personale ale celui care acționează, fiind treptat transformate în matrice-tipare ale conștiinței și acțiunii lui. Astfel, ele apar ca legături între momentul individual și cel de grup, ca proces prin care fiecare individ este legat de întreaga funcționare a societății, de procesul istoric continuu. Prin urmare, o națiune, un popor își constituie valoarea și reputația din suma valorilor cetățenilor săi, prin felul în care aceștia sunt capabili să-și asume răspunderile ce le revin pentru destinele lor.

Este necesar să luăm în calcul faptul că numai în cadrul unei tradiții se poate constitui și capătă sens inovația, în afara ei creația e de neconceput, deoarece istoria s-ar întrerupe și umanitatea nu s-ar putea constitui. „E o iluzie periculoasă, remarcă M. Dufrenne, să credem că ne putem sustrage prezentului pornind de la o „tabula rasa”, că putem examina trecutul cu toată obiectivitatea, că îl putem înțelege ca un echipament mintal, cu o psihologie și o conștiință neîntrunite de cărțile pe care le-am citit”¹. Deprinderile noastre de gândire, asociațiile noastre de idei se formează sub influența prezentului, dar și a credințelor pe care le împărtășim, a experiențelor și trăirilor noastre ca oameni, toate constitutive ale acelei mișcări vii ce formează viața însăși, istoria noastră.

¹ Dufrenne, M., *Pentru om (idei contemporane)*, București, Editura Politică, 1974, p. 33.

Prin urmare, a devenit stringentă problema subzistenței memoriei naționale, continuității generațiilor, a solidarității dintre ele, care ar exclude tensiunile, divergențele și antagonismele existente astăzi. Un loc deosebit în soluționarea problemei în cauză trebuie să-l ocupe tradițiile naționale, care pot asigura schimbarea orientării conștiinței individuale de la valorile culturii străine mediului autohton spre memoria națională și valorile culturii tradiționale ale poporului nostru, care au fost acumulate de secole. Astfel, tânăra generație se poate atașa la „temele” autentice ale culturii tradiționale, care pot deveni un mijloc eficient de formare a trăsăturilor de bază ale personalității și de a reglementare a comportamentului ei. În și prin cultura națională se decantează și se structurează acel fond etnic spiritual al națiunii, constituit din memoria națională, moravuri, obiceiuri, tradiții, mentalități de psihologie socială, modele și norme de comportament atât de necesare în prezent. Doar în acest caz procesul de socializare poate fi eficient, pentru că el va fi determinat de experiența care se decantează prin intermediul tradițiilor, al metodelor tradiționale de educație a copiilor.

Timul în care trăim e momentul crucial al dezvoltării noastre care poate determina destinul nostru pentru decenii și secole. Aceasta depinde de faptul cum vom merge mai departe - vom ancora în sfârșit la albia firească a valorilor și tradițiilor neamului nostru sau vom continua să plutim în neștiință, duși de valuri spre alte țărmuri cu tradiții, norme, valori și idealuri străine.

O altă funcție destul de importantă a tradițiilor naționale este cea *integrativă*. Având menirea de a asigura coeziunea și solidaritatea grupurilor și instituțiilor, ca și conviețuirea și cooperarea dintre indivizi, normele tradiționale reprezintă un important factor de reglementare normativă și de integrare socială a indivizilor în structurile societății. Ea exprimă unitatea socială a comunității naționale. Funcția în cauză ne denotă despre faptul că tradițiile nu numai că „obligă”, ci și „leagă” oamenii de comunitatea dată. Dar iarăși, spre marele nostru regret, putem constata că perioada de tristă faimă din istoria poporului nostru a redus aria funcționării tradițiilor naționale și a diminuat la minim posibilitățile de acțiune a funcției integrative.

Revenirea la tradițiile istorice ale poporului nostru constituie un imperativ, care nu este ușor de realizat, fiindcă copiii noștri aproape că nu știu nimic despre strămoșii lor direcți, nu știu de unde li se trag rădăcinile. În acest sens, e actuală remarca făcută de Mihail Kogălniceanu la 1843, în cadrul prelegerii de deschidere a cursului de istorie la Academia Mihăileanu de la Iași, „Neavând istorie, fiecare popor dușman ne-ar putea zice: „Originea ta este necunoscută, numele tău nu-ți aparține, mai puțin pământul pe care locuiești”¹. Cuvinte destul de actuale, fiindcă mai există oameni certați cu adevărul și obiectivitatea științifică, ce nu se sfiesc să susțină idei absurde cu privire la originea și istoria noastră, idei care derutează, de multe ori, tineretul. Este necesar de a înțelege că astăzi, după cum remarca marele nostru înaintaș Mihai Eminescu, „patriotismul nu este

¹ Apud: Marinescu, C.; Tănase, Al., *op. cit.*, p. 95.

iubirea țărâni, ci iubirea trecutului. Fără cultul trecutului nu există iubire de țară. Azi e constatat că din momentul în care împărații au început a înlocui prin oameni noi pe senatorii Romei, în care tradițiile și cultul tradițiilor se uitaseră, Roma a mers repede spre cădere. Cazul Romei nu numai că este izolat, dar nu suferă nici o excepție măcar”¹.

Actualmente, este necesar ca procesul educativ să fie axat pe cultul trecutului, deoarece, după cum se arată în publicațiile *Ligii culturale* „un popor care nu-și prețuiește trecutul, nu se încălzește și nu se însuflețește de amintirea dulce a faptelor mari din istoria sa, de amintirea luptelor ce le-a purtat pentru apărarea bunurilor sale cele mai scumpe, se poate privi ca o masă de indivizi pe cale de a se desființa cu totul, pierzându-și conștiința că fac parte dintr-o națiune; un astfel de popor a renunțat la viitorul său și va fi bună pradă spre a fi subjugat și exploatat de alt popor”². Prin urmare, numai prin cultivarea cultului trecutului glorios este posibil de a depăși starea de nihilism național, ce ne-a rămas moștenire de la regimul totalitar, care avea scopul de a înstrăina popoarele ce se aflau sub ocupație de spiritul național, de mândrie și dragoste pentru Patrie, pentru acel colțisor de pământ unde omul, pentru prima oară, a văzut lumina zilei, unde a crescut și de unde s-a încheșat înălțătoarea noțiune de Patrie.

Putem constata că dispariția tradițiilor care se produce astăzi nu reprezintă situația când o tradiție veche e înlocuită cu una nouă. Însăși necesitatea unei astfel de substituiri poate fi reprezentată ca un adagiu acordat tradiției care acționa, până nu demult, ca un clișeu. Se pune întrebarea: din cauza cui am ajuns la această stare de lucruri în prezent? În orice caz, pierderea tradițiilor reprezintă un pericol pentru mentalitatea umană, pentru existența omului și a societății. Prin urmare, revenirea la tradițiile naționale, utilizarea potențialului lor pozitiv constituie un imperativ al timpului, care poate deveni un jalon important în reglementarea și orientarea comportamentului uman pe făgașul constructiv.

Un loc deosebit în existența socială îl ocupă obiceiurile și moravurile care se formează sub influența tradițiilor populare stabilite ca urmare a repetării frecvente a unor acțiuni cotidiene. Obiceiul poate fi considerat definitiv în calitate de normă socială numai în cazul când durata conformării mostrei concrete a conduitei se transformă într-o deprindere a oamenilor sau într-o tradiție a comunității, adică într-o normă de comportament. În societate, legătura indisolubilă dintre comportament și practica acțiunii oamenilor determină apariția și existența diversității obiceiurilor. Diverse grupuri sociale, etnice, comunități au obiceiurile lor. Ele se deosebesc și în funcție de regiunea în care locuiesc aceste comunități, din motiv că reflectă diversitatea activității vitale a oamenilor în condiții diferite.

Prin urmare, conținutul obiceiului constituie o mostră a comportamentului, iar forma fixării lui este deprinderea. Existența obiceiului sub formă de deprindere consemnează faptul că lipsește necesitatea într-o anumită constrângere, din motiv că urmarea deprinderii este asigurată de însuși faptul existenței ei.

¹ Eminescu, M., *Cugetări* /Ediție îngrijită de Marin Bucur, București, Editura Albatros, 1978, p. 69.

² Apud: Marinescu, C.; Tănase, Al., *op. cit.*, p. 139.

Obiceiurile se transformă, treptat, în deprinderi pentru individ și în obiceiuri pentru comunitate, tradițiile sunt reguli morale implicite, care definesc o serie de *tabu-uri*, interdicții sau stimulente ale acțiunilor sau conduitelor. Pe măsură ce aceste tradiții sunt incluse în coduri orale sau scrise, în doctrine, generalizări etice sau filosofice, ele se transformă în moravuri care reglementează, fără intervenția unei autorități, viața morală a colectivității. Este cert faptul că sancțiunile asociate obiceiurilor și moravurilor nu au un caracter legal, ci posedă o esență mistică, tradițională. Controlul social este exercitat prin intermediul unei influențe permanente, care este resimțită de individ la nivelul inconștientului, exercitată de presiunile normative ale tradițiilor și obiceiurilor.

Obiceiul se referă la acțiunile cu caracter convențional și la actele de politețe și, din această cauză, ele se integrează unei „morale” fluctuante, fiind diferită de la un grup la altul și a cărei încălcare poate trece neobservată sau poate să implice sancțiuni cu caracter informal (bârfă, batjocură, ironie etc.). Tradițiile, la rândul lor, implică existența unor standarde morale cu caracter general, încorporate în legi sau prescripții religioase („să nu furi!”, „să nu ucizi!” etc.), a căror încălcare atrage după sine sancțiuni punitive destul de severe.

O categorie de norme, apropiate într-un fel de obiceiuri, dar și de normele morale, o formează normele de conviețuire. În această categorie includem normele de bună-cuviință, normele protocolare, de politețe, de curtoazie, de bunăvoință, foarte numeroase și prezente în viața de zi cu zi. Astfel, după cum arată filosoful român din perioada interbelică, E. Speranția, calitatea sau trăsătura distinctă a acestor norme este dată de o anumită apreciere sau prețuire reciprocă a persoanelor, exprimată prin „stima”, „considerația” sau „respectul” ce și-l datorează unul altuia. Aceste norme pot contribui la întreținerea raporturilor interumane, ale conviețuirii, însă aportul lor este redus, iar uneori superficial sau numai formal, dacă nu sunt dublate de motivații puternice morale. „Simpla politețe nu apără și nu asigură conviețuirea, pe când conviețuirea, odată asigurată, se poate cizela și adânci prin politețe”¹.

Tot în categoria acestor norme de conviețuire sunt incluse diferite reguli de cultură, igienă și comportament „civilizat”, formate sub presiunea grupului.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. În ce constă caracterul social-istoric al idealului?
2. Ce înțelegeți prin mentalitate?
3. Cum explicați diversitatea formelor conștiinței sociale?
4. Care este specificul religiei ca formă a conștiinței sociale?

¹ Speranția, E., *Introducere în filosofia dreptului*, ediția a doua reanimată și adăugită, Cluj, „Tipografia Cartea Românească”, 1944, p. 396.

Tema nr. V. SOCIETATEA - PROCES ISTORIC

Planul:

- 1. Caracterul obiectiv și universalul al legilor sociale, sensul istoriei umane.**
- 2. Determinismul social. Obiectivul și subiectivul în existența și dezvoltarea socială.**
- 3. Treptele dezvoltării societății.**
- 4. Locul și rolul libertății umane în procesul istoric.**

1. Caracterul obiectiv și universal al legilor sociale, sensul istoriei umane

G. Hegel tratând viața socială considera că ea reprezintă un proces continuu a unor schimbări uriașe și acțiuni a unor formațiuni diverse și infinite de popoare, state, indivizi, care în mod neîntrerupt apar unul după altul. Într-adevăr, procesul istoric este cuprinzător și divers. El include în sine totul: și transformări în formele de gospodărire economică și intrigi politice, înflorirea și pieirea unor civilizații în parte și problemele cotidiene a fiecărei familii și milioane de transformări a unor sau altor structuri și forme ale vieții sociale. Însă, cât de diverse nu ar fi proporțiile acestor transformări, istoria a fost și rămâne activitatea oamenilor.

Reieșind din acest postulat, putem constata că tot ce însoțește această activitate se include în mod organic în ea. Aceasta se referă, mai întâi de toate, la componenta ideală a vieții umane: scopurile nemijlocite ale activității omului, motivarea acțiunilor, conceperea propriilor interese și pasiuni care copleșesc oamenii, credința în unele idealuri etc. ce intră în paleta destul de largă a conștiinței oamenilor. Anume aici, în acest caracter indisolubil al procesului istoric și al activității vitale a omului efectuate prin intermediul conștiinței apare problema obiectivității procesului istoric. Din această cauză, se creează impresia, că dacă istoria constă din acțiunile oamenilor, dacă aceste acțiuni tot timpul și pretutindeni sunt conștiente, atunci nu avem nici un temei să vorbim despre legile obiective ale istoriei. De aceea, mulți filosofi și sociologi au negat caracterul obiectiv al legilor sociale.

Pentru a depăși această carență, este nevoie de a trata viața socială reieșind din principiul cauzalității, care în istorie se înfățișează ca una din chestiunile cele mai complexe pe care le ridică explicația istorică și înțelegerea procesului devenirii umane în ansamblul său. Cercetarea cauzelor care au contribuit la apariția și desfășurarea diferitelor evenimente istorice presupune pe lângă prezentarea modului cum au decurs ele și dezvăluirea lui pentru ce. Fiecare eveniment istoric este strâns legat de alte evenimente anterioare, coexistente ori posterioare, prin numeroase „fire” dintre care unele sunt de

natură cauzală. Numai prin ideea determinismului și cu ajutorul ei se putea realiza o viziune adecvată asupra realității sociale, se poate nega antropomorfismul primitiv și miracolul sub orice formă.

În ansamblul concepției cu privire la cauzalitate, determinarea de ordin cauzal a unui fapt istoric dat constă într-un loial indefinit de condiții, fără ca toate aceste condiții să fie considerate cauza care a provocat generarea acestui fapt. Din postura de cauză apare numai unul din fenomenele care-l preced, cel care-l produce ca element nou, care se află într-o relație genetică cu fenomenul ale cărui determinări cauzale sunt supuse cunoașterii. De aceea, orice analiză care-și propune să descifreze cauza unui fenomen istoric dat trebuie să ia în considerare toate condițiile în care se desfășoară pentru a putea distinge că una sau altă din împrejurările diferite va avea rol de cauză, iar celelalte fenomene care au concurat la obținerea efectului total vor fi atunci condiții.

Subliniind ca element esențial al relației cauzale producerea unui fenomen de către altul, trebuie să înțelegem că ceea ce se repetă, ceea ce apare ca uniformitate, ca o formă de manifestare a necesității. Realizarea necesității prin intermediul relației cauzale, în cazul fenomenelor repetabile, are loc în aceleași împrejurări sau împrejurări similare. Această subliniere este demnă de reținut pentru a se putea detașa semnificația reală a conceptului de cauzalitate în cazul fenomenelor istorice singulare, întâmplătoare, contingente care se prezintă și ele determinate cauzal.

Există posibilitatea integrării explicației cauzale în istorie ca element fundamental al determinismului general al faptelor umane, de aceea, e necesar de a realiza o analiză cauzală intrinsecă a fenomenelor istorice, pentru dezvoltarea acestui tip de legături a căror țesătură conferă istoriei umane un caracter unitar. Această țesătură cauzală este alcătuită din diverse legături cauzale: unele principale prin care se exprimă necesitatea, ca tendință, altele întâmplătoare, singulare, nerepetabile. Numai astfel vom concepe istoria ca totalitate, ca sistem.

Realizarea în fapt a sintezei istorice, ca o formă științifică a cunoașterii trecutului istoric, descifrarea legăturilor intime care asigură unitatea procesului istoric în devenirea lui continuă pot fi asigurate numai printr-un studiu atent al faptelor istorice concrete. Putem distinge trei tipuri de fapte: întâmplătoare sau „brute” ceea ce constituie elementul tranzitoriu al istoriei, hazardul; individuale „un fel de intermediar între hazardul pur și necesitate” și necesare, expresia concretă prin care se manifestă necesitatea istorică și care constituie elementul de fixitate sau repetare.

Hazardul este, desigur, prezent în istorie și ei are un temei obiectiv. Ca și în natură, prezența hazardului în istorie trebuie considerată ca fiind ceea ce rezultă din întâlnirea, din intersectarea unor serii de fenomene independente. În orice caz, evenimentul ce se prezintă ca hazard nu este un eveniment fără cauze pentru că nimic nu apare și nu-și desfășoară existența fără a fi generat de o anumită cauză, fără a fi propriu-zis o realitate, răspunde unui caracter obiectiv al lucrurilor.

Evenimentele istorice ce țin de domeniul hazardului, deși sunt obiective prin natura lor, nu pot fi prevăzute. Ele ies din fluxul logic al procesualității, din ordinea generală a

lucrurilor, au acest caracter negativ de a fi străine de ordinea legilor și a rațiunii. Aceasta nu înseamnă însă că *post factum* ele nu pot fi apreciate și fixate în imaginea de ansamblu a momentului, perioadei sau epocii istorice în care s-au încadrat.

Înseși limitele istorice ale cunoașterii au făcut posibilă existența unei arii imense de evenimente ce au fost puse pe seama hazardului, dar procesul dezvoltării cunoașterii îl va limita la minimum posibil, adică la ceea ce realmente este hazard, aria acestor evenimente, pentru restul găsimd-se explicațiile necesare.

Referindu-ne la locul ce revine evenimentelor întâmplătoare în sinteza istorică, pledăm numai în parte pentru neglijarea lor, acordându-se atenția cuvenită elementelor reale ale explicației istorice, care sunt mascate de hazard. El n-a respins integral, n-a exclus din câmpul cercetării evenimentele-hazard sau explicația însăși, prin hazard, a modului cum s-au desfășurat unele evenimente istorice, pentru că adesea hazardul apare în cursul dezvoltării istorice și nu de puține ori dă naștere unor evenimente cu rezonanță, cu consecințe ce se răsfrâng profund lăsându-și amprenta pe cursul general al procesului istoric. Pentru istorie în general, iar pentru filosofia socială în special, este necesar să se definească rolul pe care l-a avut sau îl poate avea, în istoria ca realitate, hazardul, în ce raporturi se află cu sistemul de relații caracteristice istoriei, care sunt căile și modalitățile prin care se poate limita câmpul său de acțiune. Este vorba de a ști ceea ce poate hazardul pentru sau contra ordinei, ce raporturi există în cursul istoriei între ordine și hazard. Nu se poate formula o lege a hazardului, hazardul, repetăm, nu are lege, dar există o problemă de rezolvat, aceea a relațiilor dintre hazard și ordine.

Dezvoltarea istorică a omenirii este, în esența sa, un proces istoric natural, este un proces logic și ca proces logic, are o rațiune de a fi, se prezintă ca o structură ce se manifestă în devenirea lucrurilor. Pe plan ideal, ea trebuie să-și găsească o reflectare adecvată, să fie reconstituită logic, să fie prezentată structurat, să se integreze logic în mecanismul și devenirea gândurilor. Acesta ar fi sensul obiectiv și subiectiv pe care-l degajă logica. Dar care sunt elementele ce determină caracterul logic al istoriei?

Omul, ca ființă, ca element specific al naturii, își datorează existența numai activității proprii, firește într-un strâns raport cu natura pe care o supune, transformând-o în conformitate cu nevoile și interesele sale. Activitatea omului se realizează conștient, se desfășoară în funcție de cunoașterea mai mult sau mai puțin limitată a naturii, pe baza căreia își formulează nevoile, interesele. Practica omului, în special cea productivă, are o finalitate, urmărește un scop conștient a cărui sferă de cuprindere a evoluat odată cu dezvoltarea practicii și a adâncirii procesului de cunoaștere. Ea l-a produs pe om și constituie modul său de existență, prin ea omul se creează în continuu pe el însuși și realitatea socială în care acționează, conform sensului ce-l indică. Prin intermediul practicii, omul dă naștere neconținut unor valori materiale și spirituale care, la rândul lor, se integrează existenței umane. Activitatea umană este un proces cu finalitate, este esențialmente un proces care are o rațiune de a fi, al cărui rezultat este o valoare în raport cu ființa care gândește.

Diversitatea proceselor istorice, soarta incomparabilă a diferitelor țări și popoare, caracterul fără asemănare a culturilor, modulurilor de viață, izolarea spațială creează o bază pentru a pune întrebarea despre unitatea și interconexiunea istoriei omenirii.

Este evident faptul că nimeni nu poate pune la îndoială acest postulat. Omenirea are o singură soartă. Unitatea istoriei umane rezultă din acest fapt simplu și fundamental, că ea reprezintă istoria oamenilor, care pot fi dispersați, pot să nu facă schimb de informații, însă pretutindeni rămân a fi oamenii, ființe raționale, care trăiesc datorită muncii lor, sunt legați de sistemul relațiilor sociale și reieșind din faptul că această istorie este cea a oamenilor, nu putem să nu descoperim în ea o unitate immanentă.

Dezvoltând această temă, este necesar să reieșim din faptul că istoria este un proces obiectiv și legitim, deși oamenii pot să nu știe unul de altul, fiind despărțiți de mări și oceane sau de spațiul uriaș al continentelor. Particularitățile concrete ale modului lor de viață în diferite părți ale Terrei pot să fie despărțite de orientări valorice contrare. Însă, dacă oamenii tind ca prin muncă să-și procure mijloace pentru viață, dacă aspiră să pună stăpânire pe bogățiile naturii, să-și dezvolte necesitățile și să le satisfacă, activitatea lor vitală se constituie într-un proces obiectiv, natural-istoric. Această unitate a legilor obiective ne confirmă despre unitatea procesului istoric mondial.

Caracterul universal al procesului istoric este legat nu numai de comunitatea ereditară a activității vitale a oamenilor, dar și de acțiunea legilor obiective ale istoriei. Ea se manifestă și în contactele diverse ale țărilor, popoarelor, culturilor. În lumina acestei idei, însăși caracterul universal al istoriei omenirii reprezintă un proces¹.

De la o etapă la alta a dezvoltării societății creșteau legăturile dintre țări și popoare, gradul lor de influență reciprocă, măsura includerii lor în legitățile integrale comune care cuprind o mare totalitate de țări, gradul de supunere față de aceste legi a unor țări concrete.

În epoca primitivă, germenii vieții sociale se manifestau la nivel local, iar epoca sclavagistă și feudală au lărgit, destul de rapid, arealul acestei activități vitale ale oamenilor, au consolidat interacțiunile dintre aceștia.

Spre exemplu, în Antichitate, erau dezvoltate nu numai interacțiunile regionale în cadrul spațiului Mării Mediterane, dar se răspândeau destul de departe, spre exemplu, expedițiile comerciale ale fenicienilor în jurul Africii, campaniile lui Alexandru cel Mare în Asia Mijlocie și India, pătrunderea grecilor și romanilor în Europa centrală. În perioada feudalismului se întetesc contactele europenilor cu țările din Orient, spre exemplu, cuceririle arabilor și influența culturii lor, au jucat un rol important în viața spirituală a Europei. În general, contactele din această perioadă erau destul de slabe și nu aveau vreun rol hotărâtor pentru dezvoltării lor.

¹ Arheologul englez Ch. Child în lucrarea *Progresul și arheologia*, aduce un șir de date despre răspândirea schimbului economic și cultural dintre comunitățile umane. În paleoliticul superior el era în perimetrul de 800 de km, cu 2000 de ani î.Hr. – în perimetrul de 8000 de km, iar spre sec. al VIII-lea d.Hr. el a cuprins Asia, Africa și Europa.

Marile descoperiri geografice, comerțul mondial, pătrunderea capitalului în toate colțurile Terreii au unit toate popoarele și statele într-un nod destul de strâns. Odată cu trecerea la societatea industrială, istoria omenirii s-a transformat într-o istorie mondială nu numai în virtutea esenței sale ereditare, dar și reieșind din caracterul ei concret, din legăturile și interconexiunile diferitor state și popoare. Constituindu-se în această perioadă ca istorie mondială, progresul istoric nu rămâne neschimbat în universalitatea sa. Se deschid noi orizonturi ale istoriei, când în limitele contactelor mondiale stabilite se observă o evoluție, cu treptele sale calitative, urcușuri și coborâșuri, dezvoltarea sa internă. În acest sens, sec. XX-XXI reprezintă o nouă treaptă în istoria umanității anume ca un proces istoric mondial.

În literatura filosofică, problema sensului istoriei este tratată insuficient. Acest fenomen se explică prin faptul că analiza caracterului obiectiv al legilor sociale a lăsat în umbră problema sensului istoriei. Însă realitatea socială destul de dură din sec. al XX-lea și de la începutul sec. al XXI-lea, care a plasat omenirea la acel hotar când pericolul autodistrugerii a devenit real ca niciodată, i-au silit pe filosofi să mediteze mai mult asupra problemelor concrete ale existenței societății. Problema despre sensul istoriei constituie una dintre aceste chestiuni.

K. Jaspers, reieșea din postulatul că omenirea are o proveniență comună și o cale unică a dezvoltării ei. Însă, a demonstra din punct de vedere științific aceasta este imposibil, cum este irealizabil de a demonstra și contrariul. Supoziția acestei unități este numită de el *postulatul credinței*. Așadar, în procesul explicării sensului istoriei și a procesului istoric, Jaspers se plasează pe pozițiile tradiției religioase. Istoria, în opinia lui Jaspers, are început și sfârșit, mișcarea ei este determinată de forța Divinității. Prin urmare, el se întoarce la schema liniară a istoriei.

În opinia lui K. Jaspers, credința este baza și sensul istoriei. Dar, în această ordine de idei, apare întrebarea: Este posibilă o credință comună pentru întreaga omenire, o credință care nu ar separa, ci dimpotrivă, ar uni popoare, culturi și civilizații. O astfel de credință, susținea Jaspers, nu poate propune nici o religie mondială. Din această cauză, pentru toată umanitatea, poate fi comună numai credința filosofică.

Credința, în viziunea lui Jaspers, se deosebește de știință. Ea reprezintă un act al voinței, însă credința nu trebuie să fie contrapusă științei. În calitate de semn al credinței filosofice a omului ce cugetă servește întotdeauna faptul că ea există numai în unitate cu știința. Ea vrea să știe ce este accesibil științei și să se conceapă pe sine însăși. Cunoașterea fără limite, știința, reprezintă elementul de bază a filosofării.

V. Barulin, consideră că sensul istoriei constă în faptul că de la o epocă la alta, de la o organizare socială la alta, mai înaltă, crește, se dezvoltă omul - această bogăție autentică¹. Totodată, are dreptate G. Batișcev, când scrie că „istoria socială nu are, în ultimă instanță, un alt sens, decât dezvoltarea subiectului, a „forțelor esențiale” a indivizilor umani”².

¹ Барулин, В.С., *op. cit.*, с. 271.

² Батищев, Г.С., *Деятельная сущность человека как философский принцип*, в: Проблема человека в современной философии, Москва, Наука, 1969, с. 93.

Este evident faptul că sensul istoriei nu poate fi despărțit de legile obiective. Anume existența acestor legi, anume faptul că istoria reprezintă un proces natural-istoric devine o bază obiectivă a sensului istoriei. Dacă nu ar fi fost istoria obiectivă și un proces natural-istoric ea nu putea să fie evaluată de pe pozițiile unui sau altui sens.

Însă, în această ordine de idei, apare o întrebare destul de legitimă: De ce procesul obiectiv al istoriei are o asemenea direcție, care nu depinde de nimic, dobândește o asemenea tendință, servește anume dezvoltării omului? De ce procesul obiectiv nu se poate reorienta într-o altă direcție și să devină bază pentru un alt sens al istoriei? Chestiunea constă în aceea, că istoria reprezintă activitatea oamenilor, ea este soarta și viața lor. Din această cauză, ea nu se poate dezvolta decât în direcția slujirii din ce în ce mai mult omului, ca să-l transforme pe el în scop în sine a vieții sociale.

Totodată, noi ne raliem definiției date de V. Barulin, care susține că „sensul istoriei reprezintă o trăsătură a procesului istoric-mondial, însă necesitatea lui trebuie concepută în mod concret-istoric, referitor la particularitățile unei sau altei etape în dezvoltarea lui, întrucât el însuși reprezintă un fenomen în dezvoltare”¹.

Astăzi problema sensului istoriei, ca întotdeauna este destul de importantă. Ea este esențială nu numai pentru întreaga omenire, ajutând-o să determine în mod cert direcția generală, dar este importantă și pentru fiecare om, pentru că fiecare încearcă să înțeleagă, pentru ce și de ce el trăiește, în ce constă sensul activității lui. Sensul istoriei îi permite fiecărui individ să înțeleagă, în mod profund, sensul vieții personale, pentru că soarta fiecărui om este indisolubilă de istoria noastră generală.

2. Determinismul social. Obiectivul și subiectivul în existența și dezvoltarea socială

Existența naturală, socială și umană, propria noastră viață spirituală ni se înfățișează ca o împletire multiplă de legături și dependențe, în cadrul cărora nimic nu rămâne izolat, ci totul interacționează, se schimbă, se dezvoltă și dispare într-un mod determinat. Fiecare sistem ne apare ca fiind determinat de o mulțime de conexiuni, dar și ca un participant activ la acest proces universal al determinărilor reciproce. Astfel, apare legitima formulare a unei teorii a determinismului, aptă să constate și să explice caracterul determinat (cauzal, legic, necesar) al lucrurilor și proceselor. Termenul de determinism este utilizat în literatura filosofică pentru a stabili, pe de o parte, caracterul determinant al proceselor din univers și mecanismele proceselor de determinare, pe de altă parte, teoriile care relevă caracterul determinant și mecanismele determinării din Univers. Determinismul ca teorie se referă la două planuri: a) constatarea unei anumite ordini, și b) explicarea mecanismelor acestei ordini. Totodată, el se referă și la desfășurarea proceselor, la producerea fenomenelor și, de aceea, categoriile prin care se explică nu vizează substanțialitatea lucrurilor, ci modalitatea producerii și manifestării lor.

¹ Барулин, В.С., *op. cit.*, c. 272.

Din perspectiva științei contemporane caracterizarea determinismului ia în calcul afirmarea naturii obiective și dialectice a conexiunii, ceea ce înseamnă depășirea modelului linearității simple oferit de determinismul mecanicist și acceptarea unei mari complexități a varietății calitative a interacțiunilor. În consecință, are loc recunoașterea caracterului multidimensional al procesului obiectiv de determinare, care se manifestă sub forma unui determinism dinamic (univoc) și a unui statistic (neunivoc).

Determinismul dinamic reprezintă acea modalitate de producere și manifestare a sistemelor caracterizată prin univocitate și previzibilitate în sensul că dintr-o stare inițial dată și riguros determinată, stările viitoare decurg univoc, adică cu o singură posibilitate de a evolua. Trăsătura distinctivă a determinismului dinamic constă în posibilitatea evidențierii lui la nivelul cazurilor individuale, în limitele precise de timp și de spațiu. Determinismul dinamic are un domeniu limitat de aplicabilitate, sfera lui cuprinzând procesele și fenomenele existența cărora nu este condiționată în mod esențial de interacțiunile cu ambianța. Din această cauză, nu trebuie să absolutizăm în mod nejustificat acest tip de determinism la analiza și tratarea fenomenelor sociale.

Determinismul statistic a apărut din cauza că procesul de determinare la nivelul ansamblurilor nu poate fi explicat printr-un determinism univoc, deoarece starea viitoare a ansamblului se determină statistic, ca medie a mișcărilor probabile a fiecărui component. De aceea, legătura de determinare încetează de a mai fi univocă, ca răspuns la acțiunea cauzei, luând naștere un set de alternative. Prin urmare, specificul cauzalității statistice face ca determinismul cauzal statistic să se caracterizeze prin previzibilitate restrânsă și descriere probabilistă.

În viața socială, nu numai în natură, fenomenele și procesele ce au loc se condiționează și se determină reciproc. Caracterul obiectiv, universal și unitar al determinismului este pe deplin valabil și pentru explicarea fenomenelor sociale, a istoriei umane. Date fiind, însă, diferențele calitative între domeniile realului, determinarea obiectivă din cadrul societății este nu numai distinctă, ci și mai complexă în raport cu manifestarea ei în alte domenii. După cum mișcarea socială nu se identifică și nu se poate reduce la alte forme ale mișcării, la fel și determinismul social nu se identifică și nu se poate reduce la formele determinării fizice sau biologice. Prin apariția omului a început procesul trecerii de la natură la istorie, de aceea, istoria umană n-ar putea să existe în afara istoriei naturii și independentă de ea. Existența socială nu este o existență abstractă, de tip platonician, ci este existența în și prin oameni, înzestrați cu conștiință. Prin aceasta, omul este, în același timp, obiect al istoriei și subiectul ei creator, produs de istorie, dar și făuritor al ei. De aici rezultă specificul existenței sociale față de alte tipuri de existență. Determinismul social se manifestă, de asemenea, în mod specific. Necesitatea, legea, cauzalitatea acționează în mod obiectiv și în viața socială, ca și în natură, dar acționează într-un mod specific, întrucât în societate acestea își croiesc drum prin intermediul activității umane, al oamenilor înzestrați cu conștiință și voință. Referindu-se la legile sociale, celebrul filosof al sec. al XX-lea Karl Popper menționa că „singurele legi

universal valabile ale societății trebuie să fie legile care leagă perioadele istorice succesive”¹. Înțelegerea determinismului social nu e posibilă fără a lua în calcul faptul că în viața socială nu există bariere de netrecut între laturile ei obiective și cele subiective, că există o permanentă interacțiune între spontan și conștient. Spre deosebire de natură, în societate latura obiectivă nu poate exista în afara celei subiective. Frontierele dintre obiectiv și subiectiv sunt relative, cele două laturi trecând continuu una în alta, modificându-și în permanență conținutul concret-istoric. Conceperea determinismului social se bazează pe raporturile de împletire reciprocă între obiectiv și subiectiv, spontan și conștient în viața socială. În istoria filosofiei la interpretarea fenomenului social s-au confruntat diverse concepții, dar neînțelegerea specificului vieții sociale a condus, în linii mari, la apariția a două direcții de interpretare a determinismului social: a) interpretări naturaliste, determinist-mecaniciste, ce concepeau istoria ca rezultat exclusiv al acțiunii unor legi obiective, fără a lua în considerare rolul acțiunii umane, al conștiinței și voinței indivizilor; b) interpretări voluntarist-subiectiviste care, dimpotrivă, atribuiau subiectului uman o putere modelatoare suverană asupra procesului istoric.

Ambele tipuri de interpretări accentuează în mod unilateral rolul uneia sau alteia din laturile vieții sociale, ignorând unitatea contradictorie dintre obiectiv și subiectiv, dintre spontan și conștient, procesualitatea acestora. Pentru activitatea practică, determinismul mecanicist, care se învecinează cu fatalismul, este paralizat, întrucât îndeamnă la pasivitate; la rândul lor, subiectivismul și voluntarismul condamnă acțiunea umană la eșec. Pentru descifrarea specificului determinismului social, pe lângă categoriile necesitate-întâmplare, posibilitate-realitate-probabilitate, condiționare-cauzalizare, legitate, trebuie suplimentate cu cele de scop și libertate. Ultimele două exprimă ceea ce este specific existenței umane, deoarece întotdeauna activitatea omului este orientată de un scop. Grație acestui fapt, legile dezvoltării existenței sociale, fără a-și pierde caracterul obiectiv, se manifestă diferit, capătă un caracter specific, ireductibil. În lanțurile de fenomene cauzale se integrează scopurile umane. Aristotel și Hegel remarcă că nu există muncă fără a fi orientată conștient spre un scop. Exemplul pe care îl citează Aristotel, referitor la clădirea unei case, a devenit clasic: alcătuită din piatră, lemn, pământ etc., casa este tot atât de obiectivă, tot atât de materială ca și elementele din care este construită. Casa, astfel, apare ca un obiect material nou după ce a fost concepută ca atare de mintea omului, care a ordonat și a stabilit legături absolut noi, inexistente, între însușirile materiale ale elementelor ce intră în componența unei case, atribuindu-le formă. Întreaga civilizație făurită de om este rezultatul muncii acestuia, al unei munci conștiente îndreptate spre un scop, al unei activități teleologice. Se poate, oare, trage de aici concluzia primordialității conștiinței în raport cu natura, cu materia, cu ceea ce există în afara ei? Gândirea umană nu poate nici viola, nici anula legitățile obiective ale lumii, cu

¹ Popper, K., *Mizeria istoricismului*, traducere de Dan Suci și Adela Zamfir, București, Editura ALL, 1996, p. 27.

atât mai mult ea nu le poate însuși. Numai în măsura în care legile și însușirile reale, obiective ale lucrurilor sunt reflectate adecvat, apare posibilitatea că, pe baza acestei cunoașteri, omul în cadrul practicii, acționând asupra acestor însușiri, le poate schimba, atribui o altă destinație funcțională, le poate transforma. Posibilitatea transformării naturii nu se identifică cu anularea primatului ei asupra gândirii. După cum spunea F. Bacon, gândirea nu ascultă de natură, ea eșuează, nu are nici o putere asupra obiectului. Natura devine rezistentă și lipsită de transparență în fața gândirii care, ruptă de ea, vine din afară și încearcă să i se impună în mod subiectiv. Pe de altă parte, pentru a acționa cu succes asupra lumii înconjurătoare, asupra naturii, societății și a lui însuși, omul trebuie să-și fixeze scopuri realiste, pe măsura mijloacelor de care dispune sau pe care le poate dobândi. Astfel, orice scop fixat rămâne o simplă posibilitate abstractă, o simplă dorință, mai mult sau mai puțin utopică, până la găsirea mijloacelor care să permită transformarea posibilității abstracte în una concretă.

Prin urmare, la conceperea corectă a determinismului social trebuie să se ia în calcul faptul esențial că viața socială înseamnă prezența umanului, a conștiinței și acțiunii umane. Oamenii sunt cei ce făuresc istoria, dar nu o pot face după bunul lor plac. Ei nu-și pot alege împrejurările istorice în care apar, în care trăiesc și muncesc. Raporturile între oameni și natură, ca și raporturile sociale, ca și modelele culturale construite de înaintași, oamenii le găsesc date și se confruntă cu ele în mod obiectiv. Toate acestea sunt independente de conștiința celor care le percep, sunt împrejurări obiective care prescriu condiții determinate de acțiune și stabilesc tendențial rezultatele acțiunii oamenilor. Dar, confruntându-se cu aceste împrejurări, oamenii nu li se subordonează fatalmente. Ei pot să intervină, să participe activ, prin practica socială, la transformarea acestor împrejurări. În acest sens, oamenii devin ei înșiși făuritori de istorie.

3. Treptele dezvoltării societății

Conceptele care plasează societatea omenească într-o formă concretă a existenței, pe o treaptă determinantă a dezvoltării ei, sub aspectul organizării sale sistemice atotcuprinzătoare, a fost cel de formațiune social-economică, elaborată de K. Marx, și cel al civilizațiilor, „stadiilor creșterii”, elaborat de W. Rostow, D. Bell, A. Toffler. Aceste concepte vizează sistemul social total, respectiv ansamblul aspectelor, laturilor, nivelurilor structurale ale societății respective, în conexiunea și interdependența lor necesară.

În continuare, noi ne vom referi, cu preponderență, la cele mai răspândite abordări a societății în calitate de proces istoric - concepția civilizaționistă și cea formaționistă.

Noțiunea de „civilizație” oferă posibilitatea de a fixa începutul stadiului evoluției neamului omenesc, ieșirea lui din starea primitivă, dinamica dezvoltării diviziunii sociale a muncii, infrastructurii informaționale, formei dominante a conexiunilor și organizării sociale în limitele societății. Reieșind din această noțiune destul de largă a fenomenului civilizației, în filosofia contemporană sunt evidențiate trei forme (tipuri) istorice de civilizații: a) agricolă

(agrară), b) industrială (tehnogenă) și c) informațională (post-industrială). Unii filosofi precizează, că prima formă (preindustrială) este stadiul agrar-meșesugăresc și cuprinde nu numai societatea primitiv-patriarhală, dar și societățile sclavagiste și feudale, iar societatea tehnogenă se află în corelație cu manifestarea și răspândirea mașinilor și este calificată în calitate de epocă a omenirii „industrial-mașinizată”.

În contextual concepției civilizaționiste se înscrie și viziunea „stadiilor creșterii”, elaborată de W. Rostow, care tratează societatea ca pe un tot întreg. El a delimitat în dezvoltarea societății „stadiile creșterii”: „societatea tradițională” de până la sfârșitul feudalismului, „societatea de tranziție” - trecerea la capitalism, „perioada de progres” - trecerea la capitalul monopolist și „societatea industrială”, perioada „maturității” și ultimul stadiu - „societatea consumului de masă”, sau societatea post-industrială. Ce e drept, teoria în cauză abordează problema etapelor de dezvoltare a societății pe baza dezvoltării tehnicii, însă ea reflectă mai adecvat viața socială, mai ales, a societății contemporane. Conform acestei teorii, societatea contemporană și-a schimbat natura, a devenit o societate nouă, care prin creșterea numerică a păturii sociale mijlocii, prin preluarea funcțiilor de conducere de către tehnocrație, prin modificările structurii socio-profesionale, gradului de calificare a forței de muncă și nivelului de trai, înlătură polarizarea socială, conflictele și lupta de clasă, deplasând accentul de pe conflictul bazat pe interese de clasă spre opoziția „conducători-conduși”.

În ultimele două-trei decenii, schimbările produse încet, dar ferm, au creat o realitate în care vechiul stil de viață și mod tehnic de producție industrial își găsesc loc din ce în ce mai puțin. O parte tot mai însemnată a civilizației umane, și nu doar din țările dezvoltate economic, începe să nu se mai simtă „acasă”. Sunt contestate atât modalitățile de organizare a sistemelor productive sau *patternurile* sociale, cât și denumirea societății cu care ne-am familiarizat.

Noul fenomen istorico-economic nu are o singură denumire, ci o multitudine, fiecare având o justificare, evidențiind o trăsătură specifică a noilor forțe economice. Iată câteva dintre acestea: *societate post-industrială*, *societate informațională*, *civilizație tehnologică*, *societate post-capitalistă*, *economie bazată pe cunoaștere și informație* etc. Fiecare dintre aceste denumiri reprezintă, în același timp, o metaforă. Multitudinea de termeni prin care se încearcă definirea acestui fenomen mai indică și faptul că ceea ce încă nu s-a conturat și așezat în forme stabile nu poate fi etichetat în mod clar și univoc. Procesele de formare și de desăvârșire a noilor paradigme și a modelelor cognitive adecvate vor aduce după sine și cristalizarea terminologiei proprii. Denumită nuanțat și variat, după cum am menționat anterior, noua realitate economică și socială are ca specific mai multe trăsături: tehnologiile axate pe microelectronică și informatică, tehnologiile biologice, ingineria genetică, revoluția verde, tehnica nucleară, navigația spațială etc.

Aceiași viziune o împărtășea și D. Bell, care în lucrarea lui fundamentală *The Coming of Post-Industrial Society. Adventure in Social Forecastin*, evidențiază diferite

trepte în dezvoltarea societății, plasând la bază diverse tehnologii ale activității sociale a oamenilor. El considera că principalele trăsături ale noii societăți sunt:

a) prevalența cunoașterii teoretice ca urmare a informatizării cvasigeneralizate a spațiului social;

b) sub raport instituțional, organizațiile specializate în cercetarea și formarea capitalului uman vor asigura legitimitatea la nivel de experți pentru toate instanțele decizionale;

c) baza economică a întregii producții o va constitui producția de cunoaștere specializată;

d) resursele umane vor domina, practic nelimitat, pentru o dezvoltare pragmatică a centrelor de stimulare și motivare a inteligenței individuale și colective;

e) politicul își va păstra vocația și prerogativele pe care le are în conceperea și proiectarea acțiunii economice și sociale, dar se va focaliza, cu precădere, asupra strategiei cercetării și formării capitalului uman;

f) echilibrul dinamic al noii societăți se va asigura prin menținerea simetriei structurale între sistemul privat și cel public;

g) stratificarea socială va avea ca sursă naturală tipurile de componente profesionale, generate de diversificarea nivelurilor de calificare și de standardele fiecărei calificări în parte;

h) creșterea exponențială a diversificării spațiului social va aduce în prim-plan problema coeziunii sociale a spațiului social global;

i) rezistența la birocratie și incapacitatea acesteia de a asigura un nivel corespunzător al eficienței va orienta mișcarea istorică spre *ad-hocratism* și spre cultura adversă;

j) cultura organizațională, specifică industrialismului, bazată pe coduri și instituționalizări ale muncii și datoriei, va ceda treptat în fața atitudinilor și comportamentelor marcate de hedonism materialist. În noul context existențial, va predomina „viața interrelațională”, nevoia de comunicare, necesitatea de planificare a cunoașterii și de transformare a realității sociale într-o rețea de conștiință¹.

K. Marx opera cu noțiunea de „formație social-economică”. După el, formațiunile social-economice ca moduri istorice ale societății umane reprezintă trepte în dezvoltarea societății, deosebindu-se între ele prin trăsături esențiale. Conform acestei concepții, orice formațiune socială se caracterizează printr-un sistem propriu și specific de relații de producție ce sunt determinate de caracterul și nivelul forțelor de producție, care împreună alcătuiesc modul de producție specific formațiunii sociale date, relațiile de producție determină, în ultimă instanță, toate celelalte relații sociale (politice, morale, juridice etc.). El evidențiază următoarele formațiuni social-economice: primitivă, sclavagistă, feodală, capitalistă și comunistă (cu prima fază – socialismul). La ele se adăuga încă una - „modul de producție asiatic”.

¹ Bell, D., *The Coming of Post-Industrial Society. Adventure in Social Forecasting*, Basic Books Inc. New York, 1976, pp. 197-199.

Forțele de producție, baza și suprastructura constituie, în opinia lui Marx, carcasa formațiunii social-economice. În afară de cele trei subsisteme, formațiunea social-economică include în sine cultura, națiunea, familia și alte structuri componente ale sociumului. Formațiunea social-economică, reprezenta societatea la o etapă sau alta a dezvoltării societății.

În viziunea noastră, acest concept a vulgarizat rolul factorilor materiali în viața socială și a minimalizat, iar uneori chiar a negat, rolul factorilor spirituali în existența socială, ceea ce a generat deformări atât în practica socială a țărilor care au „construit societatea socialistă”, cât și în mentalitatea oamenilor. Totodată, după cum remarcă V. Kemerov, principalul neajuns al acestei structuri ierarhice numită formațiune social-economică consta în aceea că în ea nu se găsea loc pentru oameni și pentru viața lor: teoreticienii erau nevoiți să recurgă la diverse vicleșuguri pentru a găsi un spațiu oamenilor printre elementele structurale ale formațiunii (sfera socială, factorul uman etc.) sau să divizeze existența umană în părți și să o plaseze în diverse sfere ale activității societății¹. Referințele continue a marxismului dogmatic la dialectică nu salva situația, pentru că considerentele cu privire la influența bazei asupra suprastructurii, a existenței sociale asupra conștiinței sociale, completate cu argumente de tipul, că există posibilități a influenței suprastructurii asupra bazei, a conștiinței sociale asupra existenței sociale, provocau un haos de ordin logic. Astfel de „dialectizme” denaturau chiar determinarea elementară și tendința metodică care se conținea în schema ierarhică inițială.

În literatura de specialitate întâlnim și un șir de lucrări unde sunt evidențiate atât momentele pozitive ale acestor moduri de abordare (civilizaționistă și formațională), cât și neajunsurile lor. Unii filosofi consideră, că abordarea civilizaționistă își concentrează atenția asupra bazei tehnologice, adică asupra forțelor de producție, asupra schimbărilor evoluționiste și revoluționare („ondulatorii”) și nu le fixează numai de relațiile de producție, de sfera politică și cultură. Sfera politică și cea culturală este autonomă (cu toate că sunt influențate de forțele de producție și relațiile de proprietate). Este greu de înțeles, în viziunea acestor oponenți, legătura și echivalența dintre relațiile de producție și forțele de producție în formațiunea sclavagistă și cea feudală. Despre lipsa acestei legături ne vorbește și faptul că într-o anumită perioadă S.U.A. și U.R.S.S., având diferite relații de proprietate, se bazau pe forțe de producție de același tip. Acest fapt, în opinia părtașilor abordării civilizaționiste, dă peste cap argumentele abordării formaționiste, conform cărora forțele de producție hotărăsc soarta relațiilor de producție.

Totodată, în concepția formațională, accentul se pune pe mișcarea ascendentă și progresivă a istoriei și legile ei integrale. În concepția civilizaționistă, în prim plan, sunt plasate diversitatea societăților, caracterul neliniar al schimbărilor sociale.

Unii cercetători sunt de părerea că dacă vom depăși extremele ce sunt caracteristice abordărilor civilizaționiste și formaționale, atunci ele pot fi compatibile una cu alta și se pot completa reciproc.

¹ Kemerov, V., *op. cit.*, p. 67

În sec. al XX-lea, concepțiile dezvoltării liniare a dezvoltării societății au fost supuse unor critici usturătoare, mai ales, din partea lui O. Spengler. A. Toynbee și P. Sorokin. O. Spengler dezvoltă ideea societăților locale. Ei au înaintat un șir de tipuri de societate care posedă particularități specifice, care nu oferă posibilitatea de a reprezenta istoria sub forma unor procese liniare. Am menționat anterior că Spengler susținea că există opt organisme culturale: egipteană, indiană, europeană occidentală etc. Apărând, organismul se manifestă ca cultură, ulterior cultura moare și trece în civilizație. Valoarea supremă este cultura, creația. La stadiul civilizației cultura se degenerează, ea devine de masă, domnește tehnica, politica, sportul. Sensul istoriei este determinat în totalitate de stadiul existent al societății.

A. Toynbee a creat teoria „civilizațiilor paralele”, în care istoria era considerată ca secțiunile unei tije de bambus, apreciind că istoria ar putea fi asemuită cu niște bambuși paraleli, fără nici o legătură unii cu ceilalți. Cele 21 de civilizații pe care le semnalează A. Toynbee în istorie sunt considerate ca fiind contemporane din punct de vedere istoric și echivalente din punct de vedere filosofic.

Pentru A. Toynbee, care nu contrapune civilizația culturii, fiecare civilizație trece în dezvoltarea sa stadiile apariției, creșterii, deprimării și descompunerii, după care piere. Până în prezent s-au păstrat numai cinci civilizații de bază - chineză, indiană, islamică, rusă și occidentală. Forța motrică a dezvoltării civilizației, în opinia lui Toynbee, o reprezintă minoritatea creatoare. Progresul omenirii el îl vede în perfecționarea spirituală, în special, în dezvoltarea religiei. Sensul istoriei, pentru A. Toynbee, constă în realizarea demnității morale și creatoare ca răspuns la chemările externe omului.

Teoria „civilizațiilor paralele” are meritul de a evidenția lipsa de temei a ceea ce A. Comte denumea „fericitul artificiu a lui Condorcet” care consta în a considera istoria, respectiv legea progresului istoric, drept o succesiune liniară a diferitor popoare care-și transmit unul altuia torța civilizației.

P. Sorokin era și el un adversar al concepției liniare a dezvoltării sociale, însă nu s-a limitat la analiza sociologică a diferitelor culturi. În evoluarea caracterului original al culturilor el reieșea din sistemul de valori, care îi permitea să sistematizeze un material sociologic destul de voluminos. Pentru Sorokin, valorile fundamentale sunt: adevărul, frumosul, binele și unitatea lor - utilul. Orice activitate umană poate fi explicată prin intermediul categoriilor de valoare care poartă un caracter universal.

Analiza mersului istoriei ne arată, că pentru ea se potrivește destul de bine formula „unitatea lumii rezidă din diversitatea ei”. Prin urmare, pentru dezvoltarea și evoluția societății sunt caracteristice două tendințe - mișcarea spre unitate și mișcarea spre diversitate. Filosofi polemizează despre aceea dacă aceste două tendințe sunt egale, dar de regulă, ajung la un numitor comun, conform căruia dinamica socială a dus spre apariția unei noi civilizații planetare. Cu toate că există un pluralism al civilizațiilor și culturilor contemporane, contactele dintre ele devin tot mai variate, curenții economici, social-politici, filosofici se deplasează atât de la Apus spre Răsărit, cât și de la Răsărit spre Apus.

Capitalismul a pășit din Europa în America de Nord, America de Sud și spre Orient (Japonia, India, statele din Asia de Sud-Est). În același timp, modurile orientale de organizare a producției, spre exemplu, experiența japoneză referitoare la administrarea firmelor este implementată în țările apusene. Interacțiunea dintre Apus și Orient poate fi urmărită în cele mai diverse sfere ale activității vitale a societății - de la economie la religie.

Pentru sociologul și politologul american Francis Fukuyama, care a scris vestita sa lucrare *The End of History and the Last Man*, la începutul anilor 1990, o trăsătură a lumii sale contemporane a fost că a supraviețuit un secol de „vremuri anxioase”, incluzând două războaie mondiale, un holocaust, un Război rece și experimente barbare ale guvernelor regimurilor comuniste și fasciste. Nazismul a fost învins, multe regimuri totalitare în întreaga lume au devenit democrații, iar comunismul s-a prăbușit în U.R.S.S și în Europa de Est. După el, la sfâr. sec. al XX-lea liberalismul s-a întors în mod victorios: idealurile democrației liberale nu numai că au supraviețuit, dar și au triumfat, astfel încât perspectiva unei „revoluții liberale mondiale” nu se mai pune la îndoială. Țările în care, mai devreme sau mai târziu, lipsesc instituțiile democrației liberale, vor ajunge din urmă, completând astfel sfârșitul „lumii istorice” și triumful „lumii post-istorice”¹. Fukuyama crede că sfârșitul istoriei ne determină să regândim modul în care interpretăm istoria, conținutul non-factual al istoriei și o abordare a acestei istorii. În viziunea lui, istoria - nu este un catalog simplu al tuturor lucrurilor care s-au întâmplat în trecut, nu un efort conștient de abstractizare, în care evenimentele importante sunt separate de cele neimportante și acest lucru este cu atât mai adevărat pentru istoria generală care ridică nivelul de abstractizare și mai mare. Cu toate acestea, Fr. Fukuyama insistă: este vorba de referințe la standardul care există undeva în afara istoriei (și, apropo, dincolo de competența istoricilor profesioniști ca atare) permit istoricilor să facă o alegere între evenimentele importante și cele neimportante.

Politologul american Samuel Huntington în lucrarea *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*² arată că, în lumea de după Războiul Rece, cele mai importante distincții dintre oameni nu sunt de natură ideologică, politică sau economică. Ele sunt de natură culturală. În timp ce statele naționale vor rămâne principalele unități de analiză în afacerile internaționale, comportarea lor va fi influențată decisiv nu de goana după putere și bogăție (așa cum ar sugera realismul), ci de preferințele, asemănările și deosebirile culturale.

S. Huntington definește civilizația ca fiind cel mai larg nivel de recunoaștere cu care o persoană se poate identifica, una care se referă la valorile, normele sociale și instituțiile care conduc societatea. Huntington analizează diferențele dintre rasă și civilizație: rasa nu este influențată de istorie, norme sociale și valori așa cum poate fi

¹ A se vedea: Фукуяма, Ф., *Конец истории и последний человек*, Москва, АСТ, 2015.

² A se vedea: Huntington, S.P., *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Traducere de Radu Carp, București, Editura Antet, 1998.

influențată civilizația, așadar fiind posibil ca indivizi aparținând aceleiași rase să fie adânc diferențiați de civilizație, sau ca indivizi din rase diferite să fie uniți de civilizație. Politologul admite că civilizațiile sunt flexibile, fără începuturi sau sfârșituri precise, concrete. Cu toate acestea, el afirmă că granițele care împart civilizațiile ar putea fi ambigue însă ele sunt reale și importante. Civilizațiile nu sunt structuri politice însă ar putea reprezenta un număr de unități politice (mai multe națiuni, mai multe state etc.). El susține religia ca o unitate centrală a caracteristicilor civilizațiilor și o folosește ca o variabilă în identificarea câtorva dintre cele mai proeminente civilizații.

S. Huntington dorește să sublinieze faptul că occidentalii trebuie să înțeleagă că cultura lor este unică, dar nu universală. Înainte de a se încerca occidentalizarea unei regiuni trebuie să se ia în calcul substratul cultural al regiunii respective. În lume există 8 civilizații distincte, războaiele actuale ducându-se între actori aparținând unor civilizații diferite. S-a încheiat perioada războaielor între clasele sociale. În războiul din fosta Iugoslavie, Rusia a sprijinit sârbii, iar Arabia, Turcia, Iran și Libia i-au sprijinit cu arme pe musulmanii bosniaci.

Cultura divide sau unifică. Societăți despărțite de ideologie se unesc (Coreea), iar societăți unite de ideologie se despart (Rusia, Iugoslavia). Astăzi, Cortina de Fier s-a mutat spre Est, separând creștinismul de islamism.

Marile civilizații ale lumii au fost identificate cu marile religii. Popoarele care împărtășesc aceeași etnicitate și limbă, dar au religii diferite ajung să se măcelărească (Iugoslavia).

Potrivit analizei lui S. Huntington, cele opt mari civilizații ale Globului sunt: 1. Sinică; 2. Japoneză; 3. Hinduă (miezul civilizației indiene); 4. Islamică; 5. Ortodoxă; 6. Occidentală; 7. Latino-americană (deși urmașă a celei europene, a evoluat pe căi diferite).

În mod ciudat, budismul, deși este o mare religie, nu a fost baza unei civilizații. Expansiunea Occidentului s-a datorat tehnologiei, în special vaselor de transport cu care au exportat cultura și violența organizată. Cu toate acestea, Occidentul nu a creat o mare religie.

Se susține că Occidentul a creat o civilizație universală, dar dacă o civilizație universală e pe cale de apariție, trebuie să apară o limbă și o religie universală. Limba universală pretinsă de Occident este engleza, dar aceasta este străină pentru 90% din populația globului.

Puține țări cu tradiții puternice au adoptat modelul occidental. Rusia a fost modernizată (europenizată) de Petru cel Mare printr-o serie de reforme ce au dus la simplificarea alfabetului chirilic, introducerea taxării și a codului moral de inspirație engleză.

Turcia a fost modernizată de Atatürk prin cele „6 săgeți”: 1. Populism; 2. Republicanism; 3. Naționalism; 4. Laicitate; 5. Etatism; 6. Reformism. În cadrul reformelor sale, Atatürk a respins ideea unui imperiu multinațional, ajungându-se la masacrul armean. Punctele pozitive au fost abolirea Califatului (guvernarea religioasă),

adoptarea *Codului Civil Elvețian*, adoptarea calendarului gregorian. În cele din urmă, Turcia s-a apropiat extrem de mult de Occident datorită acestor reforme, ea fiind un important membru NATO și un candidat la aderarea în Uniunea Europeană.

Celelalte state musulmane se opun Occidentalizării. Problema statelor islamice este ca nu au un stat lider (nucleu) care să le reprezinte interesele. Fiecare mare stat musulman are lacune care îl împiedică să devină un lider:

1. Indonezia: deși cea mai mare țară musulmană, cu o creștere rapidă a populației, este departe de centrul arab;
2. Egiptul: este o țară prea săracă, dependentă financiar de SUA;
3. Iranul: ar fi liderul ideal având în vedere poziția, mărimea și economia, dar Iranul este o țară șiiită, în condițiile în care 90% dintre musulmani sunt sunniți;
4. Pakistan: se confruntă cu o instabilitate politică și cu probleme în relațiile cu India;
5. Arabia Saudită: deși este leagănul Islamului, este dependentă de Occident;
6. Turcia: este o țară dezvoltată, dar este laică, musulmanii renegând-o.

Musulmanii văd civilizația occidentală ca decăzând, fapt subliniat și de Fr. Fukuyama în *Marea Ruptură*. Musulmanii, care au tradiția familiei și care nu acordă drepturi femeii, nu pot să vadă o femeie lăsându-și copilul în grija unei bone, sau o femeie lider. Un pericol foarte mare pentru umanitate l-a constituit Statul Islamic în Irak și Levant (SIIL), organizația jihadistă, care s-a impus în ultimul deceniu drept cea mai periculoasă grupare teroristă din lume. Jihadiștii au reușit inițial să captureze părți însemnate din nordul Irakului și Siria. Există suspiciuni că gruparea teroristă controlează și rebelii din Siria. Gruparea Statul Islamic funcționa în baza unei organigrame clare. Mulți dintre liderii Statului Islamic sunt foști ofițeri din armata fostului președinte irakian Saddam Hussein. După dizolvarea acestor forțe, ofițerii și-au consolidat instruirea militară cu tehnici teroriste, învățate în anii în care au luptat cu armata americană. Organizația Stat Islamic vroia să elimine obstacolele din calea reinstaurării domniei lui Dumnezeu pe Pământ și să apere comunitatea musulmană de infideli și apostati. Gruparea a salutat perspectiva unei confruntări directe cu coaliția condusă de S.U.A., văzută ca o prevestire a confruntării finale dintre musulmani și inamicii lor, descrisă în profețiile apocaliptice islamice. În ultimii ani, Statul Islamic a suferit înfrângeri semnificative, care a ajuns la faliment, dar cu toate acestea, această mișcare extremistă rămâne cea mai periculoasă grupare teroristă din lume. Despre aceasta ne denotă atentatul 21 aprilie 2019 din Sri Lanka revendicat de Statul Islamic soldat cu multiple explozii în ziua de paști, în care au murit circa 300 de persoane.

Strategia de cucerire adoptată de occidentali, aceea a cooperării economice, apropiere popoarele dar nu le poate face să se înțeleagă. Conflictul din timpul Războiului Rece au fost mult mai mici decât conflictele mocnite de astăzi dintre islamism și creștinism. Lumea a fost cuprinsă de războaie de falie. Primul război civilizațional modern a fost cel din Afganistan (1979-1989). S.U.A. au susținut cu armament insurgenții, iar URSS care lupta pe un teritoriu necunoscut, a fost umilită. Înfrângerea U.R.S.S. s-a datorat unui efort

colectiv al islamicilor, care au contribuit cu 25000 de voluntari. Acest război a dus la accelerarea decăderii U.R.S.S.

Dacă ne referim la războiul din Golful Persic (1991), atunci trebuie să constatăm că occidentalii au intervenit militar într-un război între musulmani, pe care l-au văzut ca pe un război împotriva lor. Musulmanii afirmă: „Saddam este un lider sângeros, însă este al nostru”. Războaiele de falie sunt prelungite, fiecare aliindu-se cu cel mai apropiat civilizației sale.

Occidentalii îi acuză pe musulmani că au emigrat în țările occidentale și au declanșat instabilități. Aceste mișcări de populație care sunt motorul istoriei au fost în proporție de 2/3 formate din musulmani în anii 90. Tocmai din cauza escaladării tensiunilor create de musulmani, fostul președinte al Franței Jacques Chirac considera că „imigrația trebuie totalmente oprită”.

Pe seama imigrației s-ar putea pune și războiul din fosta Iugoslavie: sârbii au conviețuit pașnic, până când extinderea numerică a unui grup a creat tensiuni politice, culturale și sociale asupra celorlalte grupuri. Albanezii au început să ceară Kosovo, dar naționalismul sârb dezvoltat sub Miloșevici a trecut la reprimarea albanezilor. În acest conflict, Serbia a achiziționat arme de la ortodocși, iar musulmanii i-au ajutat pe musulmanii bosniaci. Până la urmă, războaiele de falie se termină când combatanții se epuizează.

Focare ale războaielor de falie au fost puse pe seama U.R.S.S., 1979-1989 în Afganistan, a Rusiei în 1992 în Tadjikistan și în 1994 în Cecenia. Islamicii sunt convinși de superioritatea civilizației lor și nu vor să o accepte pe cea occidentală, pătată de crimă, droguri și o etică negativă a muncii.

Un fenomen destul de îngrijorător pentru civilizația occidentală îl constituie fenomenul migrației în Uniunea Europeană din partea populației din Orientul Mijlociu și Africa. În opinia cancelarului german Angela Merkel, Europa se confruntă cu multe provocări, însă cea legată de migrație ar putea decide destinul Uniunii Europene”. În 2015, Uniunea Europeană s-a confruntat cu un aflux de refugiați și migranți fără precedent. Peste un milion de persoane au sosit în țările occidentale în acest an, majoritatea fugind de războiul și teroarea din Siria și din alte țări. Însă, în opinia multor specialiști, în acest domeniu, criza refugiaților în Europa reprezintă un fenomen politico-social declanșat pe baza unor presupuse motive, cum ar fi conflictele din țările din nordul Africii și din Orientul Mijlociu, nivelul de sărăcie și al încălcării drepturilor omului din aceste state, care are ca scop de a destabiliza situația din Uniunea Europeană. Fenomenul migrației în Europa a existat dintotdeauna, dar, în opinia filosofului român Andrei Marga, „noutatea constă acum în faptul că, în ultimii ani, imigranții au venit în grupuri relativ organizate, iar printre numeroși oameni care aspiră să-și refacă viața în alt loc se află militanți ai distrugerii culturii europene. Mai ales, în contextul terorismului, cu noii veniți, securitatea țărilor primitoare și a întregii Europe devine chestiune deschisă”¹.

¹ Marga, A., *Islamizarea Europei?* Disponibil pe: andreimarga.eu/islamizarea-europei/.

În concluzie, trebuie să remarcăm faptul că societatea contemporană analizată din perspectiva sinergeticii¹ (care studiază problemele ce țin de structuri în strânsă legătură cu natura obiectelor materiale, care demonstrează că legăturile reciproce pozitive transform starea stabilă de echilibru a sistemului într-o stare instabilă, dezorganizată, prin intermediul căreia trece într-o stare calitativ nouă), se află la etapa trecerii de la societatea modernă la cea post-modernă (informațională, societate bazată pe cunoaștere). Conform opiniei filosofului moldovean P. Rumleanski, pentru societatea post-modernă sunt caracteristice următoarele trăsături²:

1. *În plan economic* această societate e legată de informatizarea globală a societății (fluxurile de capital, valută și marfă tind să se transforme peste hotarele statale, iar odată cu ele se deplasează și oamenii; are loc transformarea centrului de greutate din sfera ocupației în sfera serviciilor, dar și trecerea parțială a creativității din sfera producerii material în sfera tranzacțiilor financiare etc.).

2. *În plan social* este legată de faptul că instituțiile sociale capătă și ele un caracter de rețea (apar noi forme sociale - alianțe strategice transnaționale, elita conducătoare se transformă într-o clasă închisă etc.).

3. *În plan social-psihologic* are loc ruperea conștiinței oamenilor, formate în timpul evoluției îndelungate și a bazei ei biologice, de tempoul format al vieții și la nivelul tehnologiilor, care provoacă criza internă a omului.

4. *În plan socio-cultural* societatea în cauză e legată de faptul că în țările lumii a „doua” și a „treia” se aruncă rămășițele „culturii de masă”.

5. *În plan politic* ea este legată de apariția spațiului virtual, în care au loc jocuri politice, iar calea spre putere se formează un *image* vital, de așteptările raționale și tehnologiile de asigurare a succesului.

6. *În plan ideologic* ea este legată de înlocuirea tezei lui F. Fukuyama cu privire la „sfârșitul istoriei” ce promovează ideea biruinței generale a liberalismului, prin teza lui S. Huntington cu privire la ciocnirea civilizațiilor.

4. Locul și rolul libertății umane în procesul istoric

Așa cum s-a apreciat în literatura filosofică, întrebarea dacă omul poate fi liber s-a conturat odată cu experiența umană a constrângerii naturale, sociale, politice, morale, religioase, conceptuale. „Cine dintre noi poate spune că este cu adevărat liber în toate acțiunile sale? Dar, în fiecare dintre noi, locuiește o entitate mai profundă, în care se exprimă omul liber”³.

Ilustrând cu câteva răspunsuri date în „ordine istorică” am putea nota că existența umană este dominată de necesitate dictată de o autoritate supranaturală. Destinul ce

¹ De la gr. „*synergia*” - acțiune comună, colectivă.

² A se vedea: Rumleanski, P., *Societatea postmodernă: Probleme filosofice și metodologice actuale*. Chișinău, Editura ASEM, 2006, p. 35-49.

3 Steiner, R., *Filosofia Libertății (trad.)*, Iași, Editura Prinreps, 1993, p. 123-124.

desemnează caracterul prestabilit și impecabil al cursului vieții este stăpânul omului. Secretul libertății constă în dominarea propriilor noastre dorințe și în aspirația spre ceea ce e realizabil (filosofia stoică); Dumnezeu este atotputernic, dar trebuie să admitem că „omul este înzestrat cu liber arbitru, altfel sfaturile, îndemnurile, poruncile, interzicerile, răsplata și pedeapsa ar fi în van” (Toma d'Aquino); ceea ce contează pentru om este energia, forța, vitalitatea; valorile creștine - mila, umilința, supunerea - trebuie respinse. „Dumnezeu a murit” (Fr. Nietzsche); libertatea este numai o putere de a acționa sau de a nu acționa potrivit cu deciziile voinței (D. Hume); „Libertate, un nume prietenesc și omenesc, cu care cuprinzi în tine plăcere morală, ce conferă o înaltă demnitate naturii mele omenești și nu faci din mine sclavul nimănui, tu care nu enunți numai o lege, ci aștepți ceea ce iubirea mea morală va recunoaște ea însăși ca lege, fiindcă ea se simte neliberă față de oricare lege care e făcută numai ca să o constrângă” (Im. Kant); „Statul este realizarea libertății” (G. Hegel); „sunt absolut liber și absolut responsabil de situația mea” (J.P. Sartre) etc.

Din perspectivă social-politică, în termeni exacti și penetranți, cu semnificații deosebit de actuale pentru contemporanitate, J.J. Rousseau, exprimându-și crezul, argumenta: „Când fiecare face ce-i place se face adesea ceea ce nu place altora. Aceasta nu înseamnă libertate. Libertatea înseamnă mai puțin a face ce vrei, cât a nu fi supuși altuia. Ea înseamnă, totodată, a nu supune voința altuia voinței noastre ..., în libertatea comună, nimeni nu are dreptul să facă ceea ce îi interzice libertatea altuia, căci adevărata libertate nu se distruge niciodată pe sine însăși. De aceea, libertatea fără justiție este o adevărată contradicție, căci, oricum am face totul e stingheritor în acțiunea unei voințe dezordonate. Prin urmare, nu există - libertate acolo unde nu sunt legi sau unde cineva este deasupra legilor...; un popor liber se supune dar nu ca o slugă; el are conducători, nu stăpâni... Într-un cuvânt, soarta libertății este legată totdeauna de soarta legilor: ea domnește sau piere odată cu ele”¹.

Sintetizând experiența Occidentului în legătură cu ideea de libertate politică, configurată în câteva principii, K. Jaspers nota în lucrarea *Originea și sensul istoriei*: „Libertatea individului, pentru ca toți indivizii să fie liberi, este posibilă în măsura în care poate exista concomitent cu libertatea celorlalți. Din punct de vedere juridic, individului îi rămâne un spațiu de acțiune la dispoziția bunului său plac (libertate negativă), prin care se poate izola față de ceilalți. Din punct de vedere moral însă, libertatea constă tocmai în deschiderea față de celălalt, alături de care conexiune, deschidere lipsită de constrângere, realizată din iubire și rațiune (libertate pozitivă). Abia odată cu realizarea libertății pozitive, pe baza asigurării juridice a libertății negative, câștigă valabilitate teza: omul este liber în măsura în care vede libertatea în jurul său, adică în măsura în care toți oamenii sunt liberi.

La inviolabilitatea dreptului personalității umane individuale se adaugă dreptul acesteia de a participa la viața comunității. Starea de libertate, prin urmare, poate fi atinsă

¹ Miroiu, M., *Filosofie*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1993, p. 43.

numai prin democrație, adică prin posibilitatea participării tuturor la constituirea voinței colectivității. Fiecare are șansa afirmării sale, pe măsura autoeducației sale politice și a puterii sale de convingere, a opiniilor sale¹.

Preocuparea pentru libertate în filosofie survine într-un anumit moment al istoriei și anume, când își întoarce fața spre om și viața lui: prin sofști, Socrate, Platon și Aristotel. Libertatea avea în concepția grecilor un sens specific, prioritar politic - moral. Având în vedere identitatea moral-politicului cu socialul, pentru o perioadă îndelungată de timp, putem considera că libertatea în viziunea grecilor avea un sens preponderent social.

În istoria filosofiei moderne sunt câteva momente considerate de referință pentru înțelesurile libertății: B. Spinoza, Im. Kant, G. Hegel, etc. Cu cât ne apropiem de sec. al XX-lea, cu atât ideea libertății dobândește un loc și o semnificație mai mare în ansamblul reflecției filosofice. În sec. al XX-lea, ideea libertății devine axul central al multor creații filosofice. Între acestea cele ce aparțin existențialismului dețin un loc cu totul marcant.

Sensul pe care îl are libertatea în diferite filosofii apare organic legat de imaginea generală asupra universului, de aceea, asupra lumii omului și a omului însuși, pe care fiecare concepție o propune.

De aceea, la o primă privire, putem distinge două modalități de a medita asupra libertății în cadrul filosofiei:

1) Din perspectiva unor teorii ontologice generale, așa cum apar în concepțiile stoicilor - Seneca, Epictet și Marc Aureliu - în concepțiile raționaliste ale lui Democrit, la Aristotel, iar în filosofia modernă la B. Spinoza, G. Hegel, în cea contemporană la H. Bergson.

2) O altă direcție în reflecția asupra libertății o oferă concepțiile filosofice care se definesc prin orientarea lor antropologică: socrato-platonismul, Sf. Augustin, filosofii contemporane care fundează metafizica, teoria „ființei ca ființă”, pe reflecția asupra omului, dar și concepții ce-și plămădesc viziunile din perspectiva altor exigențe, cum ar fi aceea a lui L. Blaga, cele personaliste etc.

De la Aristotel care în *Etica Nicomahică*, definea libertatea ca fiind acea acțiune care-și are principiul în ea însăși², până la J.P. Sartre, pentru care omul înseamnă libertate, s-au înregistrat o mare diversitate de poziții, de modalități de argumentare și întemeiere a libertății și sensurilor ei.

Este cunoscut că în concepțiile mitologice și în primele creații filosofice este prezentă ideea de destin. Unii au văzut în aceasta o primă prefigurare a limitelor fatale ale libertății de care dispun oamenii. Identificarea destinului cu ceea ce s-a numit mai târziu necesitate, exprima o tendință de modernizare a gândirii antice.

Destinul exprimă caracterul prestabilit și implacabil al vieții fiecărui individ; „ceea ce trebuie să ți se întâmple”, ce poate fi prevestit, dar nu preîntâmpinat. Destinul exprimă

¹ Jaspers, K., *op. cit.*, p. 271-272.

² Aristotel, *Etica Nicomahică*, București, Casa Școalelor, 1944, cap. I, p. 80.

pentru lumea omului acea ordine care guvernează și determină tot ceea ce există; *logos-ul* lui Heraclit, *nous-ul* lui Anaxagoras, *Binele* lui Platon.

Ideea de destin, indiferent de modul concret cum a fost și este concepută, are în vedere, în primul rând, cursul vieții omului. Reținând sensul dominant al cuvântului destin, ca ceea ce trebuie să se întâmple și nu poate fi evitat, ne putem întreba dacă viața omului are sau devine destin.

Ființa umană are un destin în sensul imposibilității de a se sustrage nașterii și morții, suferinței și creației ce țin de însăși condiția sa. Destinul e manifestarea individualizată a unei structuri universale.

Tradiția filosofică susține aproape unanim că libertatea omului se manifestă în raportul omului cu sine, ca un dialog sau o luptă internă între ceea ce doresc, ceea ce fac, între porniri și rațiune. De aceea, libertatea este concepută pe rând fie ca atribut al gândirii, fie al credinței, voinței sau sentimentului etc. Această derivare, aproape constantă, a libertății din fenomene sufletești își are sursa în convingerea furnizată de experiență că libertatea perfectă la fel ca și moralitatea, după cum argumenta Im. Kant, nu este compatibilă cu experiența empirică și cu domeniul impur al acțiunii. Sfera în care libertatea perfectă se poate manifesta, nu poate fi decât aceea în care nici o putere nu este atât de absolută ca aceea pe care omul însuși o exercită asupra lui. Aceasta este sfera vieții interioare.

În filosofia contemporană, existențialismul (M. Heidegger, K. Jaspers, J.P. Sartre, A. Camus), a dezbătut mult problema libertății, considerată element fundamental și constitutiv al ființei umane. Dacă la om „existența precede esența”, cum afirmau existențialiștii, atunci dobândirea acestei esențe umane, în devenirea existenței, este tocmai forma de manifestare a libertății. Omul, înțeles ca pură existență singulară și contingentă, nu-și află umanitatea, esența sa, decât în măsura în care și-o poate alege. Libertatea lui este absolută, luând în calcul faptul că prin opțiunile sale, el decide singur asupra propriei evoluții. Omul trebuie să aleagă, pentru că „în măsura în care aleg exist, dacă nu aleg nu exist”, spunea Jaspers. Pe temeiul unei asemenea libertăți, lipsa unor criterii obiective de ierarhizare valorică, deschide în fața omului perspectiva eșecului. De aceea, Sartre a revenit mai târziu asupra ideilor sale formulate în *Ființa și Neantul*, unde mărturisea deschis că teoria sa anterioară, care vedea în libertate un act singular și contingent, nu ține seama de raporturile omului cu lumea care-l înconjoară, cu natura și societatea. Filosoful francez considera că noua orientare a gândirii sale a fost determinată de întâlnirea cu filosofia marxista.

Ca o concluzie generală, se poate spune că majoritatea filosofilor consideră că omul își poate dobândi libertatea, în măsura în care nu contrazice regulile și legitățile lumii în care trăiește. Pentru a trece la acțiune, omul trebuie să-și exercite capacitatea sa de opțiune axiologică, de a alege unele dintre variantele posibile, în conformitate cu trebuințele și aspirațiile sale, care trebuie să intre în rezonanță cu interesele generale ale colectivității din care face parte. Acțiunea umană liberă este încărcată cu răspundere

socială, individuală și colectivă, a fiecăruia și a tuturor, pentru deciziile asumate, pentru scopurile urmărite și realizate.

Concepția despre libertate ocupă un loc central în concepția lui J.P. Sartre. Ea poate fi înțeleasă ca o componentă inseparabilă de concepția sa asupra existenței. Sartre afirmă că omul este condamnat să fie liber. Este condamnat în același sens în care omul nu-și creează existența sa, dar din prima clipă a existenței sale este și devine tot ceea ce este și devine umanitate. Alegerea își are originea în situația umană care nu există separat de om. Libertatea apare în actul negării „ființei în sine” prin „ființa pentru sine”. Pentru că „ființa în sine” sau conștiința este „neantul” sau „nimicul”, ceea ce „nu este”, conștiința aduce în lume „neantul” așa încât ea poate nega. Deci, conștiința este înrădăcinată în lume, dar ea nu este determinată de ea. Prin aceasta, conștiința este liberă și fără fundatie.

Libertatea pentru sine este însă totdeauna angajată, nu există nici o problemă a libertății care să fie nedeterminată și care ar preexista alegerii sale. Nu ne vom putea înțelege niciodată pe noi înșine, decât ca o alegere în facere.

Libertatea apare, prin urmare, în actul acțiunii liber alese. Alegerea este inevitabilă. Asemenea conștiinței însăși, „alegerea este necondiționată” și „fără fundament”, dar „nimeni nu poate să nu aleagă”; „a nu alege este tot alegere”.

Faptul că omul trebuie să aleagă, că alegerea sa este necondiționată, faptul că libertatea sa este fără fundament, că el caută să existe ca parte a lumii, dar este condamnat pentru totdeauna să fie liber și totdeauna condamnat să devină prin alegerile sale, stă la baza sentimentului de neliniște ce survine din conștiința libertății sale. „Neliniștea care apare când aceste posibilități sunt relevate, scria J.P. Sartre, manifestă libertatea noastră în fata conștiinței. Neliniștea este mărturia acestei permanente instabilități a proiectului nostru inițial. În neliniște nu înțelegem faptul simplu că posibilitățile pe care le proiectăm sunt permanent îndepărtate de libertatea ce vine. În plus, noi înțelegem alegerea noastră, adică pe noi înșine ca nejustificabili”. Acest înțeles al libertății din filosofia lui Sartre, rupt din contextul al cărui nucleu este, poate printre cele mai variate interpretări. De aceea, se impune să subliniem că alegerea la Sartre este identică cu acțiunea, concepută ca act intențional. Sentimentul neliniștii și disperării este redat, în filosofia lui Sartre, prin termenul de „angoasă”, expresie pe planul conștiinței a propriei condiții.

Ar fi trunchiată imaginea libertății, în viziunea lui J.P. Sartre dacă facem abstracție de valoarea morală pe care îl are în întreaga sa creație filosofică, „curajul” prin care se realizează o ruptură față de tot ceea ce în viață înseamnă lașitate și iresponsabilitate.

Acceptarea ideii lui B. Spinoza ca libertatea este necesitatea „cunoscută” („înțeleasă”, în sensul descifrării cauzelor ei) ar avea, în opinia unora, drept consecință imposibilitatea libertății. După ei, libertatea nu s-ar putea realiza datorită caracterului constrângător al necesității. Libertatea ar trebui să fie ceva ce nu ține seama de nimic, să fie total neîngrădită, absolută. A susține un astfel de punct de vedere înseamnă a justifica comportamentul arbitrar, chiar asocial sau antisocial, al unor indivizi umani care nu iau în calcul nimic în conduita lor în societate. A accepta caracterul absolut, nelimitat al

libertății înseamnă a accepta că fiecare om este liber să brutalizeze pe un altul și să-l lipsească pe acesta de libertatea lui. Acest pericol a fost înțeles de toți filosofii politici englezi clasici când au plecat, în conceperea libertății, de la premisa că „ea nu poate fi nelimitată pentru că, dacă ar fi astfel, ar genera o stare în care toți oamenii ar putea, fără nici o restricție, să intervină în treburile altora, iar acest tip de libertate „naturală” ar conduce la un haos social în care nevoile umane elementare n-ar mai fi satisfăcute, unde libertățile celor slabi ar fi suprimate de către cei puternici.

În funcție de modurile de existență și de manifestare ale cadrului vieții și acțiunii umane, putem urmări realizarea libertății pe mai multe planuri, care se întrepătrund și se intercondiționează reciproc, care circumscriu și diferitele ipostaze ale libertății. Ea se poate realiza în planul relației dintre om și mediul natural și în planul relației dintre om și cadrul sau social de viață.

Pe noi ne interesează să vedem în ce constă realizarea libertății între om și societate. În plan social, libertatea se manifesta ca acțiune, și se obține în urma luptei forțelor sociale (clase, grupuri sociale) democratice, progresiste împotriva forțelor sociale perimate, pentru destructurarea și restructurarea relațiilor dintre oameni și promovarea, astfel, a unui tip superior de organizare socială, care să le permită afirmarea cât mai deplină a intereselor și dorințelor lor. Libertatea nu este un dat, nici un dar, ci un produs social ce se dobândește și cucerește în decursul devenirii istorice a omenirii.

Ca produs al dezvoltării istorice, libertatea nu poate exista și nu se poate înfăptui în afara determinismului specific ce acționează în domeniul vieții sociale. Drept urmare, ea este multiplu condiționată de o serie de factori aparținând domeniilor economic și politico-cultural:

În primul rând, libertatea este condiționată de gradul de dezvoltare a economiei atât al forțelor productive, cât și de natura relațiilor economice dintre oameni.

În al doilea rând, libertatea indivizilor, a grupurilor sociale este condiționată, în mod direct, de natura instituțiilor societății și de buna lor funcționare. Nu este indiferent pentru afirmarea, atât a libertății individuale, cât și a celei de grup, dacă regimul politic al unei societăți este democratic sau anti-democratic. La fel, unele sunt condițiile realizării libertății într-un cadru instituțional birocratic și altele într-un sistem instituțional lipsit de așa ceva, într-un sistem instituțional birocratic, adeseori, libertatea rămâne formală, doar pe hârtie. De aici, nevoia de transparență în funcționarea instituțiilor și necesitatea controlului permanent din partea societății civile.

În al treilea rând, libertatea este condiționată de circumstanțele cultural-științifice existente în societate. Aceasta înseamnă că gradul de libertate al oamenilor este în funcție de cantitatea și calitatea cunoștințelor, precum și de gradul de răspândire al acestora. Căci e greu de crezut că se poate vorbi de libertate în cazul unor societăți (țări) constituite din analfabeți și ignoranți.

Totodată, pentru a fi liber, omul trebuie să fie eliberat de dominația sa de către necesitățile vieții (hrană, adăpost, deteriorarea sănătății etc.). Dar actul libertății omului

nu duce în mod automat și la libertatea sa, deoarece libertatea, spre deosebire de simpla eliberare, presupune o organizare prin care cei liberi și suverani pot avea posibilitatea să se pună de acord prin cuvânt și faptă ca să poată să caute să trăiască împreună.

Un moment important îl constituie realizarea libertății în planul relației dintre om și sine însuși. Fiecare individ uman năzuiește și dorește să-și afirme libertatea de voință. Libertatea voinței înseamnă capacitatea omului de acțiune conform hotărârilor proprii. Fiind însă prin „carnea și sângele lui” parte a naturii, omul mai păstrează încă urmele acestei origini, în sensul că în unele din faptele sale își fac simțită prezența aspecte ale vieții instinctive, cvasianimalice. Drept urmare, în conduita și comportamentul unor semeni de-ai noștri observăm cum aceștia sunt terorizați de propriile instincte, superstiții, prejudecăți etc. Cei ce nu reușesc să-și domine instinctele, prejudecățile etc. devin sclavii acestora. Toate aceste consecințe ale instinctelor cu care venim de la „mama natură” apasă greu pe umerii noștri.

Prin urmare, libertatea înseamnă autodominare. Pentru că în societate, omul trebuie să se comporte nu atât ca ființă biologică, ci, prioritar, ca ființă socială capabilă să-și stăpânească instinctele și pasiunile, să le subordoneze necesității conviețuirii cu ceilalți semeni. Societatea nu desființează, prin aceasta, viața biopsihică a omului, ci și-o subordonează, prin transformarea și dezvoltarea ei ca viață socio-umană.

În oricare dintre ipostazele expuse anterior, libertatea se prezintă ca rezultat al interacțiunii a patru momente:

a) *momentul gnoseologic*. Libertatea se constituie pe fondul determinărilor obiective, presupunând ca o condiție a manifestării ei, cunoașterea acestei determinări. Numai cunoscând condițiile, cauzele și legile apariției, dezvoltării, dispariției obiectelor și proceselor omul face primul pas pe calea eliberării sale de caracterul orb al manifestării acestora, în sensul în care preciza G. Hegel că „oarbă e necesitatea numai în măsura în care nu este cunoscută” (înțeleasă).

Omul reprezintă o ființă care își orientează activitatea și își organizează viața în funcție de o multitudine de trebuințe și interese, de intenții și aspirații. El dispune de mai multe posibilități ce trebuie cunoscute. În absența cunoașterii, alegerea s-ar face la întâmplare, iar acțiunea spre realizarea practică a opțiunii s-ar face în necunoștință de cauză.

Dar veriga cunoașterii, deși necesară, nu este și suficientă, pe motiv că conținutul libertății nu se reduce la cunoaștere, el este mai bogat, deținând în sine și alte momente.

b) *momentul alegerii*. Înainte de a acționa, omul se află în fața unei mulțimi de alternative. Puține sunt cazurile în care o acțiune oarecare nu este rodul alegerii între mai multe posibilități.

Mulțimea posibilităților între care omul alege la un moment dat este însă finită. Ele sânt date de situația concretă în care el se află. În fața acestei mulțimi de alternative (posibilități) care fiecare poate exprima, într-un anumit grad, aspirațiile sale, pentru a acționa el trebuie să se oprească asupra uneia sau alteia, să aleagă un obiectiv sau altul, un comportament anumit. Prin urmare, libertatea de alegere are sens doar în condițiile în care

omul poate să selecteze o alternativă sau alta. Nici un filosof și înțelept nu a reclamat libertatea ca un mijloc al unei alegeri întâmplătoare, a liberului arbitru absolut, ci doar ca o condiție a promovării unei necesități superioare specifice spiritului, ca o condiție a realizării a ceea ce este specific umanului.

Prin urmare, omul posedă facultatea de a alege, însă ea este în funcție de:

- gradul de cunoaștere și de profunzimea cunoașterii cadrului natural și social al vieții și a posibilităților acestuia de devenire. În absența cunoașterii, omul nu are cum să aleagă, întrucât alegerea înseamnă opțiune pentru una din posibilități și renunțare la altele;

- sistemul de valori și norme existente în societate la un moment dat. Din acest punct de vedere, alegerea este un act de evaluare între valori polare: bine-rău, frumos-urât, drept-nedrept, licit-ilicit, adevăr-fals, sacru-profan, generos-zgârcit, agreabil-dezagreabil etc. Valorile constituie acel gen particular de „fapte” în funcție de care noi ne ghidăm apreciativ alegerile și ne statornicim opțiunile. Ele sunt reperele de bază ale vieții noastre sufletești și spirituale ca etaloane ale comportamentelor și activităților noastre.

c) *momentul praxiologic* (acțional). După alegere se pune problema posibilității de realizare a opțiunii, cu alte cuvinte, existența condițiilor necesare ca alegerea făcută de voința umană să fie înfăptuită. Omul se manifestă ca ființă liberă în și prin activitatea sa. Adevărata libertate este incompatibilă cu inactivitatea, cu pasivitatea. Dacă nu se acționează pentru traducerea în fapt (viață) a alegerii făcute, libertatea rămâne formală, abstractă. Dobândirea concretă a libertății presupune acțiunea practică. Ea transformă libertatea posibilă în libertate reală. Așadar, fără a subestima însemnătatea cunoașterii și alegerii, rezultă că momentul principal, fundamental al libertății îl constituie activitatea practică. Prin urmare, libertatea semnifică unitatea dintre cunoaștere și acțiune, legătura dintre aceste două momente fiind asigurată de actul apreciator, prin care se definesc acțiunile, se stabilesc strategiile în funcție de anumite valori călăuzitoare.

d) *momentul responsabilității*. Libertatea în sensul ei autentic presupune nu numai cunoașterea, alegerea și acțiunea, ci și responsabilitatea ce derivă din alegerea și acțiunea întreprinse. Responsabilitatea cere ca individul să judece singur asupra acțiunilor la care participă, să înțeleagă singur sensul și perspectiva lor, să decidă personal, cu toate eventualele riscuri, asupra oportunității sau inoportunității participării sale la diferite acțiuni. Așadar, responsabilitatea desemnează capacitatea omului de a justifica în mod demn motivele ce l-au determinat în declanșarea acțiunilor lui și de a lua asupra sa în mod conștient consecințele acțiunilor întreprinse.

Între libertate și responsabilitate există relații de condiționare reciprocă. Pe de o parte, responsabilitatea este condiționată de libertate, se poate manifesta numai pe temeiul existenței libertății. În condițiile în care acțiunile omului ar fi determinate în mod fatal de factori exteriori, problema responsabilității nu s-ar pune. Pe de altă parte, libertatea implică responsabilitatea ca o condiție, ca moment al manifestării ei, întrucât responsabilitatea prezidează actele de alegere și decizie pe care le presupune libertatea. Fără responsabilitate, libertatea degenerază în opusul ei, lipsa de libertate.

Responsabilitatea înseamnă răspunderea individului pentru actele sale față de colectivitate și față de propria conștiință. Responsabilitatea apare în relațiile dintre individ și colectivitate, relații din care izvorăsc anumite obligații și răspunderi reciproce. Ea se manifestă în mod concret în procesul acțiunii umane individuale și colective, al comportării oamenilor în societate.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. În ce constă sensul istoriei umane?
2. Explicați particularitățile determinismului social în comparație cu determinismul ce există în natură.
3. Definiți rolul factorului subiectiv în existența și dezvoltarea socială.
4. Demonstrați locul și rolul libertății umane în procesul istoric.

Tema nr. VI. FORȚELE MOTRICE ALE DEZVOLTĂRII SOCIETĂȚII

Planul:

1. Abordarea problemei forțelor motrice ale dezvoltării sociale din perspectiva factorilor spirituali ai vieții sociale.
2. Tratarea problemei forțelor motrice a dezvoltării sociale prin corelația dintre personalitate și masele populare.
3. Concepțiile materialiste cu privire la forțele motrice ale dezvoltării sociale.
4. Problema forțelor motrice în viziunea filosofiei sociale din Rusia.

Este incontestabil faptul că societatea se schimbă amintindu-ne de evenimentele ce sau produs în sec. al XX-lea: inventarea radioului, televiziunii, bombei atomice, crearea tehnicii computerizate, revoluțiile în sfera socială, două războaie mondiale etc. Prin urmare, societatea nu staționează, dar o altă problemă însă este - în ce direcție ea se dezvoltă și dacă este vre-un fenomen care schimbându-se spre bine în anumite situații, duce spre schimbări viceversa în alte situații? Totodată, este destul de important să vedem care din aceste tendințe obține victoria în ultimă instanță: prima sau a doua?

Problema schimbărilor sociale și caracterul lor a fost în centrul atenției atât a cugetătorilor antici, a celor din epoca medievală, cât și a celor din epoca modernă. Un interes deosebit trezește această problemă în ultimele veacuri. Problema în cauză îndeamnă la anumite meditații: care sunt factorii schimbărilor ce se petrec în viața socială, ce factori determină mișcarea sociumului? Pentru a putea răspunde la aceste întrebări legate de schimbările sociale care se produc permanent în societate este necesar de a pătrunde prin intermediul rațiunii în adâncurile existenței sociale, în relațiile și conexiunile ei esențiale, care sunt îngemănate cu procese și evenimente întâmplătoare. Omenirea prin intermediul cugetătorilor ei a încercat să stabilească factorii obiectivi și subiectivi, care au fost numiți forțele motrice ale dezvoltării sociale.

1. Abordarea problemei forțelor motrice ale dezvoltării societății din perspectiva factorilor spirituali ai vieții sociale

În primul rând, filosofi în tratarea problemei în cauză au atras atenția la așa factori precum Rațiunea, Intellectul, Spiritul, Omul etc. Spre exemplu, A. Augustin în opera sa *Despre cetatea lui Dumnezeu*, a încercat a explica multe fenomene ale istoriei din punctul

de vedere al dogmaticii creștine. În opinia lui, în centrul procesului istoric este plasat Dumnezeu și toate fibrele fenomenelor sociale sunt legate de Hristos. Tratări similare pot fi întâlnite și în secolele ulterioare, chiar până în epoca contemporană - în operele reprezentanților neotomismului.

În operele lui G. Hegel, schimbările realității sociale sunt determinate de Ideea Absolută, de autodezvoltarea ei. Istoria mondială, în opinia lui Hegel, reprezintă un progres în conștiința libertății, care trebuie să fie cunoscut prin necesitatea lui. În calea realizării sale Spiritul depășește bariere, inclusiv și cele generate de el însuși, dar depășește și bariere care emană și din acțiunile indivizilor. Hegel scria că cercetarea amănunțită a istoriei ne convinge în faptul că acțiunile oamenilor sunt determinate de necesitățile lor, de pasiunile lor, de interesele lor, de caracterul aptitudinilor lor, astfel încât motivul stimulator în această dramă să fie numai necesitățile pasiunii și interesului pentru că ele joacă rolul principal. Desigur, că acolo pot fi găsite și scopuri comune, dorința de bine, iubirea virtuoasă față de Patrie, însă aceste virtuți joacă un rol infim în atitudinea față de lume și de ceea ce se petrece în ea. Bineînțeles, noi putem descoperi în aceste subiecte și în sferele lor de activitate înfăptuirea determinărilor Rațiunii, însă numărul lor este infim în comparație cu masa neamului omenesc, iar virtuțile lor nu sunt prea răspândite. Dimpotrivă, pasiunile, scopurile meschine, satisfacerea egoismului posedă o mare forță. Aceasta poate fi cauza chiar a pieirii statelor înfloritoare. Însă, necesitatea care este încarnată în Spiritul Absolut, independent de rezistența opusă din partea forțelor reacționare se realizează pe sine, în ultimă instanță, prin autodezvoltarea logică generală în direcția spre scopul istoriei.

O altă concepție, destul de aproape de viziunea hegeliană, cu privire la factorul fundamental a dezvoltării societății o împărtășeau și alți filosofi precum N. Condorcet, J. Herder, A. Comte, A. Toynbee, P. Sorokin, N. Berdiaev. Comun pentru ei era faptul că, în diverse forme, ei pledau pentru baza spirituală a dezvoltării sociale. Printre aceste tratări poate fi evidențiată și concepția existențialistă a lui K. Jaspers. El considera drept un hotăr important de la care pornește istoria, „timpul axial”, care este umplut cu cele mai prețioase idei pentru om. Acest timp cuprinde perioada dintre anii 800 și 200 î.Hr., când au existat și creat concepții concomitent primii filosofi greci, profeții izraeliți, fondatorii zoastrismului în Iran, budismului și jainismului în India, confucianismului și daoismului în China. În opinia lui K. Jaspers, atunci a avut loc cea mai considerabilă întorsătură în istorie, deoarece a apărut omul de tip nou care s-a păstrat până în zilele noastre. Elementul de noutate apărut în această epocă, se reduce, după K. Jaspers, la faptul că omul a înțeles existența în general, pe sine însuși și limitele sale. În fața lui s-a deschis groaza lumii și slăbiciunea proprie. Stând deasupra prăpastiei, el își pune niște întrebări radicale, cere eliberare și salvare. Concepând limitele sale, omul își pune în fața sa scopuri supreme. El cunoaște absolutul în adâncurile autoconștiinței și în certitudinea lumii transcendente.

În această epocă au fost elaborate categoriile fundamentale prin care noi gândim până în zilele noastre, au fost constituite fundamentele religiilor mondiale, care determină

și astăzi viața oamenilor. Fondatorii religiilor mondiale prin eforturile lor creatoare au determinat matca de bază a vieții spirituale. Atât Confucius și Buddha în Orient, cât și Iisus Hristos în Apus, nu vorbesc despre ce reprezintă lumea în care noi trăim, ci mai degrabă, despre modul în care trăim în lume ca să fim demni de ea. Ei au determinat calea pe care a mers dezvoltarea umanității. După ce a avut loc spargerea timpului axial și s-a format spiritul prin ideile, creațiile și chipurile sale, acesta a devenit accesibil fiecărui om capabil să audă și să înțeleagă. Atunci, în opinia lui Jaspers, au devenit perceptibile posibilitățile nelimitate și toate popoarele care au urmat devin istorice în dependență de gradul de intensitate prin care ele reacționează la această spargere și de profunzimea pe care ei o sesizează. Pentru a salva omenirea, noi trebuie să reînnoim în permanență legătura noastră cu timpul axial și să ne întoarcem spre forma lui inițială. Istoria umanității, în viziunea lui K. Jaspers, reprezintă, în primul rând, istoria spiritului uman, iar realizarea materială a ei, inclusiv și tehnica, este o consecință a istoriei spirituale. Cele expuse de K. Jaspers reprezintă o observație destul de prețioasă a istoriei, care are o mare importanță culturologică.

2. Tratarea problemei forțelor motrice a dezvoltării sociale prin corelația dintre personalitate și masele populare

Mulți dintre reprezentanții orientării personaliste, care tratează dezvoltarea societății de pe pozițiile priorității factorului spiritual, absolutizau rolul personalităților proeminente în dezvoltarea societății, nu numai a profeților religiei. Filosoful scoțian Thomas Carlyle, scria că „istoria mondială reprezintă istoria ce a săvârșit omul în această lume, care este, în opinia mea, în esență istoria oamenilor măreți, care sau ostenit aici, pe acest pământ. Ei, acești oameni măreți, au fost conducătorii omenirii, educatorii, etaloane în cel mai larg sens, creatori a tot ce întreaga masă de oameni tindea să realizeze, ce vroia să obțină; tot ce a fost creat în această lume reprezintă în esență rezultatul material extrinsec, realizarea practică și materializarea ideilor, care aparțin oamenilor măreți, trimiși în lumea noastră. Istoria lor constituie într-adevăr sufletul întregii istorii mondiale”¹. Subliniind rolul deosebit al personalităților proeminente în istorie, T. Carlyle a recunoscut, totodată, caracterul derivat al activității maselor populare.

În concepția filosofului francez Henri Berr, rolul personalităților în procesul devenirii istorice constă în aceea că ele prin activitatea lor, prin capacitatea deosebită de a sesiza cât mai amplu posibil sensul dezvoltării social-istorice, ajung să devanseze în plan ideatic cadrul istoric în care trăiesc și muncesc, să imprime o orientare adecvată acțiunii maselor populare nu atât pentru prezent, cât mai ales pentru perspectiva mai apropiată sau mai îndepărtată a momentului când gândesc. Devansarea îi apare ca fiind pe deplin posibilă, ea întemeindu-se, pe de o parte, pe posibilitatea reală a efectuării unei analize

¹ Карлейль, Т., *Герои, почитание героев и героическое в истории*, В: Карлейль, Т. Теперь и прежде, Москва, Изд-во Республика, 1994, с. 6.

profunde a realității, a tendințelor generale pe care le prezintă diferitele forme fundamentale ale procesului istoric, iar pe de altă parte, pe logica internă a dezvoltării științei. Cu cât o previziune e mai adâncă, cu cât spațiul temporal ce desparte momentul elaborării de cel al împlinirii e mai lung, cu cât forța ei transformatoare e mai mare, cu atât mai „măreață apare personalitatea de al cărei nume se leagă previziunea respectivă.

Totodată, fiind călăuzit de aceste idei, H. Berr a combătut atât tendința de a considera istoria ca un produs al elitelor, tendință cultivată de G. Hegel. V. Cousin, R. Emerson etc. pentru ași găsi expresia cea mai desăvârșită în opera lui T. Carlyle, cât și pe cea care, acordând un rol primordial maselor în făurirea istoriei, ajungea să nege rolul personalităților, forța lor de înțelegere a realității și de înrăurire a cursului istoric, ori de frânare a acestui curs când se situau pe poziții contrare progresului. El a militat atât pentru desprinderea cât mai exact posibilă a raporturilor reale dintre creația istorică a maselor și cea a personalității, cât și pentru descifrarea sensului în care evoluează aceste raporturi. Din acest punct de vedere, H. Berr considera că „sensul istoriei pare să fie un efort tot mai marcant către unitate: masa emancipată tinde să domine elita, s-o asimileze și va exista un pericol al mediocrității comune dacă elita nu va căuta, în același timp, lumineze masa, s-o cheme către ea eliberându-se pe sine”¹.

Mulți dintre filosofi caracterizează în mod negativ poporul, iar activitatea lui o leagă de constrângerea sau acțiunea puternică a conducătorului. Spre exemplu, S. Freud susținea că poporul este contaminat de începutul irațional și este predispus pasiunilor inconștiente. El scria că masele sunt leneșe și inconștiente, ele nu iubesc să se lipsească de instincte, iar prin dovezi nu să le demonstrezi în caracterul inevitabil al acestui refuz, indivizi care fac parte din ele se susțin unul pe altul prin favorizarea desfrânării personale. Numai prin influența indivizilor care servesc drept model, care sunt recunoscuți în calitate de conducători se poate de obținut de la mase o muncă și o dăruire de sine de care depinde durabilitatea culturii. Totul este bine dacă acești conducători posedă înțelegerea necesităților vieții, care este superioară înțelegerii celorlalți și dacă ei sau înălțat până la conceperea și însușirea instinctelor personale. Pentru ei, însă, există pericolul, că din frica de a pierde influența sa, ei vor ceda mai mult maselor, decât ele vor ceda lui. Din această cauză, este necesar, în opinia lui S. Freud, ca ei să posede mijloace ale puterii și ar fi astfel independenți de mase. Referindu-se la cauzele fundamentale ale dezvoltării societății, Freud considera că ea o constituie activitatea inconștientă a indivizilor. Totodată, Freud declara că sublimarea instinctelor reprezintă o trăsătură notorie a dezvoltării culturale, deoarece numai ei îi datorăm posibilitatea activității științifice, ingineresti de construcție sau ideologice. Aviația are o proveniență infantil erotică. În opinia lui, în complexul lui Edip, găsim concomitent izvoarele religiei, moralei, artei și societății. S. Freud ne întoarce pe noi spre recunoașterea factorilor psihici (în acest caz - prin „complexul lui Edip” în indivizi) în calitate de izvoare principale, sau cauze ale dezvoltării sociale.

¹ Berr, H., *Essai sur la science de l'histoire. La methode statistique et la ghestion des hommes. Apropou ouvrages recents.*, în: La Nouvelle Revue, t. LXIV, din 1 și 15 iunie 1890, pp. 744-745.

O. Gasset considera că mișcarea societății este determinată de corelația dintre mase și minoritate. Ba unii, ba alții determină caracterul societății. De multe ori s-a întâmplat în așa fel că masele au pus mâna pe puterea de stat și au determinat procesele politice, intelectuale, morale și economice. O astfel de situație Gasset o numește răscoala maselor. În această ordine de idei, noțiunile „masă” și „clasă”, „Personalități mărețe” și „minoritate” nu coincid. Masele și minoritatea aleasă posedă un loc concomitent în diferite clase. Masele supun minoritatea, impunând propriul mod de viață. În prezent, rolul maselor s-a schimbat. „Totul confirmă că ele au hotărât să iasă la avanscenă, să ocupe locul și să obțină plăcere și bunuri, care anterior erau predestinate unui număr limitat de oameni... Fermitatea maselor de ași asuma funcțiile minorității... devine pivotul timpului nostru... Regimurile politice, care au apărut nu demult, în viziunea mea reprezintă nu altceva decât dictatura politică a maselor... Astăzi noi vedem triumful hiperdemocrației, în cadrul căreia masele acționează în mod nemijlocit, în afara oricărei legi, prin intermediul presiunea brutală impunând dorințele și gusturile sale”¹. Prin urmare, nu unele personalități proeminente, dar masa cenușie, mediocră, suprimă orice personalitate și orice minoritate, determină schimbările sociale, stagnând de fapt sferele ei politice, economice etc. Prin urmare, „ideile”, iar în cazul de față, „reprezentările” maselor inerte înfățișează esența „forța motrice”, care determină stagnarea vieții sociale. *De facto* statul există sub „presiunea cumplită a puterii maselor”².

Am luat cunoștință de unele tratări ale forțelor motrice ale dezvoltării societății: providențialismul religios, (A. Augustin), idealismul obiectiv (G. Hegel) și existențialismul (K. Jaspers). Toate aceste concepții consideră că cauza finală a schimbărilor sociale o constituie factorul spiritual. Chestiunea constă nu în faptul că acest factor este înaintat ca atare, dar în aceea că el devine autopropulsat, lipsit de legătura cu factorii materiali. În cazul când în vizorul filosofilor (spre exemplu, la S. Freud sau O. Gasset) ajung masele, poporul, atunci ei evoluează rolul lor în istorie în plan negativ, fapt ce nu le oferă posibilitatea de a depista factorii obiectivi ai dezvoltării sociale. Până și categoria filosofică „popor”, care poate fi sub un anumit unghi de vedere considerată factor obiectiv, este calificată, în acest sens, din partea trăsăturilor subiective a indivizilor (caracterul lor, emoțiile, pasiunile inconștiente, dorințele, obiceiurile etc.), care îi plasează pe acești filosofi în limitele validării determinantelor subiective ale schimbărilor sociale.

3. Concepțiile materialiste cu privire la forțele motrice ale dezvoltării sociale

În istoria gândirii social-filosofice au existat și un șir de concepții materialiste cu privire la dezvoltarea socială. Însă, de regulă ele nu ajung până la personalitate, lăsând-o în spatele factorilor materiali ce sunt plasați în prim planul dezvoltării sociumului.

¹ Ортега-и-Гассет, Х., *Восстание масс.*, в: Ортега-и-Гассет, Х. Избранные труды, Москва, Изд-во Весь Мир, 1997, с. 47.

² *Ibidem*, с. 48.

La astfel de concepții se referă determinismul geografic, determinismul demografic, determinismul economic și determinismul tehnologic.

Determinismul geografic susținea caracterul prioritar al mediului geografic printre alți factori ai dezvoltării societății (Ch. Montesquieu, H. Bukle, F. Ratzel, reprezentantul curentului eurasiatic P. Savițchii, iar după cel de-al Doilea război mondial - H. Grimm, A. Hettner etc.). În limitele acestei orientări există o școală numită *geopolitică*. Ea este o știință politică ce studiază impactul așezării și poziționării geografice a unui stat asupra politicii sale externe și interne, precum și impactul factorului spațial asupra politicii internaționale în ansamblu. Noțiunea de geopolitică a fost introdusă în uz de politologul suedez R. Kjellen în 1899, deși fundamentele noii științe au fost puse de geograful german F. Ratzel cu doi ani înainte, în lucrarea *Geografia politică*. Încă până la Primul război mondial, în cadrul ei s-a format obiectivul spre cucerirea teritoriilor străine sub pretextul că unele popoare nu ar avea suficiente teritorii, iar altele ar deține surplusuri de teritorii. Fundamentarea acestui obiectiv s-a făcut în baza datelor obținute de geografia economică și politică. În anii 20 ai sec. al XX-lea în Germania a fost organizat un cerc și jurnalul *Geopolitica*, în care erau publicate articole care proclamau geopolitica drept o știință nouă. Conducător al acestui cerc au fost K. Haushofer. Ulterior, geopolitica a devenit o parte integrantă a ideologiei agresive național-socialiste a lui Hitler.

Determinismul demografic poate fi asociat cu numele economistului și preotului englez Thomas Robert Malthus, operele fundamentale ale căruia au fost publicate la sfârșitul sec. al XVIII-lea - prima treime a sec. al XIX-lea. Opera lui principală *Eseu despre legea creșterii populației* (1798), a trezit un interes deosebit. T. Malthus a înaintat teza potrivit căreia populația crește în progresie geometrică în timp ce mijloacele de subzistență cresc în progresia aritmetică. El nu a fost un materialist, în ansamblu, deoarece se referea la forța divină în calitate de factor al dezvoltării sociale. Lui Malthus nu-i erau străini nici factorii spirituali nemijlociți, legați de obiceiuri, cunoaștere etc. În același timp, el considera că creșterea numărului populației reprezintă un factor al dezvoltării sociale. Însă numărul populației nu este un factor permanent al progresului, pentru că atingând un anumit număr, populația poate deveni o frână, iar mai apoi și un pericol pentru dezvoltarea societății. În acest sens, T. Malthus are dreptate (ne vom convinge de acest lucru când vom aborda problemele globale ale contemporaneității).

Este necesar să relevăm faptul că concepția lui T. Malthus nu reprezenta o apologie a sistemului social care exista în acea perioadă în Europa Apuseană (cum era apreciată această concepție în cadrul marxismului). T. Malthus, într-adevăr, era îngrijorat de creșterea sărăciei în multe țări și atrăgea atenția asupra faptului de a întreprinde niște măsuri eficiente pentru a slăbi contradicția descoperită de el, pentru că schimbările în societate pot fi negative (revoluțiile, războaiele, epidemiile etc.). El vedea ieșirea din situația în cauză în înfrânarea destrăbălării sexuale, în reglementarea natalității, în îmbunătățirea mijloacelor de prelucrare a pământului (cu scopul de a mări productivitatea și fertilitatea pământului etc.). Însă, numele lui Malthus, care a pus în fața omenirii o problemă socială destul de

stringentă, ceea ce constituie un merit incontestabil a lui, a început să fie utilizat în scopuri care sunt departe de știință. De la sfâr. sec. al XIX-lea, dar mai ales, în prima jumătate a sec. al XX-lea a apărut și s-a răspândit pe larg neomalthusianismul, care încearcă să explice toate problemele cu care se confruntă omenirea prin intermediul creșterii populației. Ei pretind că populația trebuie să fie redusă prin lichidarea „surplusului” pe cale artificială. Neomalthusianismul împreună cu geopolitica a devenit un element inalienabil în ideologia național-socialismului și a cercurilor imperialiste a Japoniei în anii 30 - prima jumătate a anilor 40 ai sec. al XX-lea. În ultimele decenii, neomalthusianismul afirmă că criza ecologică prin care trece omenirea are în calitate de cauză principală fenomenul intitulat „explozia demografică” și surplusul de populație trebuie de lichidat cu orice preț. Spre exemplu, H. Schmutzer, declara în 1986, că unicul mijloc pe care statele dezvoltate ale lumii îl au încă în rezervă, dacă nu va birui bunul simț, pentru a micșora numărul insuportabil de populație îl constituie bomba cu neutroni.

În același timp, odată cu neomalthusianismul antiuman există și o concepție filosofică contrară care se fundează pe luarea în considerație a pericolelor dezvoltării umanității din cauza creșterii populației, care urmărește scopuri umaniste: păstrarea vieții și transferarea populației Terrei pe alte planete ale Cosmosului (N. Fedorov, C. Țiolkovskii).

Determinismul economic reprezintă una dintre direcțiile importante ale filosofiei sociale. El a apărut până la K. Marx, deși unii specialiști în domeniu sunt tentați să coreleze, în mod unilateral, determinismul economic cu marxismul. Unul dintre reprezentanții de vază a lui a fost economistul englez din sec. al XVIII-lea Richard Jones. În opinia lui, baza oricărei societăți o reprezintă modul de producție și repartitie a bogăției sociale. Schimbările acestui mod de producție, determină, într-un fel sau altul, celelalte schimbări în societate. El scria că „schimbarea în organizarea economică a societății este însoțită de schimbări substanțiale politice, sociale, morale și intelectuale, care ating mijloacele abundente sau sărace prin intermediul cărora se îndeplinesc obiectivele gospodăririi. Aceste schimbări, în mod inevitabil, au o influență hotărâtoare asupra diverselor baze politice și sociale a respectivelor popoare și influențele acestea se răsfrâng asupra caracterului intelectual, obiceiurilor, manierelor, moravurilor și fericirii popoarelor”¹. Prin urmare, factorul economic, reprezintă, în opinia lui R. Jones, factorul cel mai important al dezvoltării societății.

Determinismul economic a lui K. Marx se sprijinea pe recunoașterea relațiilor de producție care stau la baza schimbării tuturor formelor orânduirii sociale. În funcție de schimbarea forțelor de producție, în viziunea lui Marx, mai devreme sau mai târziu se schimbă relațiile de producție, care trebuie să vină în corespundere cu caracterul forțelor de producție. Forțele de producție determină toată suprastructura, alcătuită din sistemul de opinii și teorii (politice, de drept etc.) și a instituțiilor respective. Contradicțiile antagoniste în capitalismul clasic străpung în întregime atât modul de producție, cât și

¹ Джонс, Р., *Экономические сочинения*, Ленинград, Печатный Двор, 1937, с. 120-121.

relațiile dintre el și suprastructură. Forța motrică care rezolvă (sau depășește) această contradicție, este lupta de clasă a clasei muncitoare cu burghezia și revoluția oropsiților împotriva exploataților lor. Lupta de clasă Marx o numea „locomotiva istoriei”. Problema corelației dintre așa factori ai dezvoltării sociale ca masele populare și personalitățile proeminente, Marx o rezolva reieșind din teza locului lor în sistemul producției a exploataților și exploataților: în prim plan erau plasate „masele muncitoare”, care erau considerate principala forță motrice a societății. În legătură cu aceasta se menționa, că ideologia devine o „forță motrică materială” (ce-i drept, numai în cazul când „pune stăpânire” pe mase). Scopurile proclamate de Marx, mai ales, în prima perioadă a activității lui științifice, au fost în esența lor, umaniste. Însă, analiza teoretică a problemei înstrăinării l-a dus pe el spre necesitatea investigării proprietății private, iar studiul aprofundat din punctul de vedere a economiei politice - la concluzia despre faptul că expropriatorii trebuie să fie expropriați. În acest sens, economia politică s-a unit cu politica. Prin urmare, depistăm la Marx un șir de forțe motrice ale dezvoltării sociale, însă punctul principal al construcțiilor lui teoretice era reprezentarea despre relațiile de producție, social-economice a societății.

În anii dictaturii staliniste în U.R.S.S. se implementa în conștiința oamenilor ideea despre existența geneticii „burgheze” și a altor științe „burgheze” ale naturii. Acest caracter al științelor naturii reieșea, chipurile, din împărțirea sistemelor economice în „socialiste” și „capitaliste”, determinarea geneticii de caracterul economiei burgheze. În acest sens, se considera că schimbările în cadrul economiei determină schimbările în cultură, în științele naturii și în general (deoarece ele sunt „primare”) în toate elementele de tip suprastructural.

În prezent, determinismul economic, de cele mai multe ori, se manifestă sub forma fetișizării profitului și banilor, creșterea cantitativă a cărora devine chipurile o forță motrică a dezvoltării societății și culturii.

Determinismul tehnologic elaborat în ultimele decenii este reprezentat prin lucrările lui D. Bell, R. Aron, A. Toffler etc. Ei studiază mașinile și sistemele de mașini, influența modificării lor asupra schimbărilor structurii și caracterului societății. Această societate este numită industrială (în opoziție cu societatea „preindustrială”, unde era dominantă sfera agricolă). Ea este bazată pe producția mașinizată și pe organizarea muncii în fabrici. Trecerea spre automatizare numai schimbă forma societății industriale, dar nu transformă esența ei. În adâncurile societății industriale apar calculatoarele, care schimbă deja începutul dominației informației și intrarea ei în stadiul societății informaționale (post-industriale). Proprietatea asupra mijloacelor de producție își pierde însemnătatea sa, iar lupta de clasă trece pe planul al doilea și conflictul de bază al societății post-industriale devine conflictul dintre cunoștințe și incompetență. Un important rol îl joacă în cadrul acestei societăți sfera de deservire, inclusiv și deservirea medicală și învățământul. Crește bunăstarea societății. Pivotal principal al întregii sisteme organizaționale devine sfera de administrare în baza informației.

În prezent, se poate de constatat că forța motrică reală a dezvoltării societății (în S.U.A., Europa Apuseană, Japonia) devine informatizarea (computerizarea), robotizarea și automatizarea producției. Prelucrarea torentului de informație, care se mărește din ce în ce mai mult oferă în industrie și agricultură de a mări producția, a o face din ce în ce mai flexibilă și stabilă administrarea instituțiilor statale etc. Informatizarea nu înseamnă micșorarea producției tradiționale, ci viceversa, multiple ramuri ale producției existente în sistemele obștești industriale tradiționale, obțin noi impulsuri suplimentare pentru dezvoltarea lor. Republica Moldova, spre regretul nostru, cu mult rămâne în urma statelor înaintate în ceea ce privește computerizarea industriei și administrării. Spre exemplu, în S.U.A. în sfera administrării industriei au fost utilizate la începutul anilor 90 circa 17 milioane de calculatoare personale, iar în fosta U.R.S.S. erau preconizate producerea către anul 1990 a 1 mln. 100 mii de computere personale, însă și acest plan a fost îndeplinit cu circa 30-50%. Este evident că pe parcursul ultimului deceniu discrepanța dintre producerea calculatoarelor în republicile post-sovietice și S.U.A. a crescut destul de simțitor. Cu toate că aceste țări întreprind măsuri de a mări numărul lor în sens cantitativ, totuși pentru statele post-sovietice, inclusiv pentru Republica Moldova și România, utilizarea calculatoarelor în calitate de forță motrică a dezvoltării sociale (sau a unei dintre forțele motrice) rămâne încă o problemă care nu este soluționată și care nu se știe când va fi soluționată. Însă, trebuie să subliniem și faptul că una din forțele motrice mărește a devenit în prezent știința, cunoștințele științifice.

4. Problema forțelor motrice în viziunea filosofiei sociale din Rusia

Așadar, am făcut cunoștință cu un șir de concepții ce se referă la forțele motrice ale dezvoltării societății. Am constatat că, în fiecare din ele (cu mici excepții) se atrage atenția asupra unui sau altui factor care acționează real în dezvoltarea societății. Pretutindeni, chiar în factorul geografic, care nu determină de la sine schimbările sociale, se descoperă eforturile de muncă ale oamenilor. Fără ele, desigur nu poate fi „populația” în calitate de factor material al dezvoltării sociale. Iar dacă luăm modul de producție cu forțele de producție și relațiile de producție, atunci în acest caz destul de evident se vede rolul omului ca forță motrică autentică a dezvoltării sociale. Savantul rus A. Rakitov, scoate la iveală un și de forțe motrice ale dezvoltării sociale: „Dezvoltarea societății în toate epocile și în toate împrejurările, în ultimă instanță, este determinată de modul de activitate vitală, de producția bunurilor materiale, de tipul de cultură, de starea conștiinței și autoconștiinței, de deciziile istorice ale oamenilor și, în consecință, de tipul relațiilor sociale și interacțiunile care determină structurile de grup ale societății”¹. Este posibil și necesar a considera, că la forțele motrice se atribuie clasa muncitoare, mai ales, la stadiul industrial al dezvoltării civilizației. Lupta de clasă, în aceste condiții, determinate de

¹ Ракитов, А.И., *Философия компьютерной революции*, Москва, Политиздат, 1991, с. 10-11.

reforme sociale sau revoluții sociale, tot poate fi considerată forță motrică a dezvoltării sociale. Grupurile profesionale, inclusiv și intelectualitatea artistică (ca și întreaga intelectualitate), reprezintă, de asemenea, o forță motrice a schimbărilor sociale. Și trăsăturile caracteristice ale națiunii își aduc aportul la procesul istoric, lăsându-și amprenta asupra lui. Cu alte cuvinte, orice comunitate umană, în orice societate, poate apărea în calitate de forță motrică a dezvoltării sociumului.

Așadar, există mulți factori (sau forțe motrice), care determină schimbarea societății. În acest sens, putem spune că „teoria factorilor” este justă. Dacă aceasta ar fi așa, dacă, în primul rând, am stabili ierarhia, subordonarea unui factor în raport cu alții (spre exemplu, forțele de producție și tradițiile nu sunt egale în procesul examinării acestor „schimbări”, ca trecerea spre automatizare și calculatoare). Problema în cauză este importantă și trebuie să fie investigată. În al doilea rând, în „teoria factorilor”, cu teza ei principală că „factori sunt o mulțime, toți factorii sunt egali”, nu este evidențiată veriga principală, adică forța motrică principală. În calitate de forță motrică, trebuie recunoscut omul, activitatea lui de producție. „Istoria, remarcă V. Barulin, este legitimă, pentru că ea se supune logicii obiective a transformărilor sociale, în timp ce această legitate se efectuează numai prin activitatea oamenilor. Dacă nu există această activitate, nu există nici societatea, nici istoria ei. Acest fapt, prin firea lui, reprezintă o mărturie a importanței fundamentale a activității omului în societate”¹. Prin urmare, susține V. Barulin, „forțele motrice a societății o reprezintă activitatea oamenilor...”².

În principiu, aceeași opinie o împărtășește și K. Momdjean. El fundamentează teza conform căreia, în calitate de substanță a societății care este studiată prin prisma filosofiei sociale, este activitatea omului. Activitatea omului este o formă a automișcării, sau, mai bine spus, o varietate a activității informaționale îndreptate a sistemelor adaptive care se autoreglementsază. Ea este legată de sinteza acțiunii umane îndreptate spre materializarea scopurilor și a muncii în calitate de tip specific al adaptării la mediu. Omul posedă atributul inițial - conștiința, cu care este legată activitatea prin intermediul uneltelor. Manifestarea simplă și integră a vieții sociale o constituie acțiunea socială, legată indisolubil de interacțiunea socială și de colectivitate. În activitatea omului trebuie să vedem forța motrică cea mai importantă a societății. „Orice ar studia filosoful social: principiile organizării structurale ale societății sau interacțiunile funcționale ale sferelor vieții sociale, dinamica istoriei, sau principiile tipologiei ei, el studiază activitatea umană în diversele ei manifestări și specificări”³.

În pofida faptului că există un șir de deosebiri conceptuale, pentru că V. Barulin pune în prim plan atitudinea omului față de societate, axată pe muncă, necesități, interese și scopuri umane, iar K. Momdjean plasează, în prim plan, activitatea omului în calitate

¹ Барулин, В.С., *op. cit.*, c. 313.

² *Ibidem*, c. 314.

³ Момджян, К.Х., *Введение в социальную философию*, Москва, Высш. Шк. КД, „Университет”, 1997, c. 224.

de substanță a societății și acțiunea socială a omului, ambii reprezentanți celebri ai filosofiei sociale ruse ocupă o poziție diametral opusă celei promovată de reprezentanții determinismului economic, care vor să ne convingă, că forța motrice autentică a societății este modul de producție și lupta de clasă din societate. Abordarea problemei în cauză proprie lui V. Barulin și K. Momdjean este mai realistă și nu poate fi învinuită de alunecare spre antropocentrism, existențialism sau funcționalism. Dacă în tratările lor există un anumit „antropocentrism”, acesta poate fi conceput în sensul cel mai bun al cuvântului: omul, viața și activitatea lui nu reprezintă, pur și simplu, o anexă a relațiilor de proprietate (de producție), ci o bază fundamentală, sau substanță a întregii societăți și, totodată, scopul dezvoltării societății.

În același timp, este important să înțelegem faptul că, dacă admitem că omul, activitatea, munca, interesele lui etc. sunt într-o legătură indisolubilă cu existența lui și le considerăm în calitate de bază fundamentală, substanță a societății ca sistem material, atunci în multe dintre concepțiile examinate anterior vom descoperi momente semnificative care merită toată atenția și care pot fi calificate drept forțe motrice ale dezvoltării sociumului: schimbarea modului de producție, populația și tradițiile națiunilor, caracterul personalităților proeminente etc. Numai în cazul când activitatea (munca) omului va fi plasată în centrul esenței societății (sau în centrul forțelor motrice ale societății), atunci ceilalți factori vor fi influențați de acest factor.

Examinând concepțiile ce se referă la forțele motrice (sau izvoarele) dezvoltării sociale, noi putem conchide: cea mai acceptabilă rezolvare a problemei ce ține de forțele motrice a dezvoltării societății, dacă acestea sunt tratate la nivelul fenomenologic și fragmentar-esențial, îl reprezintă recunoașterea teoriei factorilor (în calitate de sinteză a multor concepții), iar la nivelul total-esențial, adică la nivelul cel mai profund, fundamental - adoptarea concepției antropocentriste a societății.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. De ce în istoria umanității nu întâlnim formațiuni sau stadii ale dezvoltării „pure”?
2. Ce reprezintă civilizația?
3. Cum sunt legate între ele diverse roluri sociale ale personalităților proeminente?
4. Definitivați locul și rolul factorilor revoluționar și evoluționist în dezvoltarea societății.
5. În ce constă problema criteriilor progresului social?

Tema nr. VII. *SOCIETATEA - LUME A CULTURII*

Planul:

1. Definirea și structura culturii.
2. Interferența dintre cultură și natură.
3. Conexiunea dintre cultură și societate.
4. Raportul dintre cultură și civilizație.

1. Definirea și structura culturii

Termenul cultură (din franceză *culture*, latină *cultura*) are mai multe semnificații, și anume:

1. Totalitatea valorilor materiale și spirituale create de omenire în procesul practicii social-istorice, precum și a instituțiilor necesare pentru crearea și comunicarea acestor valori. Faptul de a poseda cunoștințe variate în diverse domenii; totalitatea acestor cunoștințe; nivel (ridicat) de dezvoltare intelectuală la care ajunge cineva. Om de cultură - persoană cu un nivel intelectual ridicat, care posedă cunoștințe universale multe și temeinice.

2. (în sintagma) Cultură fizică - dezvoltare armonioasă a corpului prin sport și gimnastică, atât pentru întărirea și menținerea sănătății, cât și pentru formarea calităților fizice necesare în muncă, sport etc., la care se adaugă baza materială, cercetarea științifică, procesul de formare a specialiștilor etc.¹.

Noțiunea în cauză derivă din latina veche unde însemna „cultivare a pământului (cultura agricolă) iar prin extensie și cultivare a spiritului (cultura animi)”. Limbile de origine romanică, printre care și limba română, au preluat și reținut această din urmă accepțiune a culturii de cultivare a spiritului, de educație în sensul cel mai larg. De atunci și până astăzi această noțiune a dobândit multiple și diverse înțelesuri devenind una dintre cele mai disputate în filosofie. Spre exemplu, în 1952, doi cercetători americani, Al. Kroeber și Cl. Kluckhohn, au identificat circa 200 definiții date culturii, pe care le-au analizat și clasificat în vreo 6 tipuri: genetice, enumerativ-descriptive, istorice, normative, psihologice, structuraliste. Dar din 1952 și până acum câte or mai fi apărut! Mai recent, un alt specialist în problemele culturii, psihologul american Abraham Moslow a înregistrat-în jur de 250 de definiții ale culturii.

¹ *Dicționarul explicativ al limbii române*, op. cit., p. 223; Seriaux, A., *Le droit, une introduction*, Paris: Ellipses, 1997, p. 139, 293.

Definirea culturii a pendulat între un sens foarte larg, în conformitate cu care cultura ar cuprinde „întregul mozaic al creației umane”, ca sistem al tuturor produselor activităților sociale ale oamenilor, în măsura în care ele intră în circuitul ulterior al vieții sociale și unul mai restrâns, după care cultura este doar nucleul spiritual al acestei creații - valorile spirituale (îndeosebi cele mai elaborate valori din sfera artei și științei). Într-o încercare de a depăși cele două accepțiuni, noi vom porni de la faptul că în cultură intră tot ce a creat, a conservat și a difuzat, ca valoare, mintea omenească - din momentul când omul a făcut primul pas desprinzându-se de natură.

În activitatea lui, omul creează o multitudine de valori decurgând cu necesitate din mulțimea trebuințelor sale materiale și spirituale: trebuințe de autorealizare și autoperfecționare (estetice și etice); trebuințe de reputație, prestigiu, autoritate; trebuințe de apartenență la grup; trebuințe de securitate și protecție activă (sănătate, bătrânețe, invaliditate); trebuințe fiziologice de supraviețuire (hrană, sete, sex, somn, adăpost).

A. Maslow, ajuns celebru datorită intuiției lui de a ierarhiza, după modelul unei piramide, trebuințele omenești fundamentale, a arătat că în structura necesităților unei persoane există, alături de unele ce sunt comune cu ale celorlalte viețuitoare, și altele ce-i sunt proprii, specifice numai ei. Aceste trebuințe specifice aflate îndeobște la vârful piramidei conferă omului aura și statutul de existență nobiliară în devălmășia existenței. Sunt de remarcat condițiile puse de Maslow pentru ajungerea în vârful piramidei: a) urcarea treaptă cu treaptă (este exclusă săritura peste o treaptă) în sensul că nu se poate trece la un nivel superior al trebuințelor fără ca cele anterioare să fie satisfăcute; b) în vârf nu ajung toți indivizii umani, ci numai cei ce aspiră la afirmare deplină a potențialului lor creativ, cei ce se realizează în planul creației culturale (atingând astfel cea mai frumoasă dintre trebuințele omenești: de autorealizare și autoîmplinire)¹.

Toate valorile care apar pe temelia practicii sociale ca urmare a răspunsurilor omului la aceste trebuințe se integrează într-un sistem pe care-l denumim cultură. De aceea, susține C. Stroe, într-o primă aproximare și succintă formulare „cultura înseamnă creație, comunicare și însușire de valori precum și sistemul însuși al acestor valori. În această accepție, cultura reprezintă totalitatea valorilor materiale și spirituale create de om în dramaticul proces de afirmare a sa ca ființă socială, proces ce evidențiază în mod clar progresul lui în cunoașterea, transformarea și stăpânirea naturii și societății, precum și instituțiile necesare creării și comunicării acestor valori”².

Valorile materiale, constituind ceea ce se numește *cultură materială*, sunt cele legate de activitatea utilă a omului, îndreptată spre ușurarea muncii sale, pentru a produce cât mai bine și pentru a avea un confort mai bun. Exprimând raporturi sociale existențiale, valorile materiale sunt tocmai obiectele care servesc drept mijloace pentru satisfacerea

¹ Apud: Stroe, C., *Filosofie. Cunoaștere. Cultură. Comunicare*, București, Editura Lumina Lex, 2000, p. 125-126.

² *Ibidem*, p. 127.

trebuițelor omului ca ființă biologică (ca parte a naturii). În sfera acestei laturi a culturii trebuie să includem ansamblul bunurilor dobândite de omenire (locuințe, alimentație, îmbrăcăminte, construcții civile și publice, mijloacele de comunicație) precum și tehnicile și mijloacele producerii acestora - uneltele la nivelul cerințelor specifice fiecărei etape de dezvoltare socială¹. Cu alte cuvinte, această dimensiune a culturii vizează capacitatea omenirii de a cunoaște și a stăpâni, cu ajutorul tehnicii, condițiile materiale ale existenței.

Cealaltă latură a culturii, *cultura spirituală*, cuprinde valorile spirituale ce exprimă raporturi sociale funcționale și care au ca principal rol satisfacerea trebuințelor omului ca ființă socială. „Cultura spirituală include în sfera ei atitudinile, actele și operele limitate - ca geneză, intenție, motivare și finalitate - la domeniul spiritului și al intelectului”². Opera, actul și omul de cultură urmăresc satisfacerea nevoilor spirituale și intelectuale; revelarea de sine, descoperirea necunoscutului, explicarea misterului și plăcerea frumosului. Iar în raporturile cu natura, cu omul, cu societatea, urmăresc stabilirea, nu a unor relații practice, utilitare, sau de instrumentalizare a unuia de către celălalt, ci a unei relații de comunicare, de căutare, de regăsire în celălalt. În felul acesta, sferei culturii spirituale îi aparțin: datinile și obiceiurile, credințele și practicile religioase, ornamentele și divertismentele, operele de știință, filosofie, literatură și muzică, arhitectura, pictura, sculptura și artele decorative sau aplicate”³. Pe scurt, în cultura spirituală includem: valorile politice, etice, estetice, filosofice, științifice, juridice, religioase, limba, datinile, tradițiile și obiceiurile, mijloacele și instituțiile care răspândesc cultura (școala, presa, radioul, televiziunea, teatrul, cinematograful etc.)

Valorile materiale și valorile spirituale formează în cadrul culturii, o unitate dialectică. Dar, în acest ansamblu unitar al fenomenelor culturale, latura materială are rolul determinant, producerea valorilor materiale fiind baza și izvorul apariției, formării și dezvoltării valorilor spirituale, însă, raportul de determinare a valorilor spirituale de către cele materiale este valabil numai din punct de vedere sociologic. Sub aspect axiologic, valorile spirituale sunt tot atât de necesare și de importante ca și valorile materiale. Acest fapt este confirmat de întreaga dezvoltare socială care arată că pe toate treptele devenirii istorice, valorile spirituale au fost prezente, exercitându-și rolul de forță motrice a progresului social.

Reprezentând un sistem de valori, ca produse cumulative ale practicii umane, cultura apare ca un ansamblu structurat de cinci momente constitutive⁴, care sunt, în același timp, și notele sale caracteristice:

Momentul cognitiv semnifică faptul că înainte de a fi întruchipare valorică ce implică judecata de valoare, apreciere critică, cultura este un act de cunoaștere mai mult

¹ Capcelea, V., *Filozofie*. ediția a 5-a, p. 447-448.

² Stroe, C., *op. cit.*, p. 127.

³ Drâmbă, O., *Istoria civilizației și culturii*, Vol. 1, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 5.

⁴ Capcelea, V., *Filozofie*. ediția a 5-a, p. 448-449.

sau mai puțin adecvată a unor fapte sau procese naturale sau sociale, obiective sau subiective. Căci nu putem făuri valori dintr-un material pe care nu-l cunoaștem, în acest sens, fără actul cunoașterii structurii, proprietăților, cauzelor și legilor, fenomenelor și proceselor din natură și societate, nu poate fi creată nici o valoare culturală. Orice realizare a culturii este un progres în cunoaștere; de aceea, numai acele creații umane care aduc un plus de cunoaștere și îmbogățesc cunoașterea sunt considerate creații culturale.

Momentul creator vizează faptul că, în procesul cunoașterii realității omul adaugă ceva, el nu face o simplă înregistrare, reproducere ci produce, creează. Nu putem vorbi de cultură decât acolo unde intervine omul cu facultățile și forța sa creatoare. Dar nu orice act sau detaliu de muncă, nu orice activitate sau acțiune socială sau individuală sunt propriu-zis creatoare, generatoare de valori, ci numai acele momente ale acestora în care apare noul, în care se zămislește ceva ce nu a mai existat și are, în același timp, semnificație umană.

Momentul axiologic (valorizator) implică raportarea rezultatelor cunoașterii, creației și acțiunii la trebuințele, aspirațiile sau idealurile omului, aprecierea lor critică în funcție de interesele lui.

Momentul valorizator vizează procesul, individual sau colectiv, în care se conferă valoare unor produse naturale sau sociale, transformându-le în elemente culturale. Valoarea există potențial (înainte de actul valorizării) dar obține realitate numai în urma aprecierii, valorizării.

Momentul praxiologic (acțional) are în vedere generalizarea socială și asimilarea critică a valorilor culturale. De asemenea, această componenta se referă la integrarea culturii în cadrul practicii sociale, la realizarea funcției sale sociale, și a rosturilor ei umane.

Momentul comunicațional presupune că valorile culturale se realizează ca atare, există ca valori și chiar se desăvârșesc, își amplifică potențialul formativ-cultural prin circulație și integrare în modurile de viață și muncă a oamenilor, în universul spiritual al gândirii și simțirii.

Considerarea culturii ca activitate omenească creatoare de valori presupune înțelegerea ei în corelație cu un mod de a exista specific uman. O asemenea abordare, consonantă cu determinația axiologică inherentă culturii, face posibilă cuprinderea unitară atât a valorilor istoricește constituite, cât și a procesului viu, dinamic, producător de noi valori, adică a creației culturale constituante. În acest mod înțeleasă, cultura nu mai poate fi redusă doar la o simplă înmagazinare de realizări istorice - materiale și spirituale - ale umanității, cultura apare, în același timp, ca o realitate dinamică, polimorfă, în și prin care omul dă expresie aspirațiilor sale, transformând mediul său și transformându-se pe sine. Printr-o formulare plastică, L. Blaga a subliniat că, departe de a fi doar un accesoriu sau o „prelungire” a naturii, „cultura este expresia directă a unui mod de existență *sui generis*, care îmbogățește cu un nou fir, cu o nouă culoare canavaua cosmosului”¹.

¹ Blaga, L., *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 347.

Caracterizarea culturii este obiectul unor ample dezbateri în filosofia contemporană. Ele prilejuiesc manifestarea unor variate puncte de vedere cu privire la specificul fenomenului cultural. Cultura este un fenomen social complex, care cuprinde, într-o unitate și interacțiune dialectică, patru momente: a) valoarea, care implică raportarea obiectelor, comportamentelor, operelor la trebuințele umane și ierarhizarea lor în funcție de semnificația lor pentru om; b) cunoașterea, în variatele ei forme de manifestare; c) creația, ca proces individual sau colectiv prin care se conferă valoare unor obiecte, transformându-le în bunuri culturale; d) comunicarea, ca generalizare socială și asimilare critică a valorilor culturale create de umanitate¹.

Sfera culturii cuprinde, pe lângă totalitatea structurată a valorilor culturale constituite și de procesul creației acestor valori, sistemul relațiilor și al instituțiilor culturale, sistemul de comunicare și difuzare a valorilor culturii, un întreg ansamblu de obiceiuri, tradiții etc. În structura ei, cultura include atât valori constituite (științifice, artistice, filosofice, tehnice etc.), cât și activitatea umana creatoare de valori. Această imagine asupra complexității fenomenului cultural este revelatoare pentru surprinderea rolului și locului deosebit al culturii în ansamblul sistemului social, în structura formațiunii sociale, pentru înțelegerea implicațiilor culturii asupra progresului social și uman.

Analiza structurii culturii ne permite, totodată, dezvăluirea principalelor interacțiuni pe care le presupune dinamica proceselor culturale. Considerarea societății ca sistem conduce spre o abordare deterministă a valorilor culturale și o înțelegere a dialecticii obiectivului și subiectivului în cultură, permițând evidențierea faptului că progresul culturii este legat, direct sau mediat, de dezvoltarea vieții materiale a societății și, în primul rând, de natura relațiilor sociale de producție.

Cultura are un pronunțat caracter social-istoric, care se exprimă, în cele din urmă, în faptul că fiecare treaptă socială sau civilizație își afirmă exigențe specifice față de creația culturală, instituindu-și, în același timp, propriul său sistem de valori, de instituții și de relații culturale.

Din perspectiva determinismului social, dinamica culturii evidențiază strânsa unitate dintre continuitate și discontinuitate, dintre tradiție și inovație. Înțelegerea nedialectică a acestor raporturi de către anumiți teoreticieni ai culturii a condus la formularea unor aprecieri înguste, simplificatoare asupra progresului cultural. Unele concepții reduc dinamica culturii la un cumul liniar de valori (evoluționismul), la simpla determinare cumulativă a valorilor culturale de la un mediu social la altul, de la o epocă la alta (Fr. Boas, E. Sapir, Al. Kroeber etc.), sau la existența unor cicluri culturale închise și impermeabile, cu determinare spațial-geografică sau stadială (O. Spengler, L. Frobenius, A. Toynbee etc.). Alte concepții fac apel la motivații ce vizează în mod exclusiv aspectele de ordin funcțional, ceea ce simplifică istoria complexă și contradictorie a culturii (Br. Malinowski, Al. Radcliffe-Brown etc.). Toate aceste puncte de vedere se dovedesc, în cele din urmă, lacunare în abordarea dialecticii contradictorii a culturii, în aprecierea

¹ Tănase, Al., *Introducere în filosofia culturii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 18.

conținutului complex și a factorilor principali ai dinamicii culturale. Detașându-se de asemenea poziții care absolutizează sau momentul de continuitate sau cel de discontinuitate, concepție care trebuie depășită prin evidențierea relației dialectice dintre continuitate și discontinuitate, a caracterului complex-contradictoriu al dinamicii culturii, întrucât cultura implică „tensiunea” dintre tradiție și inovație, „un moment istoric-cultural anumit nu e niciodată omogen, el este... plin de contradicții”¹. În acest context, tradiția culturală, ca instrument de transmitere a valorilor create anterior, acționează asupra creației culturale actuale sau viitoare, făcând posibile inovațiile, care sunt întotdeauna întemeiate pe experiența culturală preexistentă, pe valorile culturale create anterior. Inovația culturală (produsă prin invenție, descoperire etc.) nu se poate constitui decât opunându-se acelor tradiții care, prin conservatorism, împiedică, într-un fel sau altul, afirmarea unor elemente novatoare în creația de valori culturale, dar este pregătită de tradiție, se înscrie în prelungirea ei. După cum remarcă celebrul reprezentant al filosofiei științei Thomas Kuhn, relația dialectică dintre tradiție și inovație constituie o „tensiune esențială” proprie cercetării științifice, încât azi putem lesne constata că „numai investigațiile puternic înrădăcinate în tradiția științifică contemporană au perspectiva să înlăture această tradiție și să dea naștere uneia noi”².

Dialectica dezvoltării culturii se exprimă și prin interacțiunea dintre național și universal, dintre specificul național al culturilor - expresie a particularităților comunității naționale - și universalitatea culturală, ca manifestare a conlucrării culturilor într-un circuit mondial al valorilor. Cultura universală nu este altceva decât totalitatea celor mai semnificative creații ale diverselor popoare și națiuni. Caracterizarea conceptului filosofic de cultură, a structurii și dinamicii culturii evidențiază, așadar, o dimensiune definitorie a omului - creația de valori.

2. Interferența dintre cultură și natură

Evidențierea culturii ca unitate structurală provenită în urma unor acte de cunoaștere, creație și valorizare umană diferă de unitățile structurale aparținând naturii. De altfel, lucrul acesta a fost constatat încă din a doua jumătate a sec. al XX-lea, când s-a făcut distincția între cultură și natură.

Această distincție dezvăluie o serie de particularități ce definesc și individualizează pe fiecare din termenii acestei relații:

a) dacă natura este existență obiectivă, adică ea ființează în sine, în afară și independent de conștiință, cultura este existența conștientizată sau conștiința finalizată în existență. Căci cultura reprezintă tocmai acele realități (creații) pe care oamenii le adaugă naturii. Frontiera dintre natură și cultură începe acolo unde subiectul uman prelucrează naturalul, transformându-l în cultural. Orice construcție culturală are la bază un element

¹ A se vedea: Capcelea, V., *Tradițiile naționale, op. cit.*, p. 8-9.

² Kuhn, Th., *Tensiunea esențială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 269.

natural, realitățile culturale fiind, de altfel, prelungiri ale naturii. Natura devine, prin acțiune umană conștientă, „natură cultivată”;

b) în timp ce obiectele și procesele din natură ființează și se manifestă numai spontan, realitățile domeniului cultural presupun cu necesitate prezența factorului conștient. Orice act de cultură implică o componentă spirituală. Realitatea culturală este, în primul rând, o creație umană, un produs în care omul participă cu toată subiectivitatea sa și ca atare ea poartă în sine atributele subiectivității (fără a fi, însă nici, pur subiectivă);

c) realitățile culturale nu există ca acte în sine, ele trăiesc prin oameni, în „interiorul” raporturilor dintre aceștia, chiar și în cazul când sunt produsele unor generații trecute. Căci orice domeniu al culturii trebuie, într-un fel, recreat, reinventat, readus la viață de fiecare generație. Soarta valorilor culturale este în funcție de oameni, ele se generalizează sau își restrâng sfera de acțiune, se amplifică și se dezvoltă tot mai mult sau dimpotrivă, se anihilează până la dispariție, prin oameni;

d) natura este supusă în întregul ei determinismului obiectiv (unor cauze, legi, necesități etc. toate obiective), în timp ce domeniul culturii se situează la polul opus, fiind supus determinismului social, apare ca o expresie a libertății umane, ca rezultat al progresului raportat de om împotriva necesității oarbe a forțelor spontane. Drept urmare, putem spune că orice act de libertate umană este act de cultură, și viceversa, orice creație culturală este un pas în dobândirea libertății, cultura fiind tocmai rezultatul efortului uman în supunerea naturii;

e) abordând natura și cultura din punctul de vedere al devenirii lor putem dezvălui existența unei alte particularități ce le individualizează pe una în raport cu cealaltă și anume că dacă în cadrul proceselor naturale predomină repetabilitatea, în cadrul celor culturale dominantă este creația originală, deci unicitatea și repetabilitatea. În domeniul naturii se manifestă circuitul veșnic al materiei. În cultură, fiecare generație de oameni aduce ceva nou, prin care depășește realitatea existentă, cu aportul fiecărei generații cultura se supraetajează în permanență¹.

Pornind de la această distincție, mulți teoreticieni consideră, pe bună dreptate, cultura drept „mediul secundar artificial” al omului, în opoziție cu mediul primar natural; că omul s-ar deosebi de animale prin faptul că este creator de cultură, prin faptul că și-a făurit un nou mediu, diferit de cel natural. În acest sens, se pronunță și M. Eminescu când, răspunzând la întrebarea ce este cultura, afirmă că aceasta este „ceea ce este dincolo de natură” ca sursă a întregii vieți spirituale a poporului.

Prin cultură, omul supune treptat lumea exterioară, o transformă într-o lume așa, pe măsura propriei sale esențe. De aceea, principala determinare distinctivă a culturii în raport cu natura este umanizarea. Pe scurt, prin cultură, omul umanizează natura. În această ordine de idei, Fr. Nietzsche spunea că „cultura este viață, este mod de a cugeta

¹ Bătlan, I., *Introducere în istoria și filosofia culturii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1993, p. 21-22.

și de a acționa. Este sentimentul coeziunii oricărei comunități umane evolute, raportul omului cu sine și cu lumea”. Umanizarea naturii prin cultură reprezintă modalitatea existenței și, totodată, a rezolvării opoziției dinamice dintre cultură și natură, dinamică în sensul că nu se poate atinge niciodată un stadiu în care natura să nu mai existe ca natură, să înceteze să mai existe ca atare, devenind cultură. Un aspect al opoziției dintre cultură și natură îl constituie însăși modalitatea însușirii și transmiterii culturii. Aceasta nu se realizează prin mecanisme biologice, ci pe calea educării, a învățării în cadrul societății.

Bineînțeles că unele realizări ale culturii răspund și unor necesități biologice (dar, întotdeauna, ele răspund necesităților sociale). Nu răspunsul însuși la necesitățile biologice reprezintă un fenomen cultural, ci modul în care se realizează aceasta, pe baza experienței sociale acumulate. Comportamentul animal este biologic, în timp ce comportamentul uman este socio-cultural. „Omul nu poate fi definit ca om, spunea L. Blaga, decât prin actul de cultură”¹. Gânditorul român avea dreptate să considere omul ca ființă culturală, deoarece omul: a) are trebuințe culturale; b) este producător de cultură; c) este produs al culturii.

Astăzi, o descriere detaliată a relației dintre natură și cultură, pune sub semnul întrebării principiile fundamentale ale dualismului modern, care parvine din două surse: este vorba despre ecologie, pe de o parte, și despre ceea ce se poate numi în general teoria constructivistă sau post-modernă și critică, pe de altă parte. Ecologia critică filosofia modernă a naturii și a culturii pe motiv că încurajează privilegiul „antropocentric” al omului, distorsionând adevărul relației noastre cu natura care a dus la forme distructive de dominație asupra ei, în timp ce constructivismul consideră că dualismul este un mijloc de suprimare etnocentrică a diferențelor culturale. În timp ce ecologia descrie natura ca zonă independentă ce posedă imanență și autenticitate, teoria constructivistă a culturii subliniază statutul discursiv al acesteia: ordinea în „natură” există doar printr-un lanț de semnificații. În acest caz, natura este conceptualizată în ceea ce privește efectele denaturării sau naturalizării și această perspectivă postulează istoricitatea și relativitatea conceptului de natură și absența unor referințe fixe. În general, în timp ce ecologia se referă la natura pre-discursivă, constructivismul atrage atenția asupra medierii istorice a relației cu lumea naturală. Critica ecologică și constructivistă a dualismului naturii și culturii scoate la iveală multe probleme și conține multe ambiguități care complică noile afirmații despre relația dintre natură și cultură. Prin urmare, vom indica pe scurt principalele aspecte legate de problemele, care sunt inerente unor astfel de critici.

Una dintre problemele ce a fost în vizorul retoricii consacrate mediului înconjurător este aceea că ea maschează faptul că o mare parte din „natură” pe care suntem datori să o păstrăm reprezintă rezultatul activității umane și, totodată, al cultivării. Mai mult, ca atât, ideile noastre despre valoarea lumii naturale s-au schimbat tocmai ca răspuns la transformările umane reale ale mediului înconjurător. Dacă aducem un omagiu atât istoriei

¹ A se vedea: Blaga, L., *op. cit.*, p. 389-396.

actuale a cultivării naturii, cât și tehnologiilor moderne de adaptare a naturii la nevoile și ideile umane, este necesar să recunoaștem dificultatea conceptuală de a ilustra opoziția dintre natura și cultura ca și cum ar fi două realități separate în mod cert și, totodată, obiective. Afirmările despre caracterul convențional al opoziției dintre natură și cultură se bazează pe postulatul distincției dintre fenomenele naturale și cele artificiale. Când constructivismul insistă asupra caracterului istoric și relativ al opoziției dintre natură și cultură, el admite în mod implicit ceea ce neagă: ambii termeni descriu fenomene izolate ale realității. Antinaturalismul constructivismului se transformă într-o nouă formă de determinism, când omniprezența culturii exclude orice realitate noncursivă. La fel cum ecologismul abstractizează implicațiile politice sau etice ale reprezentării sale culturale, constructivismul abstractizează natura, îi atribuie naturii rolul stadiului anterior al culturii.

Cultura este, așadar, un atribut esențial al omului nu ca ființă biologică, ci ca ființă socială. În cultură se constituie, se acumulează și se transmite experiența generațiilor. Acționând asupra naturii, omul umanizează acest cadrul natural, în care el trăiește și, în același timp, se umanizează pe sine.

3. Conexiunea dintre cultură și societate

Înțelegerea culturii presupune nu numai analiza ei în raport cu natura, ci și în legătură cu societatea, deoarece întreaga viață socială este dominată de cultură, ca aceea ambianță pe care omul și-a creat-o, în care se proiectează, în care se recunoaște pe sine și care îi oferă imaginea sa proprie, măsura lui ca om. De aceea, pretutindeni unde trăiesc oameni ei creează cultură, neexistând, după cum arată culturologul american Ralph Linton „societăți aculturale și nici măcar indivizi lipsiți de cultură. Orice societate are o cultură, oricât de simplă ar fi ea, și fiecare ființă umană este culturală în sensul că participă la o anumită cultură”¹.

Indiferent de faptul că viața omului este imposibilă fără cultură, cultura nu cuprinde întreaga viață socială, ci, așa cum remarcă Platon, numai „momentul de siguranță, de neclintire, de claritate”. Cultura, rezultatul viu, în continuă mișcare și transformare, al activității indivizilor pe diferite trepte de dezvoltare a societății, nu se confundă cu societatea. Dacă tot ceea ce este cultură este, în același timp, și societate, nu tot ceea ce este social este, totodată, și cultural. Cu toate că istoria societății este, în primul rând, istoria culturii ei, a efortului neîncetat al oamenilor de a stăpâni forțele naturii și ale societății, societatea nu se confundă cu cultura. Nu toate creațiile sociale și nu toate produsele obiectivitate ale conștiinței colective intră însă în cultură, ci numai acele creații ale activității umane pe care societatea, grupurile sociale, comunitățile le apreciază ca valori. Altfel spus, dacă orice realitate culturală este și socială, nu se poate spune că și reciprocă este valabilă, că orice fenomen social este, în același timp, și

¹ Linton, R.. *Fundamentul cultural al personalității*, București, Editura Științifică, 1968, p. 71.

cultural. În literatura filosofică sunt aduce destule argumente în sprijinul tezei expuse anterior că există fenomene sociale cu caracter acultural (politică de tip fascist sau de tipul totalitarismului comunist). Evidențiind caracterul social al culturii, filosofia culturii subliniază că structura și funcțiile culturii, dinamica și mecanismele sale complexe nu pot fi înțelese și explicate decât prin raportarea la societate.

Analiza culturii din perspectiva raporturilor ei cu societatea presupune evidențierea determinării și dinamicii ei. Ea trebuie privită ca un subsistem integrat în sistemul social. Ca fenomen social, cultura se integrează, alături de celelalte sectoare ale vieții sociale, determinismului social de ansamblu. Drept urmare având o existență determinată, cultura nu are o istorie independentă de aceea a societății din care face parte. De aceea, legile generale ale dezvoltării sociale își lasă amprenta și asupra conținutului, structurii și dinamicii culturii.

Prin urmare, cultura există într-un context de relații sociale și se află cu acesta într-o interacțiune genetică și funcțională, ea trebuind să fie analizată în corelație cu celelalte elemente constitutive ale societății. Ca orice fenomen social determinat, cultura are un caracter istoric care constă, în principal, în faptul că ea nu reprezintă un tezaur de valori eterne, date o dată pentru totdeauna ci este rezultatul viu în continuă mișcare și transformare al muncii fizice și intelectuale a oamenilor, pe diferite trepte de dezvoltare a societății. În acest sens, fiecărui tip de societate îi este propriu un anumit tip de cultură, în sensul că fiecare își constituie, dependent de cerințele istorice concrete ale practicii sociale, propriul sistem de valori culturale. Cu toate acestea, cultura nu se dezvoltă simetric cu dezvoltarea societății întrucât ea este un fenomen relativ autonom în cadrul sistemului social global, care își are legile sale proprii de mișcare și dezvoltare. „Un adevăr elementar, de multă vreme consacrat în dinamica culturii universale este acela că dacă valorile spirituale suportă influențe importante din partea realităților sociale și a regimurilor politice, acestea posedă totuși, nuclee și fapte intime care în virtutea specificității lor, nu se supun niciodată la modul absolut influențelor externe, rămânând parțial în afara acestora”¹.

În mișcarea lui istorică, fenomenul cultural trece prin etape calitativ distincte. Depășirea uneia nu presupune înlocuirea ei totală, ci se realizează prin negare dialectică. Constatăm așadar că dezvoltarea culturii este întotdeauna rezultatul unității continuității și discontinuității².

Discontinuitatea reprezintă întreruperile în succesiunea elementelor care structurează sistemul culturii, în dinamica lor spațio-temporală și evidențiază neomogenitatea și variabilitatea structurală a diferitelor lui forme de organizare. Momentul de discontinuitate desemnează elementele noi, modificările care au loc la nivelul ansamblului cultural. El rezidă în faptul că acțiunea umană cu necesitățile ei concrete, modifică cultura, o reînnoiește pentru a o pune de acord cu noi necesități. Discontinuitatea vizează procesul de creare a noilor valori prin aceasta arătând că fiecărei epoci și fiecărui tip de societate îi este propriu un anumit tip de cultură.

¹ Smeu, Gr., *Specificul valorilor în derivă*, în: *Alternative '90*, nr. 7-8, 1991, p. 8.

² A se vedea în detalii: Capcelea, V., *Filozofie*, ediția a 5-a, *op. cit.*, p. 453-454.

În istoria culturii, procesul de creare a noi valori culturale se împletește cu procesul de preluare și continuare în cultura unei societăți a valorilor culturale create în cadrul societăților anterioare. Astfel, odată cu schimbarea tipului de cultură, ceea ce reprezintă discontinuitatea, în noua cultură se includ elemente și valori culturale create în cadrul culturilor anterioare ceea ce reprezintă continuitatea.

Continuitatea desemnează, prin urmare, „succesiunea și preluarea neîntreruptă a elementelor ce structurează sistemul culturii în dinamica lui, în spațiu și timp, evidențiind omogenitatea și inepuizabilitatea lui structurală”¹. Continuitatea ia forme diferite, în raport cu elementele culturale care se transmit și cu natura tipului de cultură ce se schimbă. Unele elemente ale culturii sunt preluate în mod global - limbă, tehnică, știință etc. -, altele în mod selectiv, funcționând în noua cultură concomitent cu valorile nou create, dar dobândind sensuri noi, altele sunt folosite doar ca material prelucrat în raport cu orientarea noii culturi.

Formele particulare de existență ale continuității și discontinuității în cultură sunt tradiția și inovația - termeni polari ce nu pot fi separați decât din considerente metodologice.

O expresie pregnantă a continuității culturii popoarelor, o concretizare a profilului spiritual al acestora, o constituie tradiția culturală. Tradiția culturală indică ansamblul de concepții, obiceiuri, credințe, datini, atitudini, cunoștințe, elemente culturale corespunzând formelor sistematizate ale conștiinței colective - artă, literatură, știință, filosofice, ce constituie o trăsătură specifică unei comunități umane și care se transmite din generație în generație.

Prin intermediul tradițiilor culturale se transmit cunoștințele, moravurile, într-o succintă exprimare, întreaga experiență acumulată în cultura anterioară ce dă posibilitatea apariției inovațiilor, care, sprijinindu-se pe valorile culturale anterior acumulate, sunt creatoare de noi valori culturale.

Expresia pregnantă a discontinuității culturii o constituie inovația culturală. Inovația desemnează tot ceea ce se creează nou și se adaugă la tradiție. Astfel, tradiția și inovația se împletesc, se presupun și se influențează reciproc. Orice inovație preia și ridică la altă cotă elementele tradiționale din cultură, după cum orice tradiție conține în sine germenii unor schimbări inovatoare. Tradiția reprezintă punctul de plecare al noii construcții culturale iar inovația - o operă de perfecționare și completare a tradiției.

Firește că, în ceea ce privește raportul dintre ceea ce se preia și ceea ce se creează, adică între tradiție și inovație, locul principal, hotărâtor îl deține inovația nu tradiția. Din ce cauză? Pentru că ceea ce definește și caracterizează cultura unei societăți la un moment dat sunt noile valori pe care le creează acea societate potrivit cerințelor și trebuințelor ei.

Dar cultura nu se dezvoltă numai prin continuitate și discontinuitate istorică, numai prin preluări în plan diacronic (pe verticala istoriei), ci și prin preluări în plan sincron

¹ Stroe, C., *op. cit.*, p. 135.

(pe orizontală) adică o cultură a unei comunități etnice se află într-un permanent schimb de valori cu alte culturi, ale altor comunități. De-a lungul istoriei sale, fiecare comunitate etnică preia valori create de alte popoare și dăruiește altor popoare valorile create de ea; pe scurt, cultura unei comunități se inspiră, preia și predă valori altor culturi, ale altor comunități. De aceea, în analiza dezvoltării culturii trebuie să avem în vedere și raportul dintre general și particular, care în domeniul culturii îmbracă forma raportului dintre universal și specific (național).

În fiecare cultură națională, universalul și specificul formează o unitate dialectică indisolubilă. După cum preciza Gr. Georgiu „în plan antropologic general, atributul specificității coincide cu cel al universalității și invers. A fi specific în cultură înseamnă, pentru orice comunitate integrată în social, a realiza atributele universale ale condiției umane în forme determinate de un complex de factori particulari. Coincidența de care vorbim e o coincidență a contrariilor, umanul nu există, deci, decât ca unitate în diversitate”¹.

Universalul reprezintă, *în primul rând*, ceea ce există comun, într-o epocă istorică, în toate culturile popoarelor lumii, vizând contribuția adusă de fiecare popor la rezolvarea marilor probleme ale umanității, la soluționarea problemelor stringente ale epocii, iar, *în al doilea rând*, acel patrimoniu comun de valori în care omenirea își regăsește determinațiile sale esențiale și definitorii. Mai riguros, întrucât semnificația conceptului de universal nu poate fi stabilită decât pe teren axiologic, cultura universală cuprinde acele creații de performanță, care exprimând o experiență umană particulară, prin adâncirea și bogăția mesajului lor, prin forța de expresie devin revelatorii și exemplare pentru condiția umană însăși, capabile adică să fie omologate valoric și în alte spații decât în cele în care au fost create². Universalul include în sfera sa acele creații din cultura fiecărui popor care, chiar dacă nu au căpătat o circulație mondială pot și merita să fie însușite de toate popoarele lumii, deoarece în virtutea valorii lor răspund unor nevoi spirituale generate de alte ipostaze ale condiției umane. Dar caracterul universal al culturii se realizează în forme specifice, specificul culturii fiind tocmai rezultatul legăturii ei indisolubile cu comunitatea umană istoricește constituită care a produs-o. Odată cu apariția națiunii, națiunea și cultura se condiționează reciproc, fiecare națiune având o cultură specifică ce se prezintă ca un sistem structurat într-o manieră proprie ei. Cultura devine factorul fundamental al identității naționale.

Pornind de la premisa că orice comunitate națională se definește prin cultura creată în sânul ei ajungem la concluzia că „Valorile create în spațiul culturii naționale poartă în fizionomia lor, ca o engramă, tiparul unui mod specific de simțire și gândire, forma esențializată și transfigurată a unei experiențe istorice irepetabile”³. În acest mod, specificul național cuprinde contribuția proprie originală adusă de o comunitate națională în crearea

¹ Georgiu, Gr., *Națiune, cultură, identitate*, București, Editura Diogene, 1997, p. 418.

² *Ibidem*, p. 425.

³ *Ibidem*, p. 410.

valorilor materiale și spirituale, exprimată în forme specifice experienței sale de viață, între care un loc special îl ocupă limba, tradițiile și obiceiurile. El vizează structura și funcțiile culturii, gradul de răspândire a culturii în rândul populației, sistemul național de organizare a culturii, etc. Specificul național nu se reduce la moștenirea trecutului, la elementele culturale tradiționale, ci cuprinde suma și sinteza manifestărilor de originalitate ale națiunii, formele concrete în care apare și se dezvoltă cultura proprie acesteia.

Astfel, în cultură, specificul național este dat de totalitatea notelor distinctiv, proprii profilului spiritual al unui popor¹, modul său personal de a gândi și acționa în raport cu problemele sale proprii și cu problemele umanității. Spre exemplu, poporul român și-a făurit el însuși fizionomia spirituală în decursul timpurilor, în cadrul istoriei sale, într-un anumit mod de producție a bunurilor materiale, într-un context de obiceiuri, de organizare politică și juridică, de împrejurări favorabile sau defavorabile, de contacte cu alte popoare, de lupte și războaie, etc.

„Această fizionomie este, scria A. Joja, rezultatul propriei sale activități sociale și spirituale. Ea nu este nici o transmisie ereditară pur și simplu, nici o imprimare pasivă a spațiului geografic, nici penetrația de influențe sociale - culturale externe... ci o creație a poporului român, care folosind elemente preluate de la imediații săi străbuni le-a prefăcut într-un bun propriu și original”². Prin urmare, fiecare comunitate dezvoltă, în funcție de particularitățile sale economice, sociale și politice, în funcție de istoria și tradițiile sale, de proiectele și aspirațiile ei, o cultură cu un anumit specific care exprimă un anumit fel de a reacționa la mediul înconjurător, o sensibilitate, o orientare în creația materială și spirituală constituită istoricește datorită condițiilor obiective ale existenței lor. Cu toate că valorile culturale au rădăcini adânci în istoria și viața comunității care le-a creat ele capătă valențe universale prin mesajul pe care îl conțin. Aceasta înseamnă că numai acele valori naționale care constituie un mesaj pentru umanitate, numai acelea pot să intre în patrimoniul universal. Prin urmare, valorile naționale pot să devină universale, cu condiția să răspundă unor trebuințe general-umane, să aibă și să conțină un mesaj pentru întreaga omenire.

O creație a (un element) al unei culturi naționale dobândește o semnificație universală atunci când sondează (și codifică prin forța ei de expresie originală) structuri de profunzime ale unui mod de viață, fondul de reprezentări și mentalitatea unei colectivități determinate, așadar, când elaborează, pornind de pe solul specific național, mesaje de mare densitate cognitivă și simbolică, înțelesuri care pot deveni revelatorii pentru condiția umană³. Aceasta presupune însă și posibilități reale ale afirmării acestui mesaj. Este evident că un popor cu o limbă de circulație redusă în anumite domenii, spre

¹ A se vedea: Drăghicescu, D., *Din psihologia poporului român*; Rădulescu-Motru, C., *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*; Călinescu, Gh., *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*; Joia, Ath., *Profilul spiritual al poporului român*.

² Joia, Ath., *Logos și Ethos*, București, Editura Printech, 1999, p. 289-290.

³ Georgiu, Gr., *op. cit.*, p. 416.

exemplu, literatură nu va putea să ofere întregii umanități mesajele sale. Nu datorită faptului că opera literară n-ar conține mesajul universal, ci datorită faptului că nu poate fi cunoscut. Așadar, aici se pune, pe de o parte, problema existenței mesajului universal iar, pe de altă parte, se pune problema posibilității de cunoaștere de către întreaga omenire a acestui mesaj. Aceasta înseamnă că un popor, cum este poporul nostru, trebuie să facă eforturi pentru a face cunoscute prin traducere, prin expoziții creațiile sale literar-artistice.

În această ordine de idei, marile valori ale culturii, cele care își câștigă un loc nepieritor în istoria umanității, sunt, în același timp, naționale și universale. Opera lui da Vinci sau Newton, Shakespeare sau Goethe, Kant sau Pușkin, Platon sau Sartre, Einstein sau Joliot-Curie, Beethoven sau Hemingway, fiind rodul capacității creatoare a națiunilor cărora le aparțin aceste mari personalități, constituie expresia universală a geniului uman, a frământărilor, aspirațiilor, suferințelor și bucuriilor sale, sunt valori universale. În ceea ce îi privește pe români, Eminescu, Enescu, Țuculescu la care adăugăm pe Brâncuși, Eliade, Cioran, Ionescu, ultimii percepuți ca patru giganți ce reprezintă pilonii de bază ai istoriei intelectuale ai sec. al XX-lea, deși creația lor are rădăcini profunde în tot ceea ce înseamnă România, contribuția fiecăruia trece dincolo de hotarele ei, având vocație de nivel european și universal. Descifrând și judecând mesajul pe care opera lor îl propune Europei putem afirma cu tărie că Brâncuși, Eliade, Cioran, Ionescu, Vieru, Doga, sunt unii dintre cei mai veritabili exponenți ai spiritualității europene de la răscrucea dintre sec. XX-XXI. Așa spre exemplu, *Coloana infinită* a lui Constantin Brâncuși, inspirată din motivele creației populare gorjene, este vădit românească prin sursa, stilul și originalitatea ei și, totodată, universală prin semnificația ei filosofică, exprimând deschiderea artei către spațialitate, aspirația omului către infinit.

Aceste valori care se înscriu în circuitul culturii universale, sunt asimilate de popoare în maniera lor proprie, așa încât însuși faptul asimilării apare ca moment de creație și de originalitate, prin care se manifestă particularitățile culturii unui popor. Specificul și universalul sunt atribute coexistente, corelative, se conțin reciproc. Valorile cu semnificație universală sunt identice cu acelea care au maximă relevanță și pentru specificul național.

Cu cât o cultură națională este mai originală, cu cât ea reușește să exprime cu mai multă forță și prestanță ceea ce este specific unui popor, unei națiuni, cu atât este mai important aportul ei la cultura universală. Acest fapt este firesc, deoarece în ultimă instanță, patrimoniul universal se compune din ceea ce au creat toate națiunile lumii și se îmbogățește cu ceea ce creează fiecare. Dar, nu ca totalitate sumativă a culturilor naționale, ci ca un sistem care se constituie prin interacțiunea culturilor naționale.

Prețuind și admirând munca și creația poporului nostru apreciem și admirăm tot ce este valoros la alte popoare. În același timp, însă este necesar și să respingem manifestările de ploconire față de tot ce vine de peste hotare, fie că este valoros, fie că nu, manifestările și atitudinile ce reflectă lipsa de demnitate națională, neîncrederea și subaprecierea realizărilor și a forțelor propriului popor. Căci, este îndeobște cunoscut

faptul, pe care îl evidențiem cu justificată mândrie și satisfacție, că și poporul român are realizări în toate domeniile de activitate, care îl fac cunoscut și prețuit în întreaga lume. Pentru România a fost și pentru Republica Moldova integrarea în Europa este firească întrucât o îndreptățesc atât atlasele geografice, cât și aportul românesc la cultura și civilizația europeană și a lumii.

4. Raportul dintre cultură și civilizație

În activitatea lui, omul creează o multitudine de valori decurgând cu necesitate din trebuințele sale materiale și spirituale. Toate aceste valori care apar pe temelia practicii sociale se integrează într-un sistem pe care-l denumim cultura. De aceea, într-o prima aproximare și succinta formulare, cultura înseamnă creație, comunicare și însușire de valori. Atât termenul civilizație, cât și cel de cultură provine tot din limba latină - de la *civilis*, *civilitas* (= orășenesc, statal, cetățenesc) unde desemna calitățile generale ale cetățeanului în relațiile cu ceilalți cetățeni. La romani, condiția omului era aceea de cetățean cu un comportament civilizat, adică supus regulilor cetății. Astfel, noțiunea de „civilizație” indică altceva decât simpla existență a culturii, a valorilor sale. Prin noțiunea de civilizație se indică gradul asimilării culturii în toate sferele vieții sociale, măsura în care valorile se integrează activității și mediului de viață al oamenilor, ca premise ale conduitei și acțiunii lor. Ea exprimă cultura în acțiune, gradul de însușire a valorilor culturale de către indivizii umani, măsura în care aceste valori au intrat în folosința cotidiană a societății. „Civilizația, scrie Al. Tănase, este cultura *în actu*, integrată într-un sistem organizat de muncă, de trai și de gândire... Civilizația este dimensiunea culturală a societății sau unitatea dintre societate și cultură”¹.

Reprezentând cultura în acțiune, civilizația se constituie din totalitatea valorilor culturale care s-au integrat în practica social-umană și au devenit componente ale modului de viață. În viața socială cultura se „depozitează” ca bunuri de civilizație. Civilizația este cultură acumulată social. Cultura este patrimoniul de valori, în timp ce civilizația indică folosirea acestui patrimoniu în viața socială. În acest înțeles, civilizația este realizarea sub ele mai diferite forme a valorilor culturale, integrarea lor în deprinderile umane, în înfăptuiri concrete, menite să schimbe mediul natural și social al omului, modul său de viață și propriul său mediu sufletesc. Civilizația este privită ca realizare a posibilităților creatoare și transformatoare ale culturii. De aici, rezultă că o valoare culturală sau un sistem de valori reprezintă numai potențial o civilizație. Existența lor ca atare nu este încă un fapt de civilizație. Pentru a deveni civilizație reală, acea valoare sau acel sistem de valori trebuie să se integreze în comportamentele oamenilor, ale întregii societăți. Prin urmare, dacă cultura este activitatea de creare a valorilor, civilizația este rezultatul final al acestei activități, adică societatea care și-a asimilat și integrat valorile culturale, cultura pătrunsă în toate celulele

¹ Tănase, Al., *op. cit.*, p. 25.

vieții sociale. Astfel, prin activitatea umana, cultura trece în civilizație, menirea ei fiind să devină civilizație. În caz că nu devine, ea este lipsită de finalitate, rămâne un fapt izolat, întâmplător. La rândul său, civilizația, ca realizare a valorilor culturii, devine o bază pentru progresul ulterior al acesteia din urmă.

Conceptul de civilizație, poate tot atât de vechi ca și cel de cultură, a fost impus în explicarea istoriei, mai ales, de Epoca Luminilor (Montesquieu, Voltaire). El devine deosebit de controversat în societățile moderne, iar aceasta acută controversă este întreținută, mai ales, de teza opoziției ireconciliabile dintre civilizație și cultură, teză care alimentează, în cadrul unei civilizații considerată la răscruce, opțiuni și pronosticuri dintre cele mai diverse, oscilând între un optimism euforic și un pesimism exacerbat. Cele două extreme conferă civilizației tehnologice contemporane fie rolul da unic factor ai progresului, fie funcția principală frână în calea afirmării valorilor umaniste.

Dincolo de disputa generală, de acele concepții care substituie sau confundă cultura și civilizația, conceptul de civilizație este deseori utilizat în variate accepțiuni, cu sensuri ce sunt derivate din aplicarea unor criterii de apreciere diferite (socio-economice, tehnice, antropologice, religioase etc.) Spre exemplu, sensul etnografic al civilizației sintetizează particularități ale unei colectivități umane determinate (civilizația incașilor, aztecilor etc.), în timp ce sensul istoric al civilizației privește, mai ales, etapele evolute ale dezvoltării socioculturale¹, marcate de apariția scrisului, a aglomerărilor urbane, a organizării politico-juridice, iar în condițiile moderne se referă la un anumit nivel avansat al dezvoltării forțelor de producție, o pronunțată diviziune a muncii, o ridicată eficiență a producției, un nivel superior de confort al vieții cotidiene.

Punctul de plecare al disputei filosofice asupra raportului dintre cultură și civilizație îl constituie distincția dintre universul valorilor materiale (tehnică și tehnologie, urbanism, mediul artificial care asigură gradul de confort ai vieții cotidiene etc.), desemnat prin conceptul de civilizație, și universul valorilor spirituale (morale, științifice, artistice, filosofice, politice etc.), constituit prin conceptul de cultură care, în contextul acestei dezbateri, dobândește un sens restrâns, și anume, cel de cultură spirituală. Pornind de la o asemenea conceptualizare, s-au efectuat diverse tentative de a explica discrepanța dintre progresul tehnic și criza valorilor spirituale în societatea contemporană, ca rezultat nu al contradicțiilor inerente structurii economice și sociale, ci al unui conflict fatal între cultură și civilizație. Cei care au susținut sau susțin un asemenea punct de vedere consideră civilizația ca univers exclusiv al valorilor materiale, univers ce ar purta pecetea automatismelor și a absenței efortului creator, fiind incompatibil cu progresul spiritual și opus culturii. Teza opoziției ireconciliabile dintre civilizație și cultură, alimentată în bună măsură și de antagonismele proprii societății contemporane, a condus uneori către poziția potrivit căreia civilizația marchează (dezagregarea și chiar sfârșitul culturii spirituale

¹ Astfel, în secolul trecut, L.M. Morgan considera civilizația drept un stadiu evoluat, complex și eficient al culturii, formulând schema istorică a trecerii de la sălbăcie la barbarie și apoi la civilizație.

(O. Spengler), astfel încât istoria omenirii s-ar dezvălui ca însumare a unor cicluri culturale care coincid, în fazele lor de declin și îmbătrânire, cu apariția civilizațiilor (A. Toynbee). Alteori, progresul tehnic și, în general, dezvoltarea accentuată a valorilor materiale nu mai sunt asociate unei crize a culturii. Pentru orientările filosofice și sociologice de factură tehnocratică, civilizația se constituie ca unica sursă de salvare a umanității, tocmai pentru că asigură guvernarea tiranică a valorilor tehnice¹.

În ambele concepții, fie că privilegiază cultura, fie că o depreciază din perspectivă tehnocratică, există un element esențial comun: civilizația este privită ca o entitate ce s-ar opune culturii, când, de fapt, prima delimitează doar o singură specie de valori, circumscriind produsele și realizările culturale care au în mod nemijlocit o finalitate practic-utilitară.

Dacă suntem consecvenți cu înțelegerea culturii, în sens larg, ca ansamblu al valorilor materiale și spirituale structurate în procesul practicii social-istorice, conceptul de civilizație, așa cum este el angajat în confruntările filosofice contemporane, se referă tot la cultură, dar la o cultură parțială, definită exclusiv prin valorile materiale. De aceea, după cum remarca T. Vianu, „nu trebuie să dorim distrugerea civilizației pentru a obține cultura; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar când recunoaștem că într-un anumit mediu valorile civilizației propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ținte este suficientă și dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalități culturale ale omenirii”². Problema principală este dezvoltarea unei culturi integrale, luându-se în considerație că valorile utilitare, tehnico-economice, ce trebuie utilizată pentru promovarea unor scopuri umaniste.

Dacă, în accepțiunea tradițională din filosofia culturii, care are o largă circulație, punctul de plecare în abordarea problemei raportului „cultură-civilizație” îl constituie distincția dintre valorile materiale și cele spirituale, sunt împrejurări în care o asemenea distincție, fiind absolutizată, nu mai poate fi operantă. Desigur, delimitarea are sens atunci când dorim să evidențiem că valorile materiale sunt valori-mijloc și numai valorile spirituale pot fi valori-scop. Din această perspectivă, este pe deplin justificată critica orientărilor politice tehnocratice, pentru care dezvoltarea tehnologiei și creșterea economică se transformă, aberant, într-un „scop în sine”, pierzându-și finalitatea lor umană. Dar, în alte contexte, criteriile de delimitare a valorilor materiale de cele spirituale devin extrem de nestabile, relative. Discutând despre tehnică, spre exemplu, nu putem neglija că ea implică și valori spirituale, fiind manifestare a inteligenței creatoare a oamenilor și obiectivare a cunoștințelor științifice, după cum valorile morale sau estetice au incidente și asupra nivelului de civilizație. Distincția dintre civilizație și cultură obține, astfel, un caracter preponderent funcțional, în literatura filosofică, avându-se în vedere contextele în care civilizația vizează valorile culturii integrate efectiv în stilul de viață și

¹ Ellul, J., *Le système technicien*, Paris, Editions Calmann-Levy, 1977, p. 7-23.

² Vianu, T., *Filosofia culturii*, în: *Opere*, vol. 8, București, Editura Minerva, 1979, p. 158.

în acțiunea practică a unei colectivități, obiectivarea și socializarea valorilor culturii, s-a propus o nouă conceptualizare, prin „înțelegerea civilizației ca fiind însăși cultura în acțiune, valorile culturale în funcționalitatea lor socială concretă”¹.

Atât în contextul în care civilizația este considerată ca o cultură parțială, cât și în cel în care ea este tratată drept cultură în acțiune, filosofia contemporană înlocuiește disjunctia „cultură sau civilizație” prin conjuncția „cultură și civilizație”, subliniind condiționarea reciprocă a valorilor materiale și spirituale, grație căreia devine posibilă însăși imaginea integratoare asupra ansamblului socio-cultural.

Problemele culturii și civilizației, ale raporturilor dintre acestea dobândesc aspecte specifice în contextul desfășurării revoluției științifico-tehnice contemporane. Ritmurile alerte în care se succed descoperirile științelor, precum și rapidul lor impact asupra progresului tehnic și social, implică noi strategii de dezvoltare a culturii și civilizației, generând acute confruntări teoretice. În gândirea contemporană sunt uneori formulate poziții îngust-tehniciste sau scientiste, care supralicitează fie rolul tehnologiilor, fie pe cel al științei, în detrimentul altor componente ale ciuturii și, îndeosebi, printr-o atitudine depreciativă față de valorile moralei, artei și filosofiei. Este meritorie poziția exprimată de unii filosofi care denunță riscul tehnocratizării culturii occidentale, al transformării ei într-o cultură guvernată de interese comerciale (Th. Adorno), într-o cultură alienată și alienantă a „omului unidimensional” (H. Marcuse), într-un divertisment compensator (G. Henri), într-o manipulare tehnologică pe fondul unei civilizații represive (T. Roszak) etc. Ca reacție critică față de tehnocratism, adepții „noii stingi” vorbesc despre o „contracultură”, care ar trebui să restabilească echilibrul valorilor, să reafirme valori umaniste și democratice². Apreciind semnificația unor asemenea analize critice privitoare la manifestări de criză ale culturii și civilizației, caracteristice societății tehnocratice contemporane, trebuie să avem în vedere și limitele ideologice ale acestor critici, care nu permit înțelegerea faptului că principala cale a depășirii crizei valorilor spirituale se află într-o transformare profundă, revoluționară a sistemului social global. Prin amplele ei implicații sociale și culturale, revoluția informațională pune în evidență necesitatea asigurării unității dintre cultură și civilizație în lumea de astăzi. Importantele înnoiri produse în știință și tehnică amplifică disponibilitățile de cunoaștere și acțiune umană, potențează alți factori de cultură și de civilizație. Așadar, este firesc ca știința și tehnica să ocupe o poziție importantă în cultura contemporană, interacționând cu celelalte subsisteme ale culturii. Această constatare trebuie însă corelată cu reliefaarea rolului esențial al cadrelor social-economice și politice, pe fundalul cărora se produce revoluția informațională.

Cerințele obiective ale societății sunt și ale individului în măsura în care el își aproprie aceste cerințe, integrându-și valorile corespunzătoare lor. Trecerea de la

¹ Tănase, Al., *op. cit.*, p. 189.

² Roszak, T., *The Making of a Counter Culture*, Nev York, 1974, p. 2.

necesitate la individ prin valoare, are un caracter istoric, întrucât valorile sunt reprezentări mai mult sau mai puțin însușite și înțelese de individ, reprezentări ale unei anumitor grupuri și comunități sociale, societăți asupra necesității respective. Deși fiind condiționat istoricește și influențat de numeroși factori sociali sistemul de valori sau anumite componente ale sale se pot sustrage, în anumite condiții determinate, influențelor sociale. În acest caz, lumea valorilor se dezvoltă și după dialectica ei proprie, ceea ce-i conferă o autonomie relativă. Așa se face că unele valori, în special, cele care răspund unor nevoi și aspirații general-umane, depășesc epoca în care au apărut, deci nu sunt legate numai de condițiile care le-au generat. Dar valorile sunt, oarecum, filtrate prin năzuințele personale ale celui care acționează, transformate în matrice-tipare ale conștiinței și acțiunii lui. Astfel, ele apar ca legături între momentul individual și cel de grup, ca proces prin care fiecare individ concret este legat de întreaga funcționare a societății, de procesul istoric neîntrerupt. Căci o națiune, un popor își constituie valoarea și reputația din suma valorilor cetățenilor săi, din felul în care aceștia sunt capabili să-și asume răspunderile ce le revin pentru destinele lor.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. În ce constă esența abordărilor cu privire la definirea culturii?
2. Elucidați funcțiile culturii.
3. Care este influența determinantă a culturii asupra dezvoltării societății?
4. În ce sens se vorbește astăzi despre dezumanizarea culturii în calitate de pericol global?

Tema nr. VIII. SOCIETATEA ÎN MILENIUL AL III-lea

Planul:

1. **Tendențele dezvoltării societății în sec. al XXI-lea.**
2. **Societatea post-industrială.**
3. **Societatea informațională globală.**
4. **Societatea bazată pe cunoaștere.**
5. **Globalizarea și efectele ei asupra civilizației mileniului trei.**
6. **Problemele globale ale contemporaneității.**
7. **Supraviețuirea omenirii prin intermediul dezvoltării durabile în sec. al XXI-lea.**

1. Tendențele dezvoltării societății în sec. al XXI-lea

Scena politică internațională a fost împărțită tradițional în state care se află într-o zonă a „polisului modern” (dețin monopolul) și state în curs de integrare, de accedere la acel monopol. Tendința de curs politic ce face diferența între statul „Opinia” și statul „Barbar” împarte omenirea în „lumea post-modernă”, adică acea entitate ce a depășit un anumit prag de dezvoltare, „lumea modernă” - state ce urmează a fi înrolate în cercul lumii dezvoltate și „lumea premodernă” - state ce nu au asimilat noile valori și se conduc într-un mod tradițional.

A doua jumătate a sec. al XX-lea a asistat nu doar la sfârșitul filosofiei echilibrului de forțe, ci și la dispariția tentației imperiale. Lumea, care începuse secolul împărțită între imperiile europene, l-a încheiat fără niciunul sau aproape fără niciunul. Imperiile otoman, german, austriac, francez, britanic și sovietic nu mai există decât în cărțile de istorie. Trebuie remarcată dimensiunea extraordinară a schimbărilor, care au determinat căutări și concepte noi. În prezent, S.U.A și-au asumat rolul de „unică putere mondială”, încercând să-și exercite acest rol într-o viziune proprie, după dorințele și interesele liderilor politici de la Washington. Astfel, și-au asumat cuvântul hotărâtor în problemele politice, economice, militare ale lumii, vizând locul și rolul principal pe arena mondială. Dar există o națiune atât de dezvoltată încât să poată coordona, dintr-o poziție superioară, ceilalți semeni? Toleranța celorlalte națiuni se explică prin demonstrațiile de forță ale unicei superputeri?

La sfârșitul sec. al XX-lea a fost lansat un nou concept, potrivit căruia statele lumii sunt împărțite în două categorii: cele democratice, care alcătuiesc „clubul democrațiilor”, și celelalte state, care ar urma să fie incluse în acel club, dacă vor îndeplini condițiile impuse de prima categorie. „Clubul democrațiilor” ar putea recurge „la toate mijloacele” pentru determinarea progresului democratic în lume, fiind în măsură să decidă inclusiv asupra constrângerilor, astfel încât „democrația să fie instaurată”. Cine și, mai ales, de ce

își promovează aceste state propria formă politică, impunând prin forță un standard a cărui perfecționare se află încă în derulare?

Experiența istorică, mileniile de încordare și confruntare armată, războaiele nesfârșite, suportate de omenire, demonstrează în mod convingător că renunțarea la forță și la amenințarea cu forța, obligația statelor de a se abține, în relațiile lor internaționale, de a recurge la amenințarea cu forța sau la folosirea forței reprezintă norma indispensabilă a garantării desfășurării unor relații normale, civilizate între popoare. Este indiscutabil că „renunțarea la folosirea forței și la amenințarea cu forța, consacrarea, aplicarea și generalizarea principiilor dreptului internațional în relațiile dintre toate statele constituie fundamentul trainic, indispensabil al „noii ordini”.

Un rol important în întărirea și susținerea dezvoltării militaro-economice l-a avut înființarea de noi organisme - NATO și Uniunea Europeană, prin care s-a dorit obținerea unui echilibru de forțe vizând menținerea păcii. Cea mai importantă contribuție a NATO a fost deschiderea pe care a creat-o. Organizația a fost și este în continuare o masivă structură panvest-europeană de creare a încrederii reciproce. Datorită NATO și Uniunii Europene a existat cadrul în care Germania a putut fi reunificată fără a mai amenința restul Europei, cum s-a întâmplat la prima reunificare, în 1871. Ambele instituții au format cadrul a mii de întâlniri oficiale, unde cei care luau deciziile de care depindeau pacea sau războiul s-au putut cunoaște reciproc. În comparație cu trecutul, în prezent calitatea și stabilitatea relațiilor politice sunt fără precedent. Uniunea Europeană face dovada unui sistem post-modern dezvoltat. Uniunea reprezintă securitate prin transparență și transparență prin interdependență. Este, totodată, un sistem mai mult transnațional decât supranațional, o asociație voluntară de state și nu presupune subordonarea acestora față de o putere centrală. Visul unei unice forme de guvernământ, al unui suprastat care să domine fără rival provine din alte epoci și se bazează pe prezumția că statele sunt inerent periculoase și că unica metodă de a calma anarhia națiunilor este de a impune asupra lor o hegemonie. Dar dacă statul națiune este o problemă, suprastatul nu este în niciun caz o soluție.

Lupta pentru ocuparea pozițiilor de monopol dominante dă naștere unor noi forme de manifestare a oprimaților. Într-un asemenea climat, hoția/pirateria, ilicitul se propagă mult mai ușor. Așa se explică faptul că ilicitul nu există doar pentru că există barbari care nu respectă regulile și legile civilizației. Aceste incorectitudini au tendința de a apărea în momentul în care o putere hegemonică se afirmă prin stabilirea unui monopol, care prin natura sa, elimină competiția reprezentată de ceilalți comercianți tradiționali și distruge mijloacele de schimb existente. Oamenii deposedați de modul lor tradițional de câștigare a traiului se dedau la activități criminale. Puterea hegemonică, care nu e străină de folosirea forței pentru a-i obliga pe ceilalți să se supună, se consideră „legea” și definește activitatea celorlalți ca fiind „în afara legii”.

O problemă stringentă a începutului de mileniu o constituie amenințările din partea terorismului, mai ales, din partea fundamentalismului islamic, care s-a pătruns de un

adânc dispreț față de societatea de consum apuseană, combinată cu o ură de neîmpăcat față de tot ceea ce este potrivnic învățaturii lor mizantropice. Culmea absurdului este că centrele financiare ale lumii islamice care întrețin „intifada” anti-europeană sunt situate în marile megapolisuri europene: Londra, Paris, Frankfurt-pe-Main etc. Bătrâna Europă cu senilismul său liberal a avut imprudența de a încălzi la sânu-i pe scorpionul din fabulă care în final și-a ucis binefăcătorul ce i-a salvat viața. Terorismul care poate fi definit ca o tactică de luptă neconvențională, folosită pentru atingerea unor scopuri strict politice, care se bazează pe acte de violență, sabotaj sau amenințare, executate împotriva unui stat, organizații, categorii sociale sau împotriva unui grup de persoane civile, având ca scop precis producerea unui efect psihologic generalizat de frică și intimidare. Obiectivul final este aplicarea de presiune asupra entității respective, pentru a o determina să acționeze în conformitate cu dorințele teroriștilor, în cazul în care acest obiectiv nu poate fi îndeplinit prin mijloace convenționale. Însă pentru a înțelege terorismul, trebuie înlăturată viziunea care îl caracterizează în mod arbitrar drept actul de a recurge la violență sau la amenințare cu violența din partea unui grup ce caută să realizeze un scop, în ciuda opoziției autorității legale constituite. O astfel de noțiune este predicată din perspectiva occidentalistă a istoriei. Ea transferă terorismul, care este produsul unui efort și al unui plan conștient, în sfera spontaneității întâmplătoare.

Totodată, în știință au apărut un șir de concepții care consideră că, particularitatea dezvoltării tehnice și tehnologice a societății occidentale și, una din consecințele ei, constă în sporirea ideilor „antiprodutive”, dezvoltarea criticii muncii și devalorizarea ei „creatoare”. În conformitate cu aceste idei, amestecul societății în procesul „natural” al dezvoltării social-economice trebuie să fie minimal, creșterea economică trebuie să fie „nulă”, iar în aceste condiții, cea mai importantă condiție constă în a obține echilibrul și stabilitatea și nu progresul material. Concomitent, ei afirmă, că este necesar ca tehnologia să se reorienteze spre producția de mici proporții, de tip preindustrial, cu luarea în considerație a noilor realizări, iar descentralizarea trebuie să fie maximală, să se fundeze pe mici comunități care se autoasigură. Aceste idei au fost expuse, într-o formă concentrată, de sociologul francez André Gorz, care susține că, a venit timpul să abandonăm principiul primatului economiei, al dezvoltării necesităților umane, pentru a trece producția de mărfuri la nivel local, a proclama renunțarea la muncă, mai întâi de toate, la munca salariată și a introduce ziua de muncă incompletă. După el, cel mai important lucru care trebuie luat în calcul constă în a înlocui cultul muncii cu etica colaborării, a autodeterminării începuturilor creatoare ale omului, a relației lui cu natura.

Apariția și dezvoltarea noilor tehnologii, în care informația și cunoașterea joacă un rol crucial, trecerea de la societatea modernă și economia industrială la societatea post-modernă, informațională și economia post-industrială au dus la creșterea proceselor interrelaționate la nivel global, la redefinirea spațiului și timpului, de fapt la comprimarea spațiului și timpului, la intensificarea relațiilor sociale la nivel mondial, intensificare ce leagă localități îndepărtate într-un asemenea mod încât evenimente locale sunt modelate

de evenimente ce se petrec la mare distanță și invers, la mișcarea liberă a capitalului însoțită de dominația crescândă a piețelor financiare globale și a corporațiilor multinaționale asupra economiilor naționale, la apariția „satului global”. Este vorba de procesul de globalizare, care a devenit o adevărată lozincă, un „paspartu”¹ capabil să deschidă porțile tuturor misterelor prezente și viitoare, un fenomen actual, controversat, cu o multitudine de conotații și cu reverberații în toate domeniile vieții sociale, care a determinat schimbări atât la nivel social, cât și la nivel organizațional, producându-se o nouă configurație globală a post-fordismului.

J. Baudrillard, D. Harvey, M. Castells, Z. Bauman, D. Bell, D. Kellner, alături de globalizarea societății post-industriale, tehnosocietății în care tehnologia, cunoașterea și informația sunt principiile organizate centrale. J. Baudrillard pretinde că în mișcarea către post-modernitate, umanitatea a depășit concepțiile moderne și această aventură post-modernă e marcată de o implozie a tehnologiei care generează o nouă specie post-umană. Sintetizând cele enumerate anterior, tendințele care au influențat în mai mare măsură schimbările organizaționale sunt: globalizarea, creșterea turbulenței mediului, a competitivității, introducerea noilor tehnologii informaționale ce accentuează importanța cunoașterii și a inovației, schimbările demografice majore la nivelul populației, în general și a resursei umane, în special.

Apariția unor noi puteri și dispariția altora, explozia demografică, migrațiile, terorismul sau modificările climatice vor schimba lumea contemporană. Omenirea va avea de ales între dispariția totală, determinată fie de evoluția unui hiperimperiu construit după legile pieței, fie de un conflict ce ar întrerupe violent globalizarea, și hiperdemocrație: acceptarea și controlarea mondializării, într-o societate ce va oferi tuturor accesul la noile tehnologii, la un mediu mai bine protejat și la libertatea individuală. Deși sec. al XXI-lea a început sub impactul descoperirilor științei care prevedeau o globalizare și o supratehnologizare a lumii, iată că terorismul, un fenomen necunoscut în urmă cu 50 de ani, tulbură dorita „ordine mondială”. Atentatele sinucigașe sunt un fenomen imprevizibil, care pot apărea în zonele cele mai „pașnice” ale lumii. În sec. al XXI-lea civilizația se confruntă cu problema supraviețuirii globale care ține de protecția împotriva provocărilor, amenințărilor și pericolelor pentru existența și dezvoltarea umanității.

Problemele mediului, energiei, populației, alimentației și dezvoltării formează, în cadrul problematicii, un ansamblu complex; el se află în centrul actualei incertitudini privind viitorul omenirii. Deoarece interacțiunile sunt atât de importante, n-ar fi rațional ca aceste elemente să fie luate în considerare fiecare separat. Așa ceva depășește posibilitățile statului național. E nevoie ca toate elementele să fie abordate simultan, într-o strategie mondială coordonată. Succesul sau eșecul primei revoluții globale depind în mod esențial de aceasta. Conflictele anilor care vin se vor naște din acest complex de probleme.

¹ Bauman, Z., *Globalizarea și efectele ei sociale*, Filipeștii de târg, Editura Antet, 2000, p. 8.

În opinia academicianului rus N. Moiseev, lumea se confruntă în prezent cu o nouă criză globală¹. El consideră că omenirea călăuzindu-se de principiile și valorile care s-au constituit după revoluția neolitică, tot avea pentru omenire urmări tragice. Omenirea a ajuns la necesitatea de a schimba caracterul evoluției sale și a mecanismelor ei de funcționare, deoarece ca și în paleolitic, când a fost inventat toporul de piatră, ca și în neolitic, când a fost inventată arma de aruncare (lansare), cauza principală a crizei a fost necoincidența comportamentului omului cu acele posibilități tehnice a naturii a doua, care a fost descoperită de civilizație.

După revoluția neolitică pe Terra au apărut instituțiile proprietății și cele ale pieții, care sunt niște mecanisme ale selecției bazate pe principiul folosului obținut cât mai rapid. El corespunde acelor particularități genetice ale omului care au fost plasate în cadrul procesului de evoluție care a durat milioane de ani. Însă, rațiunea cu facultățile ei de a prevedea efectele posibile ale acțiunilor omului nu au fost incluse în mecanismul evoluționist, care poate duce spre o catastrofă planetară. Prin urmare, există o necesitate imperioasă a unei noi organizări a vieții sociale și a mecanismelor ei, care ar atribui mecanismelor economiei de piață orizontul prevederii, ar contribui la aceea că omul ar acționa conform rațiunii sale.

Despre caracterul inevitabil a unei crize globale, în opinia lui N. Moiseev, ne vorbesc următoarele fapte²:

1. Încălzirea climei din cauza emiterii în masă în atmosferă a CO₂ și a altor cauze care produc efectul de seră. Aceste schimbări se pot produce în cadrul vieții unei generații umane.
2. Se produce în mod continuu micșorarea diversității biologice care va duce, în mod inevitabil, spre micșorarea rezervelor stabilității biosferei.
3. Urbanizarea, utilizarea stupefiantelor, poluarea mediului, nu numai că schimbă spre rău condițiile de viață și sănătatea oamenilor, dar și agravează fondul genetic al omenirii.
4. Devine destul de actuală problema abordată cu două sute de ani în urmă de T. Malthus, potrivit căruia populația crește în progresie geometrică în timp ce mijloacele de subzistență cresc în progresie geometrică. Este evident că a hrăni populația ce este în continuă creștere este destul de greu, iar în viitorul apropiat problema în cauză va fi și mai greu de realizat, pentru că scade în mod vertiginos fertilitatea solului din cauza pierderilor substanțiale de humus în sol.

Unii dintre cei mai importanți gânditori post-moderniști au venit din curentul post-structuralist, formulând ceea ce se cunoaște drept școala franceză de gândire post-modernistă, G. Deleuze, R. Barthes, J. Baudrillard, J. Kristeva, ca și teoreticienii discursului, J. Derrida, M. Foucault, J.-F. Lyotard, ideile acestora și chiar formula teoretică fiind repede preluate peste ocean, de D. Harvey, într-o ambițioasă operă enciclopedică *The*

¹ Моисеев, Н.Н., *Судьба цивилизации. Путь разума*, Москва, Изд-во МНЭПУ, 1998, с. 42-47.

² *Ibidem*, с. 44-45.

Condition of Postmodernity, ori de R. Rorty și de ceea ce se dorește a fi școala de gândire post-modernistă americană.

Se consideră că acest curent, post-modernist, a apărut drept consecință a coagulării unei noi ere, era post-modernistă, ale cărei trăsături fundamentale sunt, după cum am remarcat anterior, considerate a fi comunicarea ultra-rapidă, o transformare generală a lumii și a relațiilor individuale și sociale prin dezvoltarea excepțională a dimensiunii tehnologiilor high-tech, fie acestea comunicații și telecomunicații, mass-media, computere, Internet, satelit, ceea ce determină transformări dramatice în percepția realității și a modului de formulare a înțelesurilor și ideilor, așa cum au subliniat unii analiști și gânditori cum sunt Bruner, Geertz, Vâgotski, Gergen ori Shotter. În domeniul estetic și cultural, dezbaterile au izbucnit inițial în anii 60-70 ai sec. al XX-lea pe tema modernistă a „morții artei”, dar și pe tema viziunii asupra a ceea ce ar putea succede modernismului, ce curent anume ar putea re-învia totul, venind după curentul modernist, care a părut o vreme că poate să răspundă tuturor întrebărilor și problemicii artistice în totalitatea ei. Acest curent viitor urma după modernism, putându-se numi foarte firesc „postmodernism”.

De aici derivă astfel denumirea noului curent teoretic, post-modernism însemnând o intensificare a modernismului, un „hiper-modernism”, după cum îl numea gânditorul brazilian J.G. Merquior în 1984, sau „o nouă față a modernismului”, după cum afirma M. Călinescu în 1987. Teoreticienii post-modernismului cred că rădăcinile acestui curent se regăsesc explicit în avântul pe care l-a luat tehnologia informației și cunoașterea în general. La asta se pot adăuga desigur și schimbările fără precedent înregistrate în dinamica economică și socială, luând în calcul chiar și recente evoluții ale capitalismului și democrației, noile abordări științifice ale spațiului și timpului, noile macro și micro tendințe, noile experiențe și modalități de expresie ale subiectivității, fragmentările culturale și politice, care sunt promovate în paralel cu abordările holistice, toate noile formulări ale identității, noile teorii apărute, ca și noile perspective, determinând, în totalitatea lor, o nouă configurație, mai generoasă, mai tolerantă și mai particularizată a lumii, care se poate subsuma doar cuprinzătorului curent post-modernist. Post-modernismul este cel care favorizează multiplicitatea, pluralitatea, individualitatea, excepționalitatea, fragmentarea și particularizarea, ca răspuns la generalitățile și narcisismul modernist, la fixismele și hiper-raționalismul acestuia.

Noua „dialectică” a post-modernismului, despre care vorbeau M. Horkheimer și Th. Adorno, descria, în fapt, un proces de eliberare reală din tiparele dihotomice, și nu o eliberare doar promisă, așa cum făcuse modernismul. Chiar și apărătorii modernismului, cum a fost Jü. Habermas în anii 80 ai sec. al XX-lea, nu puteau să nu vadă efectele distructive ale modernismului, deși mai erau unii care încă se iluzionau că modernismul ar mai putea fi capabil să le „repare”, dacă și-ar utiliza potențialul său rămas încă pasiv, ceea ce postmoderniștii nici nu mai vor să audă. Teoria post-modernistă îi reproșează modernismului raționalismul excesiv, adevărul apodictic, adică indiscutabil, ca și dialectica mecanicistă, în timp ce apărătorii modernismului au încercat să acuze

postmodernismul de iraționalitate și nihilism, acuze adresate mai ales post-modernismul de început, care promova de-construcția.

Concepția post-modernistă a atacat, mai ales, modernismul văzut ca oglindă a realității, post-modernismul pledând pentru poziții mult mai nuanțate, „perspectiviste” și „relativiste”, macro-perspectivelor asupra istoriei și societății, promovate de modernism, preferându-li-se micro-perspectivelor și micro-politicile, văzute ca fiind capabile să răspundă mai adecvat realității particulare ori adevărilor multiple ale existenței. În societatea contemporană, caracterizată de progrese super-rapide în toate domeniile, se dezvoltă deja procese de schimbare și transformare capabile să revoluționeze întreaga societate, în toate compartimentele sale.

Datorită acestor schimbări, se produce transformarea societății dintr-o societate de tip modernist într-o societate de tip postmodernist, postmodernismul constituind, în fapt, un nou stadiu al istoriei și societății, un stadiu care are nevoie de noi concepte și dezvoltări teoretice. Însă, trebuie să conștientizăm faptul, că diferite țări se găsesc la diferite etape ale dezvoltării sociale. Filosoful moldovean P. Rumleanski, susține că „între societatea modernă și cea informațională, există o perioadă de trecere, numită societate post-modernă și ca bază metodologică a constituirii acestei societăți, poate fi acceptată, la fel, și „filosofia eliberării”¹. Post-modernismul se impune din ce în ce mai mult ca cel mai important curent de gândire al lumii contemporane, cu atât mai mult cu cât cele mai multe dintre direcțiile sale par să se configureze în direcții care vor continua să se dezvolte și în viitor, coagulând acele trăsături de libertate și de generozitate de care omenirea are atâta nevoie.

Sfârșitul istoriei a lui F. Fukuyama este una din paradigmele de interpretare a lumii, cealaltă fiind, evident, *Ciocnirea civilizațiilor* a lui S. Huntington. Fukuyama crede că odată cu prăbușirea comunismului, democrația liberală a „înving” și, nemaivând un contracandidat pe măsură, istoria înțeleasă ca o confruntare între mari sisteme politice antagonice, între filosofii de guvernare opuse, s-a încheiat. Dimpotrivă, Huntington consideră că democrația liberală este un produs, în asemenea măsură determinat de originea sa euro-creștină, încât nu poate fi „implantat” în alte culturi. În viziunea sa, istoria este o continuă ciocnire între civilizații care mărturisesc valori ireductibile. Fukuyama admite că profesorul său are într-o anumită măsură dreptate și anume că democrația liberală este creația istorică a creștinismului, dar are pe mai departe rezerve în privința faptului că ea nu poate prinde rădăcini pe alt sol cultural. O valoare oarecare, apărută în urma unei evoluții culturale proprii unui anumit spațiu, poate să se universalizeze.

11 septembrie 2001 ar fi trebuit să fie momentul în care una din cele două teorii să prevaleze și cealaltă să piară, ucisă de eroarea dovedită. Însă nu a fost așa. Urmașii lui F. Fukuyama au găsit în recrudescența violentă a terorismului arab dovada că victoria democrației liberale este deplină. De vreme ce reacționează într-o asemenea sinucigașă și

¹ Rumleanski, P., *op. cit.*, p. 21.

disperată manieră, e clar că cele mai radicale structuri antidemocratice se simt amenințate de moarte. Dacă unda democrației liberale a ajuns să îi sperie într-atât pe imamii sau ayatolahii fundamentalști, atunci democrația liberală chiar a ajuns în inima cea mai ferită a celui mai ferit colț al celui mai tradiționalist islamism. Avansul în lume al democrației liberale este ireversibil. Dimpotrivă, continuatorii lui Huntington s-au văzut pe deplin confirmați. O civilizație, cea arabă, e în război deschis cu altă civilizație, cea iudeo-creștină, ce altceva spune mai clar 11 septembrie?

E prea devreme să ne pronunțăm definitiv, cu certitudine, în privința uneia sau altei paradigme de explicare a ceea ce se întâmplă acum în lume. Sunt multe argumente atât împotriva lui Fukuyama (cum ar fi recenta „înroșire” a unui întreg continent, America de Sud), cât și a lui Huntington (dacă războiul împotriva terorismului este o formă a ciocnirii dintre civilizații, cum cei ce aparțin aceleiași civilizații se situează în tabere opuse în acest război global?).

2. Societatea post-industrială

Una din doctrinele care a interpretat tendințele dezvoltării sociale contemporane este teoria societății post-industriale elaborată în anii 60-70 ai sec. al XX-lea care a continuat și a dezvoltat ideile doctrinei societății industriale. Ea a fost formulată de savanții D. Bell, Al. Touraine, H. Kahn, A. Toffler pentru a descrie noile structuri sociale și transformările care s-au produs în urma progresului științifico-tehnic în a doua jumătate a sec. al XX-lea în statele occidentale dezvoltate. „Principiul axial” al acestei teorii este ideea că cunoașterea a înlocuit proprietatea ca preocupare principală, în calitatea sa de sursă primară de forță și dinamism social. Astfel, cunoașterea teoretică a devenit izvorul principal pentru inovarea și dezvoltarea societății. Caracteristica predominantă a societății post-industriale o constituie trecerea centrului de greutate în economie de la sfera producției la cea a serviciilor. Din această cauză, într-o asemenea societate tehnicienii și profesioniștii reprezintă grupurile sociale „prioritare”, iar industriile de servicii sunt mai importante, decât cele manufacturiere. În conformitate cu această doctrină, în istoria societății au existat trei etape de dezvoltare: preindustrială, industrială și, post-industrială. Procesul devenirii societății post-industriale se caracterizează prin: trecerea de la economia care produce mărfuri spre cea care deservește; schimbul împărțirii societății în clase sociale cu diviziunea profesională; faptul că locul principal în determinarea politicii societății îl au cunoștințele teoretice (universitățile devin instituțiile principale ale societății); crearea unei noi tehnologii intelectuale și introducerea planificării și a controlului asupra schimbărilor tehnologice. În opinia lui D. Bell, locul clasei capitaliștilor îl ocupă elita care domină, ce se caracterizează printr-un nivel înalt de studii și cunoștințe, iar în locul conflictului proprietății, muncii și capitalului, apare lupta dintre cunoaștere și incompetență.

Transformările esențiale ce se produc în ultimele decenii în țările dezvoltate, sunt o dovadă a tranziției societății la un stadiu principal nou, care nu are analogii în istorie.

De regulă, apariția unor astfel de situații este legată de schimbarea bazei materiale și tehnologice de producție și de formarea „noii economii”. Astăzi, o mai mare importanță o au nu rezervele de petrol și gaze, ci inovațiile care permit de a spori productivitatea muncii. La baza noii economii se află realizările revoluției informaționale. Această revoluție (cea de a treia în istoria umanității) a avut loc datorită descoperirilor radicale în domeniul fizicii cuantice – microcipul-ui și opticii laser. „Saltul” tehnologic se datorează apariției calculatorului, tehnologiei informaționale și a comunicării – Internetul. În esență, noua economie reprezintă economia în care tehnologiile digitale moderne oferă accesul la scară mondială la toate informațiile disponibile la un moment dat. Aceste noi tehnologii au rolul de a asigura eficiența în practicile de afaceri convenționale, tradiționale și de a facilita apariția unor noi produse”¹. Noua economie, în comparație cu cea „veche” - industrială, are un șir de particularități: în domeniul capacităților de producție și resurselor dominante; conținutului și motivării activității; structurii și subiecților economiei naționale. Pentru noua economie sunt caracteristice schimbări esențiale în sistemul capacităților de producție, și anume: dematerializarea obiectelor muncii, deoarece informația acumulată reprezintă un obiect nematerial și un produs al muncii; funcțiile omului, inclusiv cele creative, „îmbracă” formă dematerializată; bulversarea fundamentală a modului de producție, consum și de afaceri. Așadar, de la sfârșitul anilor 90 ai sec al XX-lea a început o transformare cardinală a economiei mondiale. Lumea a finalizat era dezvoltării industriale și a trecut spre perioada inovațională a economiei industriale.

3. Societatea informațională globală

Teoria „societății informaționale” și proiectele grandioase îndreptate spre a crea o astfel de societate au apărut în statele occidentale. Conceptul societății informaționale s-a constituit în lucrările grupului de experți ai *Comisiei Europene* care au lucrat în domeniul elaborării programelor societății informaționale sub conducerea lui M. Bangemann. Societatea informațională este o societate în care se utilizează pe scară largă și la un cost scăzut tehnologia informațiilor, calculatoarele și telecomunicațiile, în scopul facilitării comunicării pe plan național și internațional precum și pentru promovarea accesului la biblioteci, arhivele de date și alte depozite de informații deținute de organizații publice sau private. Adepții acestei doctrine afirmă, că sporirea facultăților de comunicare și a accesului la informații dă naștere unei societăți noi, calitativ diferite, care se confruntă cu noi probleme, precum supraîncărcarea informațională și necesitatea creării a noi forme de reglementare pentru a controla informațiile ce se revarsă printre persoane, companii sau țări. În opinia lor, în timp ce, prin tradiție, economiile de piață au fost pregătite să rezolve problema sărăciei, informațiile vor conduce, prin definiție, la probleme legate de abundență și la întrebări privind instrumentele care ar trebui inventate pentru a face față acestei abundențe.

¹ Bari, I., *Probleme globale contemporane*, București, Editura Economică, 2003, p. 92.

Convergența digitală a tehnologiilor informațiilor și a comunicațiilor de la sfârșitul anilor '90 ai sec. al XX-lea a reprezentat un pas important înainte a societății informaționale, însuflând energie fiecărui sector economic și deschizând posibilitatea apariției în sec. al XXI-lea a noi produse și servicii care încep să se dezvolte în așa domenii precum, afacerile, mijloacele de informare, artele, administrația publică etc.

Este suficient de a arunca doar o scurtă privire asupra acestui început de mileniu pentru a observa rolul din ce în ce mai mare pe care îl deține informația (este foarte cunoscut sloganul filosofului englez F. Bacon exprimat la începutul sec. al XVII-lea: „A cunoaște înseamnă a fi puternic”, care s-a materializat pe deplin astăzi), mass-media și, implicit, în mod relativ, noua tehnologie a Internetului. Prin urmare, în sec. al XXI-lea umanitatea a intrat într-o nouă etapă de dezvoltare a civilizației în care, informația și comunicațiile reprezintă elementele esențiale care stau la baza existenței societății. Constituirea societății informaționale este un proces amplu, complex și de lungă durată, componentele sale de bază fiind de natură tehnologică, financiară, economică, socială și culturală. Încă de la începutul anilor 1990, noțiunea de „societate informațională” a început să fie utilizată pentru a descrie numeroase schimbări în economie, politică, educație, cultură și, în general, în toate sferele vieții sociale, inclusiv și în sfera traiului, care depind de dezvoltarea rapidă a tehnologiilor post-moderne de informații și comunicații.

În literatura de specialitate sunt evidențiate principalele premize care au determinat apariția și dezvoltarea accelerată a societății informaționale: creșterea interdependenței la nivel global sporind necesitatea de a comunica între indivizi și organizații; creșterea complexității mediului social-economic, sporind, în mod exponențial, necesitatea de cunoaștere; investițiile guvernamentale și private, destul de semnificative, în sectorul de cercetare științifică; progresele din ingineria lingvistică care au generat instrumente puternice de facilitare a dialogului om-mașină permițând căutarea informațiilor pe Web, absorbind hiperabundența de informații; apariția și, ulterior, generalizarea muncii cu calculatorul; dezvoltarea unei capacități mari de stocare, prețuri de stocare și de transport ale obiectivelor informaționale sau documentare din ce în ce mai ambițioase; trecerea la documentul numeric, care este omniprezent în orice comunicare, informare, documentare, aducând flexibilitate, maleabilitate, conducând la diminuarea costurilor de stocare, de manipulare, de difuzare a informației¹.

Pentru valorificarea avantajelor majore oferite de societatea informațională, începând cu anul 1993, Uniunea Europeană a urmărit prin politicile și orientările strategice adoptate să schițeze o direcție de dezvoltare către acest model nou de societate. Prin adoptarea la 8 decembrie 1999 a *Comunicării eEurope – O Societate informațională pentru toți*, se urmărea accelerarea implementării tehnologiei digitale în Europa și difuzarea cât mai largă

¹ A se vedea, spre exemplu: Bajenescu, T., *Internetul, societatea informațională și societatea cunoașterii. Aspecte tehnice, economice, politice și sociale*, București, Editura Matrixrom, 2006; Drăgănescu, M., *Societatea informațională și a cunoașterii. Vectorii societății cunoașterii*. Disponibil pe: dragam@racai.ro; <http://www.racai.ro/~dragam>.

în rândurile populației a informației cu privire la utilizarea și valorificarea eficientă a acestor tehnologii. Pentru a asigura trecerea la societatea informațională, în anul 2000, în Italia, la Fiera s-a adoptat planul de acțiune *eEurope*, care a fost ulterior actualizat în Spania la Sevilla în anul 2002, prin planul de acțiuni *eEurope 2005*.

Totodată, *Comisia Europeană* a cerut industriașilor să pregătească recomandări cu privire la accelerarea construirii societății informaționale globale. De asemenea, au fost alese mai multe domenii pentru dezvoltarea unor proiecte-pilot în domeniul tehnologiei informațiilor și în domeniul societății informaționale. Printre acestea se numără bibliotecile electronice, muzeele și galeriile electronice, dezvoltarea unui sistem managerial global de urgență. Ultimele Summit-uri G-7 și G-8 au reușit să definească schemele de dezvoltare ale viitoarelor artere electronice.

Toate aceste acțiuni au permis să se vorbească despre ceea ce apropie statele și popoarele, ignorând, pentru moment, ascunsele intenții comerciale, subliniind promisiunile referitoare la „noua societate” generate de tehnologiile informaționale.

Rețelele viitorului - arterele electronice capabile să transporte imaginile, sunetele și datele (informațiile) cu debit mare - au fost întotdeauna fondate pe o „*image mesianică*”. Unirea școlilor din țară, a bibliotecilor, a spitalelor, răspândirea cunoștințelor, favorizarea unui învățământ personalizat și a unei pregătiri performante, crearea unor noi locuri de muncă datorită dezvoltării unei vaste infrastructuri a telecomunicațiilor - acesta reprezintă, în opinia specialiștilor în domeniu, marele șantier de care ține viitorul omenirii.

În această ordine de idei, se vorbește tot mai mult despre rapiditatea cu care microordinatele se conectează la rețele de „*cibercultură*”, „*ciberspațiu*” (univers de referință al utilizatorilor rețelei „*Internet*”), de „*lumea digitală*”. Informatica, rețelele telecom furnizează de acum înaintea mai mult de jumătate din domeniul microeconomic al marilor ziare. Revistele de specialitate sunt numeroase, iar cărțile consacrate „*noi ere electronice*” devin best-seller.

Prin urmare, este vorba, în mod evident, de o adevărată revoluție informațională care afectează viața a miliarde de oameni, multimedia oferind posibilitatea ca prin televiziunea interactivă să se ofere tuturor, chiar celor din cele mai îndepărtate colțuri ale planetei, educație și asistență medicală de calitate. În cadrul întâlnirilor specialiștilor în domeniu sunt discutate pe larg principiile care vor sta la baza realizării viitoarelor super-autostrăzi informaționale, printre care: promovarea competiției, încurajarea investițiilor private, garantarea liberului acces la noile rețele și a serviciului universal pentru consumatori, promovarea diversității culturale și lingvistice în traficul de pe noile autostrăzi informaționale. Au fost promovate, de asemenea, proiecte-pilot în arii precum: asistența medicală și educația, conexiunile electronice dintre muzee și biblioteci, sisteme de observare a mediului înconjurător și de avertizare în caz de dezastre naturale ca, spre exemplu, cutremurele de pământ etc.

Însă, în opinia specialiștilor în domeniu, ar fi o eroare să abordăm societatea informațională numai sub aspectul ei tehnologic și să-l tratăm ca o simplă dezvoltare a

tehnologiilor de informare și comunicare. În acest sens, în literatura consacrată acestor probleme, se consideră că o viziune holistică asupra societății informaționale presupune evidențierea unui șir întreg de aspecte - noile comportamente ale oamenilor și a grupurilor umane, modificându-le modul de a gândi, de a învăța, de a lucra și a coopera. Prin urmare, societatea informațională se dezvoltă pe baza unei noi culturi a informației; schimburile de date și comunicarea electronică care are loc între oameni și grupuri, atât în plan planetar, cât și în plan local, constituie un factor de dezvoltare individuală și colectivă; această societate fundată pe informație poartă în ea principiul fundamental al progresului bazat pe circulația deschisă și facilă a informațiilor și ideilor, imprimând o revoluție exponențială a cunoașterii; se deschid perspective noi în materie de educație și formare continuă, oferind un acces facil la informație, la documentare, la cunoaștere (învățământul la distanță, auto-formarea, biblioteci și universități virtuale); se oficializează noi modalități de organizare a muncii, de cooperare și de dezvoltare, de mobilizare a competențelor (telemunca, întreprinderi virtuale, colecții virtuale, comunități de muncă)¹; se transformă numeroase domenii de activitate umană: e-medicină, petrecerea timpului liber, comerț electronic etc.

Totodată, apar noi posibilități de dezvoltare a democrației, care contribuie la cooperarea inter-cetățenească, la viața asociativă, la exprimarea punctelor de vedere diferite și variate asupra unor subiecte, ce devin preocupări cruciale ale societății; are loc facilitarea unor comportamente antisociale cu caracter economic: pirateria, încălcarea drepturilor de autor, fraudă și insecuritatea. Aceste probleme necesită o defensivă puternică și urgentă implicând la nivel global colaborarea tuturor actorilor ce participă în aceste procese, se produce accentuarea inegalităților între bogați și săraci, între cei „conectați” și „neconectați” la informație. Aceasta se întâmplă atât la nivelul statelor, cât și la nivelul aceleiași comunități naționale sau locale.

În fața unei viitoare lumi bazată pe virtuțile televiziunii interactive, pe telemuncă, pe noi norme și standarde de competitivitate, pe realități virtuale, care descătușează inițiativele, cooperarea pe spații planetare, apare, în mod inevitabil, o întrebare: Ce se va întâmpla cu diversitatea culturală a umanității? Oare această diversitate nu se va nivela sub tăvălugul globalizării informaționale sau, dimpotrivă, nu va aduce tocmai confortul cunoașterii globale la o aprofundare a specificului zonal? În viziunea noastră, rezistența în fața proceselor de globalizare va conta foarte mult vitalitatea unei sau altei națiuni, capacitatea ei de a-și afirma identitatea, de a oferi în acest schimb liber de valori, ceea ce au ele mai bun și frumos.

Trebuie să constatăm faptul că în literatura de specialitate sunt formulate întrebările și problemele ce țin de edificarea unei noi societăți precum: Nu vor crește discrepanțele între statele bogate și cele sărace? Cum să măsoare valoarea informației și a cunoașterii

¹ A se vedea: Duval, G.; Jacot, H., *Le travail dans la société de l'information*, Paris, Éditions Liaisons, 2000.

subînțelese? Ce se va întâmpla cu proprietatea intelectuală? Ce forțe noi vor apărea? Cum să se evite ca societatea informațională să nu se exprime doar prin elite? Nu va interveni oare o izolare a omului care lucrează acasă cu ochii ațintiți pe ecran? Ce fel de nou stat atenuat apare și ce trăsături - ar trebui promovate? Societatea informațională mondială poate fi organizată în absența puterilor statale și politice mondiale? Pentru cine, de către cine și cum se va schimba sistemul de educație? Cum se garantează diversitățile culturale și multitudinea limbilor? Ce fel de noi locuri de muncă se vor crea pentru combaterea șomajului și a excluderii sociale? Cum putem menține micile secrete individuale și marile secrete ale concernelor? etc., răspunsurile la aceste chestiuni destul de dificile, din păcate, încă nu s-au conturat.

Dacă societățile anterioare au generat polarizări sociale care le-au împărțit în bogați și săraci, au generat revolte, revoluții și chiar războaie, globalizarea economiei mondiale, „dezvoltarea noilor tehnologii ale informației și comunicațiilor, construirea noului tip de societate - societatea informațională, poate conduce la un nou tip de polarizare la nivel mondial, deosebit de periculoasă pentru evoluția viitoare a omenirii: pe lângă acumulările de capital, de bogății, se poate acumula și capitaliza și informație și cunoștințe”¹. Astăzi, în opinia lui A. Toffler, „informația înseamnă putere”. Din această cauză, în reflecția lui R. Ilie, „este de datoria guvernelor, a societății civile, a tuturor cetățenilor să acționeze pentru ca aceasta să nu se concentreze în mâinile unui singur om, ale unui singur grup social sau ale unei singure națiuni. Este de datoria noastră, a tuturor, de a milita pentru folosirea acestor tehnologii în vederea creșterii și dezvoltării colaborării internaționale, a comunicării și a apropierii dintre oameni, pentru acordarea de șanse egale popoarelor și cetățenilor la startul noii competiții mondiale”².

Un articol publicat în cotidianul francez *Le Monde* intitulat *Societatea informațională și riscul polarizării mondiale* a definit, în mod cert, mizele și prioritățile noii societăți, atrăgând, totodată, atenția și asupra unor erori. Prima dintre ele constă în a reduce totul la probleme de scule, de mărfuri, de rețele, de reguli comerciale, de acces și de folosință. Efectuând acest lucru, țările cele mai dezvoltate ar trece alături de esențial, alături de marile întrebări pe care le ridică societatea informațională și, în mod special, tranziția către această societate. În acest context, apare în mod legitim întrebarea, care va trebui să fie locul Africii, a statelor din Asia Mijlocie, a celor din America Latină, a Republicii Moldova în societatea informațională?

Ne raliem opiniei expusă de specialiștii în domeniu, care susțin, că *o altă eroare gravă*, o constituie faptul că dezvoltarea societății informaționale este lăsată, în totalitate, pe seama sectorului privat și a forțelor pieței libere. Luând în calcul dinamica și forța grupurilor industriale și financiare private, se va merge în mod direct spre constituirea și dominația câtorva centre mondiale. Viața ne arată că alianțele, fuziunile, acordurile de cooperare între marile grupuri private se constituie mult mai repede decât elaborarea

¹ Ilie, R., *op. cit.*, p. 4-5.

² *Idem.*

politicilor publice și nu-i nimic de mirare aici, fiindcă dinamismul capitalismului global, în curs de a asigura conducerea afacerilor economice mondiale, este susținut de o capacitate strategică fără egal în domeniul puterilor publice naționale sau intermediare. Or, tocmai acești actori ai capitalismului global au nevoie de autostrăzile și de trenurile de mare viteză ale informației și ale comunicării, iar aceasta se petrece într-un context de *Parteneriatul pentru dezvoltare economico-socială* în logica sistemului globalist către care se îndreaptă lumea, ceea ce câștigă cineva nu reprezintă obligatoriu o pierdere pentru ceilalți. Dimpotrivă, fenomenele social-economic sunt într-o asemenea interdependență, încât sprijinirea creșterii economice a unei zone, deficitară nu numai că nu este în detrimentul altor zone ci facilitează dezacutizarea și apoi rezolvarea unor probleme pe plan global. În această ordine de idei, este necesar să înțelegem că, astăzi securitatea internațională nu se reduce la raporturile de forțe militare, ci înseamnă, mai întâi de toate, abordarea cu prioritate, în dimensiunea lor globală, solidar și cooperant, a problemelor specifice, zonale, cu caracter economic, social, ecologic și demografic.

Totodată, trezește o mare îngrijorare faptul că dimensiunea geografică a societății informaționale, se reduce la „existența a trei centre principale în care necesitatea trecerii la *Era informațională* a fost conștientizată pe deplin: S.U.A., Europa (și, în mod special, țările din Uniunea Europeană) și Japonia. În aceste centre, noile tehnologii informaționale și de comunicație au avut un impact deosebit, contribuind la modificarea fundamentală a organizării și funcționării instituțiilor statului, a activității economice, în general, a modului de a munci, trăi și comunica a cetățenilor. Factorii de decizie guvernamentali au conștientizat faptul că țările pe care le administrează și „experimentează” necesită o schimbare totală și au acționat în sensul distribuirii cât mai echitabile a beneficiilor societății informaționale, pentru a evita formarea unor grupuri de „*information have*” și „*information have-nots*”, care este cel mai mare pericol ce poate apărea în noul tip de societate: capitalizarea și polarizarea informației”¹.

Așadar, societatea informațională sau societatea digitală, reprezintă acea societate în care crearea, distribuția, utilizarea informației are un impact semnificativ în mediul economic, politic, social, cultural etc. În aceste condiții, oamenii mileniului trei ar trebui să se întrebe, dacă societatea informațională este ceea ce își doresc ei, dacă este ceea de ce este necesar acum, dacă este ceea ce îi va face pe ei mai buni, mai morali și virtuoși, mai prosperi și mai fericiți și dacă sunt obligați să o accepte, sau dacă pot să se împotrivescă ei?

4. Societatea bazată pe cunoaștere

Noțiunea de „societatea cunoașterii” (*knowledge-society*) este utilizată astăzi în întreaga lume, fiind o prescurtare a termenului „societate bazată pe cunoaștere” (*knowledge-based society*). În 1986, academicianul român M. Drăgănescu, bazându-se pe

¹ *Ibidem*, p. 4.

conceptul filosofic al legii tendințelor, a prefigurat o viitoare societate a cunoașterii¹. Numai în anul 1990 noțiunea de „societate a cunoașterii” a devenit pe larg cunoscută și acceptată datorită lucrărilor lui P. Drucker², R. Mansell și U. When³ etc.

În viziunea lui Șt. Iancu, cel mai binevenit înțeles al societății cunoașterii este probabil acela de societate informațională - societate a cunoașterii⁴. Avansul spre societatea informațională bazată pe cunoaștere este considerat, pe plan mondial, ca o evoluție necesară pentru asigurarea dezvoltării durabile⁵ în contextul „noii economii”, fundată pe produse și activități intelectual-intensive precum și pentru realizarea unei civilizații socio-umane avansate.

În cadrul societății cunoașterii se integrează un șir de dimensiuni: *socială* (cu impact asupra îngrijirii sănătății, solidarității și protecției sociale, muncii și pieții muncii, educației și formării continue etc.), *ambientală* (cu impact asupra utilizării resurselor și protecției mediului), *culturală* (cu impact asupra conservării și dezvoltării patrimoniului cultural național și internațional, promovării pluralismului cultural, necesității protecției minorilor, dezvoltării industriei multimedia și a producției cu conținut informațional) și *economică* (cu dezvoltarea unor noi paradigme ale economiei digitale și a ale noii economii bazate pe cunoaștere, inovare, cultură antreprenorială și managerială, educație a cetățeanului și a consumatorului).

Ne raliem viziunii lui M. Drăgănescu, care consideră că societatea cunoașterii reprezintă mai mult decât societatea informațională și societatea informatică, înglobându-le de fapt pe acestea⁶. Cunoașterea este informație cu înțeles și de informație care acționează. De aceea, societatea cunoașterii, nu este posibilă decât grefată pe societatea informațională și nu poate fi separată de aceasta. În același timp, ea este mai mult decât societatea informațională prin rolul decisiv care îi revine informației-cunoaștere în societate. Cea mai bună concepere a societății cunoașterii este probabil aceea de societate informațională și a cunoașterii.

Societatea cunoașterii, după M. Drăgănescu, presupune: o extindere și aprofundare a cunoașterii științifice și a adevărului despre existență; utilizarea și managementul cunoașterii existente sub forma cunoașterii tehnologice și organizaționale; producerea de

¹ A se vedea: Drăgănescu, M., *Perspectivile societății cunoașterii în România*, în: Communication at the V-th Scientific Symposium of the Romanian Engineers from Everywhere, București, 1986.

² A se vedea: Drucker, P., *The Age of Social Transformation*, în The Atlantic Monthly, 1994, November.

³ Mansell, R., and When U., *Knowledge Societies: Information Society for Sustainable Development*, New York, Oxford University Press, 1998. (Ch. I, Building innovative societies).

⁴ Iancu, Șt., *Societatea cunoașterii necesită gândire. The society of knowledge needs thought*. Disponibil pe: cogito.ucdc.ro/.../16%20-%20Stefan%20Iancu.

⁵ A se vedea: Ursul, A.; Rusandu, I.; Capcelea, A., *Dezvoltarea durabilă: abordări metodologice și de operaționalizare*, Chișinău, Editura Știința, 2009.

⁶ A se vedea: Drăgănescu, M., *De la Societatea informațională la Societatea cunoașterii*, București, Editura Tehnică, 2003, cap. 1.

cunoaștere tehnologică nouă prin inovare; o diseminare fără precedent a cunoașterii către toți cetățenii prin mijloace noi, folosind cu prioritate Internetul și cartea electronică și folosirea metodelor de învățare prin procedee electronice (*e-learning*); societatea cunoașterii reprezintă o nouă economie în care procesul de inovare devine determinant (capacitatea de a asimila și converti cunoașterea nouă pentru a crea noi servicii și produse); societatea cunoașterii este fundamental necesară pentru a se asigura o societate sustenabilă din punct de vedere ecologic, deoarece fără cunoaștere științifică, cunoaștere tehnologică și managementul acestora nu se vor putea produce acele bunuri, organizări și transformări tehnologice (poate chiar biologice) și economice necesare pentru a salva omenirea de la dezastru în sec. al XXI-lea; societatea cunoașterii are un caracter global și este un factor al globalizării. Prin ambele componente, informațională și sustenabilitatea, societatea cunoașterii are un caracter global. Cunoașterea însăși, ca și informația, are un caracter global; societatea cunoașterii reprezintă și o etapă nouă în cultură, pe primul plan trece cultura cunoașterii care implică toate formele de cunoaștere, inclusiv cunoașterea artistică, literară etc. Astfel, se pregătește terenul pentru ceea ce am numit societatea conștiinței, a adevărului, moralității și spiritului¹.

În opinia academicianului Gh. Duca, „evoluția în societatea post-industrială este, în bună măsură, condiționată de știință, deoarece ea stă la baza progresului tehnologic, iar importanța științei devine covârșitoare într-o societate (economie) bazată pe cunoaștere”². Ea exercită diverse și variate funcții în societate: „cultural-socială (fiind parte integrantă a culturii societății); educațională (influențând decisiv modelul de educație – de la superior la cel primar); economică (asigurând un nivel avansat al dezvoltării economice)”³.

Vectorii societății cunoașterii reprezintă instrumentele care transformă societatea informațională într-o societate a cunoașterii. D. Nica, consideră că au fost definite două clase mari de vectori ai societății cunoașterii: tehnologici și funcționali. *Vectorii tehnologici* ai societății cunoașterii sunt: Internetul, dezvoltat prin extensiune geografică, utilizarea de benzi de transmisie până la cele mai largi posibile, trecerea de la protocol de comunicare IP4 la IP6, cuprinderea fiecărei instituții în rețea, a fiecărui domiciliu și a fiecărui cetățean; tehnologia cărții electronice, diferită de cartea pe Internet, dar și prin CD-uri; agenții inteligenți – sisteme expert cu inteligență artificială folosiți pentru data mining și chiar *knowledge discovery*; mediul înconjurător inteligent pentru activitatea și viața omului; nanotehnologia și nanoelectronica (care va deveni principalul suport fizic pentru procesarea informației, dar și pentru multe alte funcții, nu numai ale societății cunoașterii dar și ale societății conștiinței) etc.⁴.

¹ Drăgănescu, M., *Societatea cunoașterii*, în: Diplomat Club, 2001, nr. 6, p. 1-2.

² Duca, Gh., *Contribuții la societatea bazată pe cunoaștere (Knowledge Society)*, Chișinău, Î.E.P. Știința, 2007, p. 104.

³ *Ibidem*, p. 84.

⁴ Nica, D., *Guvern, cetățean, societate informațională*, București, Editura Semne, 2001, p. 23.

În același timp, *vectorii funcționali* ai societății cunoașterii sunt: managementul cunoașterii pentru întreprinderi, organizații, instituții, administrații naționale și locale; managementul utilizării morale a cunoașterii la nivel global; cunoașterea biologică și geonomică; sistemul de îngrijire a sănătății la nivel social și individual; protejarea mediului înconjurător și asigurarea societății durabile și sustenabile printr-un management specific al cunoașterii; aprofundarea cunoașterii despre existență; generarea de cunoaștere nouă tehnologică; dezvoltarea unei culturi a cunoașterii și inovării; un sistem de învățământ bazat pe metodele societății informaționale și a cunoașterii etc.¹

Ne raliem opiniei lui Gh. Duca, care remarcă faptul că „pentru a înțelege în profunzime conceptul de societate bazată pe cunoaștere, trebuie să remarcăm faptul că acesta este utilizat cu cel de economie bazată pe cunoaștere”². Totodată, el remarcă că „cele două concepte sunt înrudite, nu însă identice. Am remarca mai întâi ideea că utilizarea intensivă a cunoașterii, inclusiv generarea de cunoștințe, reprezintă esența unor procese care au randament economic! Pe de altă parte, „societatea” reprezintă un cadru mai cuprinzător decât economia, deci progresul spre societatea cunoașterii va avea, dincolo de efecte economice, consecința unei realizări mai depline a personalității umane”³.

În contextul problemelor actuale cu care se confruntă umanitatea la acest început de mileniu, trebuie să acordăm o atenție tot mai mare problemelor viitorului societății umane, în special căilor magistrale de dezvoltare și a securizării activității vitale a întregii comunități mondiale, și nu doar a unor state sau grupuri de state luate aparte. Este necesar să abandonăm modelele de dezvoltare a civilizației care au existat în ultimele secole, în special în ultimele decenii. Trebuie să conștientizăm faptul că cele mai importante tendințe ale societății bazate pe cunoaștere să funcționeze în toate țările lumii, ca sec. al XXI-lea să devină un secol al tranziției comunității mondiale spre dezvoltarea durabilă, care va asigura supraviețuirea civilizației umane și a valorilor ei. În caz contrar, acest secol se poate transforma în unul din cele mai tragice din istoria milenară a civilizației umane.

Dacă facem unele concluzii cu privire la societatea post-modernă trebuie să remarcăm antagonismul dintre cele trei domenii: primul - *tehnico-economic*, care se bazează pe raționalitate funcțională și eficiență, al doilea - *cultural*, care este de autoîmplinire și de plăcere, și al treilea - *politic*, ce urmărește egalitatea și justiția. Totodată, D. Bell, consideră că capitalismul, cu ordinea sa tehnico-științifică, a evidențiat o cultură care nu i se potrivește și care chiar amenință să se prăbușească. Astfel, orientarea interioară a culturii individualiste în sec. al XX-lea trebuie să rămână doar o fază importantă de dezvoltare, care nu trebuie însă să devină un scop în sine, cum se poate observa în unele domenii, căci aceasta, ar însemna sfârșitul ei. Alți gânditori, precum filosofi germani A. Gehlen sau K.O. Hondrich, nu văd un potențial pericol în

¹ *Ibidem*, p. 24.

² Duca, Gh., *op. cit.*, p. 84.

³ *Idem*.

cultura post-modernismului. Hondrich, spre exemplu, nu vede în individualizare un proces secular, care reprimă dezvoltarea comunității. El consideră atât individualizarea, cât și dezvoltarea comunității ca procese de bază elementare, care acționează reciproc într-o tensiune. Mai mult decât atât, transformarea ulterioară și suprapunerea valorilor tradiționale și moderne, a instituțiilor și structurilor sociale, sunt considerate un proces neterminat¹. Aceste procese de schimbare, clasificarea lor, înțelegerea, evaluarea și tot ce ține de acestea au reprezentat o serie de sarcini pentru filosofi și gânditori sec. al XX-lea, precum filosoful german Hans Jonas, care a încercat să dea răspunsuri la problemele stringente, cum ar fi globalizarea crescândă și mecanizarea mondială, lipsa de norme universal acceptate. Principiul responsabilității a fost o încercare cu impact puternic, pentru a dezvolta teoria moral-filosofică a responsabilității a lui H. Jonas². Bazat pe tematica valorilor și a situației valorilor în societatea sec. al XX-lea, Jonas s-a ocupat cu aspectul practic al valorilor, pe care el le considera norme și convenții, care guvernează comportamentul interpersonal. Aspectul legitimizării valorilor nu joacă un rol important în dezbaterea lui. Dacă Platon făcea diferența între adevăr, bine și frumos, astăzi se face între domeniul adevărului, al moralității și al esteticii. Deoarece azi domeniul adevărului nu mai este dominat de Dumnezeu, sau de știință, ci începe pluralitatea, noi ne confruntăm, tot mai mult, cu formele pluralizate în domeniul normelor. Studiile empirice confirmă schimbarea valorilor, precum și trecerea de la valorile materialiste la valori postmaterialiste³.

5. Globalizarea și efectele ei asupra civilizației mileniului trei

Civilizația sec. al XXI-lea se caracterizează prin existența multiplelor probleme și contradicții, care au apărut, mai ales, în urma globalizării activității umane. Problema globalizării este atât de largă, are aspecte multiple și, de aceea, există un spațiu imens și tematici pentru noi cercetări. În afară de aceasta, dinamica dezvoltării lumii contemporane instituie noi momente în conținutul esențial al problemelor studiate, iar în cercetările ulterioare această ipostază trebuie să fie luată în considerație. Procesul globalizării poartă un caracter sistemic și cuprinde toate sferele spațiului social contemporan și, de aceea, cercetarea eficientă a unui sau altui element a lumii contemporane este imposibilă în afara studierii în complex a întregului sistem al procesului de globalizare. Spre exemplu, problema locului, rolului și funcțiilor sociale exercitate de intelectualitate în epoca postmodernă poate fi concepută numai reieșind din contextul globalizării lumii contemporane. În același timp, studiul adecvat al procesului

¹ Apud: Wagner, A., *Valorile de viitor ale societății vestice din perspectiva lui Hans Jonas și a elementelor culturii „rușinii” și a „vinei”*, Cluj-Napoca, Universitatea Babeș-Bolyai, 2012, p. 11.

² A se vedea: Jonas, H., *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation, technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1998.

³ A se vedea: Инглхарт, Р.; Вельцель, К., *Модернизация, культурные изменения и демократия. Последовательность человеческого развития*, Москва, «Новое издательство», 2011.

de globalizare a culturii este imposibil fără o analiză filosofică minuțioasă a situației socio-culturale contemporane¹. Toate aceste probleme, luate fiecare în parte, sunt elemente a unui sistem unic și pentru a le cunoaște pe fiecare dintre ele, este necesar de a cerceta tot sistemul în totalitate. În opinia noastră, studiul ulterior al globalizării, trebuie să poarte un caracter interdisciplinar, dar, totodată, să se efectueze, în primul rând, în limitele filosofiei sociale și antropologiei filosofice, pentru că numai prin intermediul abordării filosofice se poate de creat un tablou complex al lumii globalizate.

Pentru prima dată, categoria de „globalizare” a fost utilizată în 1983 de savantul american Theodore Levitt, care în articolul publicat în jurnalul *Harvard Business Review*, examina procesul de contopire a piețelor unor produse particulare confecționate de corporațiile transnaționale. O importanță primordială a căpătat noțiunea dată în cadrul *Harvard Business School*, datorită consultantului japonez Kenichi Ohmae, care a publicat în 1990 lucrarea *The Boodles World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*². El considera, că naționalismul economic al unor state și-a pierdut semnificația, deoarece tot mai mulți oameni cad în dependență față de regulile, care domină piața mondială. Acest punct de vedere a demarat discuțiile despre categoria de „globalizare” și a altor noțiuni fundamentale care au fost create de specialiștii din domeniu cu scopul de a cerceta și interpreta acest fenomen social, dezbateri care continuă și astăzi.

În literatura de specialitate există diverse studii ce se referă la conceptualizarea succesiunii globalizării - considerarea lumii prin prisma continuității istorice: anticiparea viitorului de J. Attali³, afirmarea eticii bazate pe „iubire (*Liebe*)”, de J. Ratzinger-Benedict al XVI-lea⁴, a tezei „noii viziuni orientative” (D. Cohen)⁵, teoria „societății empatice” a lui J. Rifkin, teoria „deregării” (A. Maalouf)⁶, „dezorganizării” lumii (R. Durand)⁷, și opoziția dintre „lumea plată” (Th. Friedman)⁸ și lumea curbă (D. Smick)⁹, tabloul redistribuirii puterilor al lui H. Schmidt și G. Friedman¹⁰ etc.

În opinia filosofului român A. Marga, pentru evaluarea fenomenului de globalizare sunt proprii următoarele rațiuni. *Prima*, este aceea că în evaluare contează nu doar relația

¹ Robertson, R., (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage Publications, p. 76.

² Ohmae, K., (1990), *The Boodles World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*, N. Y., Harper Business, p. 223.

³ Attali, J., *Millenium: Winners and Lossers in the Comming World Order*, N.Y., Times Books, 1991.

⁴ Benedict XVI, *Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenziklika „Caritas in veritate”*, Freiburg, Br. Basel, Wien, Herder Verlag, 2009.

⁵ Cohen, D., *Homo economicus, prophete (egare) des temps nouveaux*, Paris, Albin Michel, 2012.

⁶ Maalouf, A., *Le Dereglement du monde*, Paris, Grasset, 2009.

⁷ Durand, R., *La Desorganisation du monde*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2013.

⁸ Friedman, T., *Cald, plat și aglomerat. De ce avem nevoie de o revoluție verde și cum putem schimba viitorul într-o lume globalizată*, Iași, Editura Polirom, 2010.

⁹ Smick, D., *Lumea e rotundă. Pericole ascunse pentru economia mondială*, București, Editura Publica, 2009.

¹⁰ Friedman, Gg., *The Next 100 Years. A Forecast for the 21st Century*, New York, Anchor, 2009.

formală, ci și felul în care societățile și cei care le dau viață trăiesc în condițiile date, încât nu suntem dispensați de analiza vieții și de răspunsul la întrebarea dacă nu cumva persistă probleme ce nu se rezolvă prin globalizare. *A doua rațiune*, este aceea că globalizarea nu a cuprins deocamdată decât anumite domenii – putem vorbi de globalizare în cercetarea științifică, economie, comunicații, educație, securitate, dar în altele, doar de internaționalizare sau chiar de mai puțin. Ca urmare, trebuie să lămurim despre ce este vorba în domeniul considerat. *A treia rațiune*, este aceea că globalizarea extinde la maximum piața pe care se valorifică produsele, dar nu numai că nu poate împiedica intensificarea altor sfere (autonomia personală sau instituțională, viața privată, viața comunitară, viața lăuntrică, de pildă), dar și încurajează, direct sau indirect, tematizări capabile să facă trecerea dincolo de globalizare (precum tematizarea nevoilor, a stilului de viață, a moralei etc.). Prin urmare, putem deja explora cel puțin germenii contrabalansului la globalizare. *A patra rațiune*, este aceea că globalizarea a fost preluată în termenii unei anumite viziuni asupra omului, societății și lumii, care este, în mare vorbind, cea a neoliberalismului. *A cincea rațiune*, a transcenderii globalizării este aceea că globalizarea este o opțiune legată cu alte opțiuni, unele mai circumscrise (de pildă, fiscalitatea, relația valurilor, legislația comercială, valorificarea resurselor, priorități ale industriei, asistența socială, cercetarea științifică etc.), altele mai cuprinzătoare (organizarea educației, conceperea omului, orientarea culturii etc.). Așa stând lucrurile, globalizarea se testează ca sistem, împreună cu acestea¹.

Prin urmare, globalizarea se referă la un proces accentuat de integrare pe plan mondial și de răspândire a unui set de idei mai mult sau mai puțin legate de activitatea economică și de producția bunurilor materiale, forțele promotore fiind liberalizarea comerțului internațional și a fluxurilor de capital, accelerarea progresului tehnologic și societatea informațională. Concept destul de controversat, globalizarea este privită sub două aspecte: unul pozitiv ce se concentrează pe beneficiile uniformizării și a mondializării societăților, și unul negativ ce acuză globalizarea pentru pierderea individualității unui popor, a unei comunități. Autoorganizarea sistemelor deschise devine trăsătura funcțională a societății globale. Globalizarea apropie lumea de umanitatea sa specifică, anulând traseele posibile anterior ei, prin care s-ar putea ajunge în lumea „post-umană”, scria, în 2004, F. Fukuyama. Tot el arată că globalizarea, prin paternul său uman, este un ideal de anvergură, o nouă deschidere a traseului lumii către ea însăși, cea care ne mântuiește de nevroze alimentate ideologic și ne lecuiește de spaime de genul celor provocate de iminența sfârșitului istoriei.

Astfel, se spune că globalizarea aduce prosperitate. Oamenii au acces la o cantitate din ce în ce mai mare de bunuri, iar dacă procesul se întâmplă la scară planetară, atunci este clar că prin globalizare sunt ridicate zone rămase în urmă, sunt puse în valoare zăcămintele lor, resursele de materii prime, energie și chiar resursele umane.

¹ A se vedea: Marga, A., *Ce vine după globalizare?* Disponibil pe: Andreimarga.eu/ce-vine-dupa/globalizare/; Marga, A., *După globalizare*, București, Editura Metror Press, 2018.

De asemenea, globalizarea impune un nou tip de raportare la realitate, pentru că pe lângă faptul că acest proces prinde insul în niște structuri ale societății mondiale, în același timp, această societate este introdusă vrând-nevrând în sufletul omului, determinând în el schimbări inevitabile. Așadar, este clar că globalizarea, dacă ne schimbă modul de a fi, trebuie să ne schimbe și modul de a gândi, de a ne forma.

Totuși globalizarea, chiar dacă aduce prosperitate, o aduce cu prețul pierderii unor puncte de reper ale colectivităților umane. În fața proceselor de globalizare și mondializare va conta foarte mult vitalitatea națiunii, capacitatea ei de a-și afirma identitatea, de a oferi în acest schimb liber de valori ceea ce au ele mai bun. Oricum, globalizarea este un proces obiectiv, ea se întâmplă chiar dacă suntem de acord cu ea sau nu. Pe de o parte, aduce bunăstare, dar pe de altă parte, aduce bineînțeles și efecte perverse.

Nu există o definiție a globalizării într-o formă universal acceptată, și probabil nici definitivă. Cercetătorii moldoveni A. Ursul, I. Rusandu și A. Capcelea, în monografia *Dezvoltarea Durabilă: abordări metodologice și de operaționalizare*, menționează că „globalizarea înseamnă proliferarea activității sociale în spații tot mai mari ale planetei și formarea legăturilor reciproce între fragmentele umanității, care anterior s-au dezvoltat relativ autonom, cu orientarea spre realizarea unității planetare”¹. Motivul rezidă în faptul că globalizarea subinclude o multitudine de procese complexe cu o dinamică variabilă atingând domenii diverse ale unei societăți. Ea poate fi un fenomen, o ideologie, o strategie, sau toate la un loc. Globalizarea este termenul modern folosit la descrierea schimbărilor în societăți și în economia mondială care rezultă din comerțul internațional extrem de crescut și din schimburi culturale. Descrie creșterea comerțului și a investițiilor datorită căderii barierelor și interdependenței dintre state. În context economic, este des întâlnită referirea aproape exclusivă la efectele comerțului și în particular la liberalizarea comerțului sau la liberul schimb. Haosul cu care ne confruntăm astăzi derivă din faptul că, pornind de la dezvoltarea tehnologică și economică, ale cărei origini provin în special din S.U.A., un număr important al activităților umanității se situează pe o scală și un orizont atât de mari, încât au depășit granițele naționale, în limitele cărora statele suverane își exercită dreptul la guvernare. Acest fenomen a fost denumit globalizare. Pe măsură ce domeniul activităților umane se extinde dincolo de reglementările statului-națiune, legalitatea și regulile au devenit prea strâmte.

Noii jucători au trebuit să facă față provocării iscate de guvernarea de tip monopol; au apărut corporațiile multinaționale, piețele financiare globale, organizațiile non-guvernamentale, dar și organizații criminale și rețele teroriste internaționale. Activitatea acestor noi jucători nu este acoperită de legile internaționale, care se bazează pe înțelegeri formale între statele-națiune, pentru că acestea nu au fost capabile până acum să găsească un teren comun pentru înțelegeri care vizează problema globalizării. Între 1910 și 1950 o serie de schimbări economice și politice au redus dramatic volumul și importanța fluxurilor

¹ Ursul, A.; Rusandu, I.; Capcelea, A, *op. cit.*, p. 61.

comerciale internaționale. Dar începând cu Primul război mondial și continuând cu cel de-al Doilea război mondial, când au fost create *Fondul Monetar Internațional (FMI-ul)* și *Acordul General pentru Tarife și Comerț (GATT)*, trendurile s-au inversat. În mediul de după cel de-al Doilea război mondial, stimulat de către instituții economice internaționale și programe de reconstrucție și dezvoltare, comerțul internațional a crescut brusc. Începând cu anii 70 ai sec. al XX-lea efectele acestui tip de comerț deveneau mult mai vizibile atât în privința beneficiilor, cât și ca efecte distrugătoare. Chiar dacă aceste trei aspecte sunt întreșesute, este util să distingem efectele globalizării în fiecare din mediile economice, politice și culturale. Alt aspect cheie al globalizării este schimbarea în tehnologie și inovație în special în sectoarele transporturilor și telecomunicațiilor, despre care se crede că au ajutat la crearea satului global primordial. Mondializarea este o mișcare mondială care nu include liberalizarea. Mondializarea este mai mult declararea unui teritoriu specific – un oraș, un municipiu, un stat, de exemplu - ca teritoriu internațional, mondial, cu responsabilități și drepturi la scară internațională.

Redus la conceptele economice se poate spune că globalizarea contrastează cu naționalismul economic și cu protecționismul. Este înrudită cu economia de piață liberă și neoliberalismul. Împarte o parte din caracteristici cu internaționalizarea și este deseori interschimbabilă, chiar dacă unii preferă să folosească termenul de globalizare pentru lărgirea găurilor din granițele naționale sau statale. Formarea satului global - o mai mare apropiere între diferite părți ale lumii odată cu creșterea posibilităților de schimburi personale, înțelegere mutuală și prietenie între cetățeni „internaționali”, și crearea civilizației globale. Prin urmare, fenomenul globalizării este redus, în primul rând, la efecte asupra stării economice și sociale, liberalizarea comerțului și a activității companiilor transnaționale și efectele provocate de ele.

În literatura de specialitate, sunt menționate următoarele tipuri ale globalizării:

1. **Globalizarea economică** patru aspecte se referă la globalizarea economică ce indică patru tipuri de fluxuri peste granițe, și anume fluxuri de bunuri/servicii, de exemplu liber schimb, fluxuri de persoane (migrația), de capital și de tehnologie. O consecință a ei este îmbunătățirea relațiilor dintre dezvoltatorii aceleiași industrii din diferite părți ale lumii (globalizarea unei industrii), dar și o erodare a suveranității naționale asupra sferei economice. *FMI-ul* definește globalizarea ca și „creșterea în interdependența economică a țărilor din întreaga lume prin creșterea volumului și a varietății tranzacțiilor de bunuri și servicii peste granițe, fluxul de capital internațional mult mai liber și mai rapid, dar și o difuziune mai largă a tehnologiei”¹. *Banca Mondială* definește globalizarea ca „Libertatea și capacitatea indivizilor și a firmelor de a iniția tranzacții economice voluntare cu rezidenți ai altor țări”.

2. În **management**, globalizarea este un termen de marketing sau de strategie care se referă la apariția unor piețe internaționale pentru bunuri de consum caracterizate de nevoi și gusturi similare ale clienților, reușind astfel, de exemplu, să vândă aceleași

¹ *FMI, World Economic Outlook*, mai 1997.

mașini sau săpunuri sau produse alimentare prin campanii de publicitate similare, unor persoane ce aparțin unor culturi diferite. Această uzanță contrastează cu internaționalizarea, care descrie activitățile companiilor multinaționale ori în instrumente financiare, mărfuri, ori în produse care sunt exclusiv destinate piețelor locale.

3. În domeniul *software* (totalitatea programelor sistemului de procesare a informației și a documentelor de program, necesare pentru exploatarea acestor programe), globalizarea este termenul tehnic ce combină procesele de internaționalizare și localizare. Efectele negative asupra companiilor multinaționale axate pe profit – folosirea unor metode legale și financiare sofisticate de a atinge limitele legilor și standardelor locale pentru a controla balanța dintre muncă și servicii ale unor regiuni inegal dezvoltate și a le întoarce împotriva lor. Răspândirea capitalismului din țările dezvoltate către țările în curs de dezvoltare.

Atâta timp cât lumea are, în același timp, înțelesuri tehnice și politice, grupuri diferite vor avea istorii diferite ale globalizării. De altfel, în termeni generali folosiți în economie și economie politică este o istorie a creșterii comerțului inter-statal bazat pe instituții stabile ce autorizează firme din diferite state să schimbe mai ușor bunuri. Termenul de liberalizare este o combinație între teoria economică a liberului schimb și îndepărtarea barierelor în care se mișcă bunurile. Aceasta a dus la creșterea specializării țărilor în exporturi și la presiuni care să termine o dată pentru totdeauna cu tarifele protecționiste și a altor bariere în fața comerțului.

Perioada liberalizării și cea în care aurul definea standardul economic este deseori numită „Prima eră a Globalizării”. Bazată pe *Pax Britannica* și pe schimbul de bunuri în numerar, această eră a crescut odată cu industrializarea. Baza teoretică a fost munca lui Ricardo în *Avantajul comparativ* și *Legea generală a echilibrului* a lui J.B. Say. Cei doi susțineau că țările vor face comerț eficient și că orice neajunsuri temporare în cerere sau ofertă se vor corecta automat. Instituirea standardului în aur s-a realizat treptat în țările intens industrializate între anii 1850 și 1880.

„Prima eră a Globalizării” se crede că s-ar fi împărțit în etape odată cu Primul război mondial și apoi căzând sub criza standardului în aur spre sfârșitul anilor 20 - începutul anilor 30 ai secolului XX-lea. Țările ce începuseră să îmbrățișeze era globalizării, incluzând nucleul European, câteva state de la marginea Europei și câteva țăări europene din Americi și Oceania prosperau. Inegalitatea dintre acele state dispărea în timp ce bunurile, capitalul și forța de muncă formau în mod excepțional fluxuri libere între state.

Globalizarea în perioada de după cel de-al Doilea război mondial a fost condusă prin runde de negocieri în prima fază sub auspiciile *Acordului General pentru Tarife și Comerț (GATT)*, care a dus la mai multe înțelegeri în îndepărtarea restricțiilor asupra liberului schimb. Runda Uruguay a dus la semnarea unui tratat prin care se creează *Organizația Mondială a Comerțului (WTO)* cu rolul de a media dispute comerciale. Alte acorduri comerciale bilaterale inclusiv secțiuni ale *Tratatului de la Maastricht* și *Acordului de liber schimb din America de Nord (NAFTA)* au fost, de asemenea, semnate cu scopul de a reduce barierele comerciale.

Există și un anumit scepticism față de procesele economice globale și optimism față de posibilitățile de control ale economiei internaționale și față de viabilitatea strategiilor politice naționale. Un efect deosebit de important al conceptului de globalizare a fost paralizarea strategiilor naționale de reformă radicală, fiind privite ca imposibil de realizat din punct de vedere rațional și al evoluțiilor piețelor internaționale.

Totodată, procesul globalizării este aspru criticat la diferite nivele. În opinia unor critici globalizarea este un sistem sau un fenomen complex, uneori ambivalent, chiar contradictoriu, care a fost privit și analizat în mod diferit de către cei ce și-au asumat acest risc sau această răspundere. Dincolo de aceste analize, globalizarea rămâne un fapt real, viu, cu care trebuie să ne confruntăm, independent de voința sau opțiunea noastră. Se consideră că cel mai mare pericol (semnalat și de către unii teoreticieni ai globalizării) pe care-l poate implica globalizarea este dezumanizarea unora dintre cei pe care valul ei îi înghite pur și simplu.

Cucerită de piață, dopată de televiziune, sport sau Internet, lumea globalizată trăiește, în același timp, pe fondul unei crize generale a sensurilor vieții, un dezastru cultural și educațional global, simptom îngrijorător, dar sigur, al barbarizării societății viitorului. Cultura tradițională a societăților dispare sau se prefacă în spectacol și marfă (McDonaldezarea), cultura umanistă e eliminată tot mai mult de tehnosciența invadatoare și transformată într-o pseudo-știință. Omul mondial sau globalizat, omul centrat doar economic, riscă să devină omul atomizat care trăiește numai pentru producție și consum, golit de cultură, politică, sens, conștiință, religie și orice transcendență. Probabil acesta este ultimul stadiu în evoluția umanității sau „ultimul om”, dar în ciuda acestor avertismente nu putem evita globalizarea.

Trebuie, în același timp, să recunoaștem că globalizarea a trezit îngrijorare și, în consecință, a provocat, pe fundalul seismelor bursiere, numeroase reacții de stradă (cazul Seattle, manifestațiile de la Washington, Londra, Tokio, Paris). Procesul, ca atare, obiectiv, ireversibil, nu poate fi stopat, însă efectele lui ambivalente sunt evidente. Sloganurile antiglobalizare nu fac distincția dintre *globalizare* și *globalism*. Împotrivirea nu poate da roade. Concomitent însă, strategii procesului vorbesc de o globalizare „cu față umană” încercând să echilibreze piața și politicile de protecție socială. Dacă globalizarea se prezintă ca proces obiectiv este de ordinul evidenței că globalismul conduce la ștergerea diferențelor specifice și erodarea suveranității. Or, companiile transnaționale au doar interese de piață. Pe de o parte, nu putem nega binefacerile civilizației pentru „satul planetar” și înțelegem că revoluția tehnologică face absurdă și inutilă împotrivirea. Pe de altă parte, însă mondializarea pune în pericol identitatea națională și ridică serioase semne de întrebare asupra eficienței guvernării (planetare). Sunt multe voci care cer instaurarea unei lumi multipolare. Riscul ca o superputere (în speță, cea americană) să gestioneze problemele Planetei atrage și consecința, de neacceptat, a unui model cultural unic.

Așadar, în discuțiile sociale și politice „globalizarea” a devenit o temă comună. Problemele noastre sociale, acțiunile politice, manifestările culturale se referă într-un anumit fel la întreaga lume și expun interdependența universală a lumii ca un tot întreg. Globalizarea nu numai că a schimbat lumea, ci și modul în care noi ne raportăm la lume, la existența noastră în această lume și la un nivel mai fundamental - la ființarea noastră ca atare. *De facto*, globalizarea reprezintă o nouă expansiune a temporalității istorice: o reflectare a integrității planetare ca „glob” în conceptul fenomenologic inevitabil al „păcii” care a apărut în timpul expansiunii colonialismului european pentru a crea un spațiu geografic pentru conceptul de istorie. Această înțelegere a lumii și-a găsit expresia filosofică fundamentală la Im. Kant în descrierea sa existențial-ontologică, la M. Heidegger în faimoasa sa expresie *die Welt weltet* („lumea este pașnică”).

Limitele lumii noastre – în care trăim, în sensul existențial, fenomenologic al acestui cuvânt - coincid cu limitele întregii planete. Acesta este, desigur, rezultatul unui proces istoric. De secole oamenii au descoperit lumea și, pentru a materializa acest scop, au „subjugat” toate celelalte „lumi” - alte continente, alte culturi și religii au transformat în final întreaga lume în „lumea noastră” în sensul fenomenologic al cuvântului. Odată cu globalizarea, acest proiect mondial de descoperire a fost finalizat.

6. Problemele globale ale contemporaneității

Problemele globale cu care se confruntă umanitatea se referă la toate aspectele vieții sociale: economice, sociale, de educație, securitatea personală și a statelor, etc. În același timp, printre problemele globale ale contemporaneității, după cum s-a menționat la Conferința O.N.U. pentru dezvoltarea durabilă de la Johannesburg din 2002, pot fi menționate: eradicarea sărăciei și soluționarea problemelor sociale; degradarea și poluarea mediului; efectele negative ale globalizării; vulnerabilitatea la hazardele naturale; utilizarea rațională a resurselor naturale în interesul dezvoltării social-economice. La ele se adaugă instabilitatea politică și militară în multe zone de pe glob, accentuarea decalajelor economice și inegalităților în cadrul societății între săraci și bogați, între statele bogate și cele în curs de dezvoltare și între regiuni.

Sărăcia a fost și rămâne una din principalele probleme de pe glob, care se manifestă prin diferite forme. În prezent, aproape un miliard (850 de milioane) de oameni suferă de foame sau subnutriție din care 170 milioane de copii. La fiecare 5 secunde moare un copil de o vârstă de sub 5 ani, în total mor anual circa 30 de milioane de oameni din cauza subnutriției¹. Realizările agricole cu greu pot asigura alimentarea populației de pe glob. Astfel, datorită roadelor slabe a culturilor agricole, a creșterii prețurilor la produse alimentare și altor cauze, în prezent mai mult de 1 miliard de oameni din țările în curs de dezvoltare sunt alimentați sub nivelul cerințelor, dintre care circa 500 milioane

¹ *Un Declaration Johanesburg*. Apud: Ursul, A.; Rusandu, I.; Capcelea, A, *op. cit.*, p. 13.

flămânzesc în mod cronic. Trebuie să menționăm că sărăcia reflectă de asemenea și insuficiența venitului pentru acoperirea cheltuielilor necesare pentru îmbrăcăminte, încălzire și alte necesități indispensabile traiului, de rând cu lipsa de calificare, lipsa accesului la educație și la luarea deciziilor.

În acest sens, asupra sărăciei influențează nu numai starea economică sau orânduirea socială dar și alte condiții, printre care și cele de mediu. Relațiile mediu - sărăcia se referă la un șir întreg de aspecte, legate atât direct cu impactul degradării mediului asupra sănătății și bunăstării populației cât și aspecte ce țin, de reducerea surselor de venit, de vulnerabilitatea populației față de hazardele naturale. Plus la aceasta s-a demonstrat că cei mai afectați de calitatea proastă a mediului sunt cei săraci și, în particular, femeile și copiii.

Păturile sărace ale populației sunt și cele mai lipsite de condițiile elementare de trai, sunt afectați de mediul poluat și sunt expuși la bolile contagioase. Cercetările efectuate au demonstrat că circa 30% din îmbolnăvirile în zona Africii în regiunea Sahara sunt asociate cu calitatea mediului. Peste un miliard de oameni, îndeosebi din țările în curs de dezvoltare, nu au acces la apa potabilă pură; 1,7 miliarde oameni nu au acces la sistemul sanitar; peste 2,2 milioane oameni din aceste țări, majoritatea copiii, mor anual datorită bolilor asociate lipsei apei și serviciilor de sănătate¹. Se consideră că până în anul 2025 circa o jumătate din populația globului se va confrunta cu lipsa apei potabile calitative. Această cifră este comparabilă cu cifra ce ține de malnutriția, un al doilea factor, ce determină în mare măsură, indicii sănătății populației.

Pe fundalul acestor probleme, trebuie să menționăm și inegalitatea nivelului de trai și a sărăciei între diverse regiuni ale globului. Astfel, s-a estimat că în medie într-un ciclu de viață, un individ din S.U.A. are un impact asupra mediului de 2 ori mai mare decât un suedez, de 13 ori mai mare decât un brazilian și de 35 ori mai mare decât un indian. Totodată, a fost estimat că la circa 20% din populația globală revine 86% din cheltuielile personale; 58% din consumul de energie globală; 45% din consumul de carne și pește; 84% din consumul de hârtie; și circa de 87% din numărul de autovehicule². Decalajul dintre veniturile a circa 20% dintre cea mai bogată populație și 20% din cea mai săracă a crescut de la 30:1 la 40:1 din 1960 până în 1975 și până la 60:1 în 1990 și în fine până la 74:1 în 1997³.

La aceste statistici mai trebuie adăugată creșterea populației globului cu aproximativ 90 milioane pe an, creștere ce se produce în mod preponderent în țările în curs de dezvoltare. Sporirea rapidă a populației și a volumului de activități crește presiunea asupra ecosistemelor fragile. După cum menționează savantul român Angheluță Vădineanu, au fost necesari numai 60 ani ca în 1960 efectivul speciei umane să ajungă de la nivelul de 2 miliarde la cel de 5.3 miliarde de oameni, din care 78% în țările în curs de

¹ *Ibidem*, p. 14.

² *Ibidem*, p. 15.

³ *Idem*.

dezvoltare¹. În contextul când templurile de creștere a populației vor rămâne aceleași, efectivul speciei umane v-a depăși pragul de 9 miliarde în jurul anului 2030. Deși rata necesară de creștere a producției alimentare este numai de 1,6% anual (2% în ultimele trei decenii), oamenii de știință consideră că acest obiectiv va fi foarte dificil de realizat în viitor, deoarece multe dintre sursele de creștere anterioare nu mai sunt disponibile.

Printre alte multe probleme sociale, după cum specifică A. Vădineanu, pot fi remarcate și problemele ce țin de eroziunea structurii genetice a speciei *homo sapiens*, probleme care s-au acutizat sub presiunea factorilor mutageni (în special compuși chimici de sinteză, radionuclizi, radiații UV-B s.a.). Totodată, A. Vădineanu consemnează că deteriorarea structurii și capacității productive a capitalului natural, a calității mediului, asociate cu fenomene severe de suprapopulare, ineficiența și inabilitatea în managementul așezărilor umane precum și cu limitele severe în cea ce privește resursele umane, financiare și materiale pentru asistența medicală și socială au condus și conduc la deteriorarea continuă a structurii genetice a populațiilor umane, a stării de sănătate și în general a calității vieții umane. Frecvența bolilor genetice, a malformațiilor congenitale, a bolilor metabolice, cardiovasculare, respiratorii, cancerului, a bolilor infecțioase și parazitozelor - toate acestea urmează o curbă ascendentă chiar și în țările în care situația economică a permis finanțarea unui sistem de mărfuri foarte costisitor, destinat controlului acestui proces.

Problemele ecologice țin de agravarea stării ecologice a planetei și degradarea resurselor naturale, fapt care pune în pericol dezvoltarea de mai departe a societății. Printre problemele ecologice care au căpătat o amploare globală sunt cele legate de degradarea terenurilor, fapt ce subminează potențialul de producere a hranei pentru populația crescândă a Terrei. Conform unor estimări pe parcursul istoriei, societatea umană a introdus în circuitul agricol apoi a lăsat fără utilizare datorită degradării circa 2 miliarde ha de pământuri fertile, cea ce reprezintă o suprafață mult mai mare decât cea a terenurilor agricole existente, inclusiv a pășunilor, - care constituie în jurul la 1,5 miliarde². Datorită eroziunii anuale sunt spălate în mări și oceane circa 24 miliarde tone de sol, un volum echivalent cu distrugerea a tuturor terenurilor agricole din Australia ocupate sub producerea grâului. Eroziunea solurilor a depășit rata de regenerare a acestora de 16-300 ori. În cazul când tempurile actuale ale eroziunii solului se vor menține atunci se estimează ca aproape 30% din stratul fertil al solurilor se va pierde până în 2030. Pentru a compensa pierderea fertilității solului cu un procent este necesar de a spori roada cu circa 10%, deci în acest caz putem vorbi de pierderi economice colosale. Se apreciază că anual se pierde totalmente circa 10 milioane de ha de terenuri arabile, dintre care 5-7 milioane datorită salinizării, 2-3 milioane datorită înmlăștinirii, și 2-4 milioane, datorită procesului

¹ Vădineanu, A., *Managementul Dezvoltării: o abordare ecosistemică*, București, Editura Ars Vivendi, 2004, p. 394.

² *Проблемы экологии России*, Под ред. В. Данилов-Данильяна, В.М. Котлякова, Москва, 1993, с. 13.

de urbanizare. Mai mult ca atât, se constata că numai în decurs de o minută pe globul pământesc se produce o extindere a suprafeței pustiilor cu circa 20 ha, și, în același timp, o reducere a suprafețelor pădurilor tropicale cu același tempuri de 20 ha pe minută. Pe glob anual aproximativ 16 milioane de ha de teren arabil se adaugă la terenurile agricole prin conversiunea sistemelor ecologice naturale și seminaturale din contul zonelor împădurite, umede, aride, semi-aride sau din zonele cu terenuri de pe versanți. În același timp, a devenit clar că pădurile secundare create în locul celor native care au fost tăiate, nu pot nici pe aproape să se compare cu cele native după productivitatea lor. Aceste condiții conduc nu numai spre o reducere a potențialului de producție alimentară și a resurselor biologice dar și condiționează un impact crescând asupra funcționării sistemului climateric care duce la sporirea fenomenelor anormale precum secetă, inundații masive, uraganelor etc.

Totodată, civilizația în sec. al XXI-lea este strâmtorată și de extinderea deșerturilor și de ridicarea nivelului oceanului planetar. Aceste procese se produc pe fundalul creșterii excesive a populației. Una din cele mai acute probleme ecologice globale cu efecte nocive, atât din punct de vedere economic, cât și social este problema schimbărilor climei (fenomenul încălzirii globale). S-a demonstrat că activitatea umană contribuie în cea mai mare măsură la majorarea temperaturii medii a atmosferei și respectiv la schimbările climatice. Temperaturile creșterii anuale ale concentrației gazelor cu efect de seră sunt în ascendență și la nivelul sfâr. anilor 80 pentru bioxidul de carbon erau în jurul de 0,5%; pentru metan - 0,9%; pentru oxizii de azot, 0,25%; și pentru clorocarburanților - 4%¹. Emisiile industriale ale gazelor de seră amenințând creșterea cu 2-4 grade a temperaturii globului de-a lungul următorului secol, nu dau semne de atenuare. Din totalul consumului energetic, combustibilii minerali reprezintă în prezent 80%, ceea ce duce la poluarea continuă a aerului și la efectul de seră. Cercetările științifice efectuate și care au fost generalizate în ultimul Raport al *Comisiei Internaționale pentru Schimbările Climatice*, publicat în 2007, demonstrează un pericol eminent al încălzirii de mai departe a atmosferei, fapt ce se va produce în sec. al XXI-lea într-un mod mai accelerat și care va avea consecințe negative mai cu seamă pentru țările în curs de dezvoltare. Experții internaționali au estimat și pierderile posibile care pot fi cauzate de schimbările climatice. Astfel se așteaptă că anual ele vor constitui, circa 300 miliarde dolari americani, luându-se în calcul pierderile cauzate de apariția mai frecventă a cicloanelor tropicale devastatoare, a pierderilor de terenuri în rezultatul ridicării nivelului oceanului planetar, impactelor aridizării în zonele agricole etc.

Printre alte probleme ecologice globale care se acutizează în permanență este și diminuarea progresivă a biodiversității și reducerea productivității ei. Omul în permanență reduce biodiversitatea, nimicind voluntar sau involuntar mai multe specii, considerând că multe din ele sunt dăunătoare sau inutile, în mare măsură datorită

¹ Apud: Ursul, A.; Rusandu, I.; Capcelea, A., *op. cit.*, p. 20.

exploatării intensive a resurselor naturale și a nimicirii habitatelor naturale. În ultimele două decenii diversitatea speciilor floristice și faunistice s-a diminuat cu aproape 20%, o cifră care poate fi comparată cu disparițiile masive ale lor pe parcursul evoluției lor geologice¹. În același timp, omul a continuat să nimicească arii masive de păduri native la nivelul de sute de milioane de hectare. Deoarece pădurile secundare și câmpurile agricole care au apărut în locul pădurilor native după productivitatea lor biologică cu mult sunt mai inferioare decât productivitatea pădurilor native, acest fapt înseamnă reducerea biomasei cu miliarde de tone. La speciile cultivate creșterea productivității se datorește lucrărilor de selecție dar în detrimentul pierderii capacităților de adaptare. În așa fel, consecințele activității umane se includ în schemele crizelor ecologice pentru care este caracteristic reducerea structurii ecosistemelor, reducerea diversității biologice, majorarea productivității în cea ce privește volumul biomasei ca atare, și, în același timp, reducerea capacităților de adaptare a speciilor. Putem menționa, de asemenea, că dacă în sec. al XVIII-lea pădurile ocupau circa 50% din suprafața uscatului, atunci la sfârșitul sec. al XX-lea, numai 23%. În același timp, în ultimul deceniu, între 7% și 10% din pădurile tropicale au fost distruse și acest proces continuă cu o viteză uluitoare. Dispariția pădurilor tropicale conduce la o degradare accelerată și a diversității biologice. Ele ocupa numai 7% din suprafața uscatului, iar pe seama lor revine circa 2/3 din toata varietatea de specii floristice și faunistice, multe dintre care încă nu au fost examinate la nivelul cuvenit și pot prezenta un interes deosebit atât pentru știință, cât și pentru practică. A fost estimat că aproape 24% din toate speciile de mamifere și 12% de specii de pasări se afla în stare de dispariție și sunt incluse în *Cartea Roșie Globală*.

În sistemul unei gândiri holiste impuse din ce în ce mai riguros de evoluțiile ultimelor decenii, în sistemul unei viziuni globale a dezvoltării, a interdependențelor și interconexiunilor ineluctabile, necesare și obligatorii, în acest timp dramatic și pustiit de idealuri, un loc privilegiat îl ocupă ecologia, acțiunea umanistă, din ea derivând ecologismul și, mai larg, ca o viziune globală a Universului și a omului integrat și integrator. O asemenea viziune globală ne obligă la rigoarea judecăților, la interdependența pe care trebuie s-o avem mereu în față între particular și general, între concret și abstract, între local și regional, între național și universal. Desigur, orice localitate își are problemele sale ecologice specifice și fiecare regiune - urgențele și prioritățile sale. Dar ecologia nu cunoaște frontiere, orice problemă de poluare zonală se răsfrânge asupra întregului, contribuind la agravarea crizelor ecologice planetare. Istoria planetei este, în mare măsură, istoria crizelor și a catastrofelor ecologice. Chiar dacă există divergențe și, e firesc să existe, interese locale circumscrise încă la perimetrul regional, care pierd din vedere primejdiile egale pentru întreaga planetă, un lucru e sigur: nu poate exista instituție mondială, oricât de puternică ar fi, care să poată garanta securitatea ecologică a

¹ Vădineanu, A., *Dezvoltarea Durabilă*, Vol. 1, București, Editura Universității din București, 1998, p. 248.

lumii. Această „sensibilizare” trebuie începută cu fiecare individ, cu fiecare familie, cu școala, cu fiecare instituție, cu fiecare națiune.

Prin urmare, există necesitatea creării unei noi mentalități. Cu atât mai mult la noi, unde ea poartă amprenta totalitarismului. Dar mentalitățile, și deci comportamentele, trebuie schimbate pretutindeni pe glob. Omul trebuie să ajungă la convingerea intimă că existența sa pe pământ e condiționată de modul său de viață. El trebuie să trăiască curat și fără murdărie, într-un climat transparent, deschis și nu pâcios, înveninat de ură, suspiciune și intoleranță. Prin urmare, o etică ecologică mondială participativă a devenit o condiție a supraviețuirii.

O problema globală a devenit și supraexploatarea resurselor piscicole. În perioada 1960-1990 s-a înregistrat declinul pescuitului cu 50% în cazul a circa 15 specii principale de pești marini, dintre care la circa 8 din ele, un colaps deplin. La general, volumul pescuitului din 1974 până la 1989 a crescut de la 60 milioane tone până la 86 milioane. După 1990 se începe declinul general al pescuitului global. Totodată, în perioada 1960-1990, sporul pescuitului a fost de circa 4%, pe când numărul vaselor marine de pescuit s-a dublat. Evident că aceasta a pus în pericol securitatea resurselor piscicole de pe glob.

În ultimele decenii a crescut în mod esențial vulnerabilitatea populației la hazardele naturale (manifestări extreme ale unor fenomene naturale, precum cutremurele, furtunile, inundațiile, secetele, care au o influență directă asupra vieții oamenilor și mediului ambiant), în primul rând, a celor provocate de schimbările climaterice. S-au înțesat cazurile de manifestare a secetelor îndelungate, ploilor torențiale, deseori cu grindină, inundațiilor, iernilor extrem de geroase sau extrem de blânde, înghețurilor târzii de primăvară, sau timpurii de toamnă, furtunile violente. La acestea se adună și daunele provocate de alte hazarde, de cutremure de pământ care au crescut destul de mult. După cum menționează V. Cazac și M. Daradur¹, schimbările globale au devenit o componentă esențială a crizei ecologice contemporane. În combinație cu creșterea generală a vulnerabilității în rezultatul schimbării condițiilor demografice, tehnologice și social-economice, urbanizării neplanificate, construcțiilor din zonele cu risc înalt, dezvoltării insuficiente, luptei pentru resursele sărăcicioase, precum și a influenței unor astfel de epidemii, precum VICI/SIDA, schimbările globale pot conduce la faptul că hazardurile vor prezenta un pericol tot mai mare pentru civilizația umană. Astfel, anual mai mult de 255 de milioane de oameni sunt afectați de hazarde naturale, cifră medie pentru anii 1994-2003².

Conform estimărilor experților ONU, anual omenirea cheltuie pentru lichidarea consecințelor diverselor calamități naturale o sumă uriașă de peste 100 miliarde de dolari S.U.A. E necesar de specificat și faptul că circa 95% ale tuturor cazurilor mortale provocate de către hazardele naturale și pierderile economice de proporții se manifestă în țările subdezvoltate și în curs de dezvoltare, care sunt de 20 ori mai mari în aceste țări

¹ Cazac, V.; Daradur, M., *Hazardările - surse ale pericolului securității umanității în secolul XXI*, în: Mediul ambiant, 37, 2005, nr. 5 (23), octombrie.

² Apud: Ursul, A.; Rusandu, I.; Capcelea, A., *op. cit.*, p. 20.

decât în țările dezvoltate. Cercetătorii în domeniu menționează că aceste fenomene și-au sporit intensitatea și periodicitatea, mai cu seamă, în ultimele două decenii. Printre hazardele de proporții în acest timp pot fi numite inundațiile de proporții din Africa de Est, America Latina, în Asia de Sud și Sud-Est, provocate de fenomenul El-Nino în anii 1997-1998. Ele au fost urmate de torente de noroi în Venezuela; un ciclon grandios în Orissa (India); cutremure de pământ în El Salvador și Gujarat (India). Cutremurul de pământ din Turcia din 1999 a produs moartea a circa 19.000 oameni. Inundațiile majore din partea estică și sudică a Germaniei, din partea de Sud-West a Cehiei, din Austria și Ungaria în vara anului 2002 au cauzat pierderi economice enorme care se cifrează la peste 15 miliarde de dolari S.U.A. Un cutremur puternic de pământ în 2003 practic a distrus orașul istoric Bam din Iran, cauzând moartea a peste 40.000 oameni. Aceste fenomene naturale din ultimele decenii au condiționat necesitatea intensificării activităților de prevenire și minimalizare a consecințelor hazardelor naturale atât în plan național cât internațional.

În spațiul românesc, cele mai des întâlnite hazarduri naturale sunt cutremurile de pământ și inundațiile. În anul 1977 s-a produs unul dintre cele mai intensive cutremure de pământ în România, care a avut consecințe nefaste și în Basarabia. El s-a produs la ora 21:22:22 în data de 4 martie, a avut o magnitudine de 7,4 grade pe scara Richter și o durată de circa 56 de secunde, care a produs 1578 de victime, din care 1.424 numai în București. La nivelul întregii țări au fost circa 11.300 de răniți și aproximativ 35.000 de locuințe s-au prăbușit. Majoritatea pagubelor materiale s-au concentrat în București unde peste 33 de clădiri și blocuri mari s-au prăbușit.

Conform surselor istorice, viituri catastrofale și inundații s-au produs cu regularitate pe teritoriul României, acestea fiind o consecință a climatului temperat continental: istoria ne informează asupra unor inundații de proporții încă din sec. al XVI-lea, numărul și intensitatea fenomenelor crescând în timp. Astfel, în sec. al XX-lea, în România s-au înregistrat 42 de evenimente de inundații, iar primul deceniu al secolului al XXI-lea a fost unul de-a dreptul catastrofal din punct de vedere al fenomenelor hidrologice. Peste 200 de oameni au murit din cauza furiei apelor.

Pentru Republica Moldova anul 2010 a fost, în acest sens, destul de catastrofal, deoarece inundațiile au afectat, în mod special, nordul și centrul țării, și, mai ales, localitățile de-a lungul principalelor cursuri de apă (Prut și Nistru), în perioada lunilor mai-iulie. În intervalul 1 mai-15 iulie 2010, cantitatea precipitațiilor căzute pe o mare parte a teritoriului a constituit 200-400 l/m² (sau 50-80% din norma anuală), depășind de 1,5-2 ori media multianuală pentru aceasta perioadă de timp, care în medie se semnalează o dată la 20-50 ani. În același timp, în unele localități din raioanele Briceni, Soroca, Râșcani și Râbnita cantitatea de precipitații căzută a fost și mai mare, atingând maximul istoric la Edineț 471 l/m² (292% din norma acestei perioade). Aceste inundații au adus daune a peste 60 de localități din 14 raioane. În total cca. 13,000 de persoane au fost afectate în diferită măsură de inundații. De asemenea, au fost distruse total sau parțial

cca. 1,105 de case, 4,308 ha de terenuri agricole, 4,800 ha de pășuni și 930 ha de păduri și au fost evacuate peste 4,000 de persoane.

Viitorul, după T. Maiorescu, nu poate fi conceput în afara unei gândiri holiste, a unei conștientizări democratice a problemelor globale și concretizarea acestora în acțiuni locale, în afara unei sensibilizări generale, la toate treptele de vârstă și cunoaștere, fără o atotcuprinzătoare educație ecosofică, incluzând restituirea sentimentului naturii, fără o instrucție permanentizată, la nivelul de exigență culturală și morală a Mileniului III¹.

7. Supraviețuirea omenirii prin intermediul dezvoltării durabile în sec. al XXI-lea

Problema supraviețuirii omenirii reclamă, în mod insistent, schimbarea strategiei de dezvoltare prin trecerea de la dezvoltarea tradițională (spontană, care se producea după principiul „probelor și greșelilor”) la dezvoltarea durabilă. Tranziția la o nouă formă de dezvoltare civilizată, care a fost condiționată de acutizarea problemelor globale ale contemporanității, numită *dezvoltare durabilă*. „Sec. XXI poate să devină fie un secol al tranziției comunității mondiale la dezvoltarea durabilă, implicit al supraviețuirii civilizației și conservării biosferei în calitate de fundament firesc al vieții omenesti fie să se transforme în unul din cele mai tragice secole din istoria civilizației, apropiind „sfârșitul lumii” în varianta sa globală”². Din această cauză, este important de a acorda o atenție sporită securității activității vitale a întregii omeniri, nu numai a unor state și popoare luate în parte. În această ordine de idei, este important ca întreaga populație de pe Terra să conștientizeze valorile și perspectivele dezvoltării durabile, protejarea naturii, fără de care nu poate continua existența omului și a societății.

Tranziția spre dezvoltarea durabilă, relevă A. Vădineanu, ar putea și trebuie să fie limitată la 3-5 decenii și să echivaleze cu timpul necesar pentru depășirea „crizei ecologice”³. Timpul acesta destul de restrâns care ne stă la dispoziție derivă din faptul că există nu numai o insuficientă de produse alimentare, dar din ce în ce mai mult se agravează criza socială și ecologică, degradarea biosferei ca fundament natural al existenței civilizației umane. În același timp, degradarea mediului natural s-a dovedit a fi cea mai acută problemă cu care se confruntă omenirea, deoarece insuficiența resurselor naturale poate fi substituită cu aplicarea unor tehnologii noi. Scopul strategic al tranziției spre dezvoltarea durabilă constă în asigurarea unei noi dezvoltări civilizate care, include o mișcare ascendentă și, care nu distruge mediul și care se află în relații armonioase cu biosfera⁴.

Dezvoltarea durabilă reprezintă o formă nouă a dezvoltării umanității, care va oferi posibilității egale tuturor generațiilor de oameni atât celor care există în prezent, cât și

¹ Maiorescu, T.Gh., *Îmblânzirea fiarei din om sau Ecosofia*, ed. a III-a revăzută și completată, București, Editura Lumina Lex, 2002, p. 157.

² Ursul, A.; Rusandu, I.; Capcelea, A., *op. cit.*, p. 4.

³ Vădineanu, A., *Dezvoltarea durabilă: Teorie și Practică*, Vol. I, *op. cit.*, p. 334.

⁴ Ursul, A.; Rusandu, I.; Capcelea, A., *op. cit.*, p. 30.

celor care vor veni după noi; ea presupune o formă evolutivă de interacțiune a societății și naturii, care va asigura conservarea la maximum a lor. Aceasta, presupune trecerea de la dezvoltarea spontană la un proces de dezvoltare dirijat de întreaga comunitate mondială, pentru binele întregii umanități. Ea reprezintă o astfel de dezvoltare care va asigura conservarea biosferei ca fundament al întregii existențe umane, precum și supraviețuirea și existența perpetuă a speciei umane.

Principiile care stau la baza dezvoltării durabile sunt:¹

- fiecare persoană are dreptul la o viață sănătoasă și fructuoasă în armonie cu natura, la o viață într-un mediu înconjurător favorabil;
- dezvoltarea social-economică trebuie să fie orientată spre ameliorarea calității vieții oamenilor în limitele capacităților de suport al ecosistemelor;
- dezvoltarea urmează să se desfășoare nu în detrimentul mediului natural înconjurător ci să asigure posibilitatea satisfacerii cerințelor vitale de bază atât ale generațiilor actuale, cât și ale celor viitoare de oameni;
- conservarea mediului natural înconjurător trebuie să constituie o parte inalienabilă a procesului dezvoltării durabile;
- dezvoltarea economică, echitatea socială și securitatea ecologică urmează să fie unite într-un tot întreg, care, împreună, vor determina criteriile de bază ale dezvoltării;
- supraviețuirea umanității și dezvoltarea social-economică stabilă trebuie să se bazeze pe legitățile reglementării biotice cu conservarea biodiversității în biosferă;
- folosirea rațională a naturii trebuie să se fundeze pe utilizarea neextenuantă și economicoasă a resurselor regenerabile și neregenerabile, utilizării inofensive a reziduurilor;
- gospodărirea ecologică inofensivă trebuie să se bazeze pe intensificarea interacțiunii dintre economie și ecologie, formarea unui sistem economic și ecologic unic (conjugat) de dezvoltare;
- promovarea politicii demografice competente urmează a fi orientată spre stabilizarea numărului de populație și optimizarea activităților sale în conformitate cu legile fundamentale ale naturii;
- este necesară aplicarea pe larg a principiului preventiv conform căruia înaintea adoptării deciziilor dezvoltării social-economice vor fi întreprinse măsuri eficiente de prevenire a degradării mediului natural înconjurător, a catastrofelor ecologice și tehnogene;
- o condiție importantă a tranziției societății către dezvoltarea durabilă o constituie depășirea sărăciei și reducerea decalajelor exagerate a nivelului de viață al oamenilor;
- folosirea diverselor forme de proprietate și a mecanismului relațiilor de piață urmează să fie orientată spre armonizarea relațiilor sociale cu asigurarea securității publice;
- în perspectivă, pe măsura realizării dezvoltării durabile, va spori importanța chestiunilor de raționalizare a volumului și structurii consumului personal al populației;

¹ *Ibidem*, p. 37-38.

- protejarea și conservarea micilor popoare și a etnosurilor, a culturii, tradițiilor acestora, a mediului lor de trai trebuie să devină una din prioritățile politicii statului la toate etapele de tranziție la dezvoltarea durabilă;

- promovarea colaborării internaționale și parteneriatului global în scopul conservării, protecției și restabilirii integrității ecosistemului Pământului urmează să fie susținută de adoptarea de către state a acordurilor internaționale corespunzătoare și a altor tratate juridice internaționale;

- sunt necesare accesul liber la informația ecologică, crearea unei baze respective de date cu folosirea în aceste scopuri a comunicațiilor globale și naționale, a altor mijloace informaționale;

- în cadrul perfecționării bazei legislative urmează să se ia în calcul consecințele ecologice ale acțiunilor preconizate, să se pornească de la necesitatea sporirii responsabilității pentru infracțiunile ecologice, să fie asigurate și garantate compensările persoanelor, care au avut de suferit de pe urma poluării mediului înconjurător;

- ecologizarea conștiinței și a conceptului despre lume a omului, reorientarea sistemului educațional și instructiv spre principiile dezvoltării durabile trebuie să contribuie la promovarea valorilor intelectuale și spirituale pe un loc prioritar comparativ cu cele materiale și patrimoniale;

- drepturile suverane ale fiecărui stat pentru folosirea propriilor resurse naturale trebuie să fie realizate fără a prejudicia ecosistemele în afara frontierelor de stat; în dreptul internațional este importantă recunoașterea principiului responsabilității diferențiate a statelor pentru violarea ecosistemelor globale;

- activitatea economică urmează a fi desfășurată, renunțând la proiectele, capabile să provoace un prejudiciu irecuperabil mediului înconjurător sau consecințele ecologice ale cărora nu sunt studiate în mod suficient.

Prin urmare, dezvoltarea durabilă se refera la capacitatea unei societăți de a funcționa continuu într-un viitor nedefinit, fără a ajunge la epuizarea resurselor cheie, ea reprezintă adoptarea unor sisteme pe termen lung, de dezvoltare și realizare a unei comunități prin luarea în considerare a problemelor economice, de mediu și sociale. Ea oferă un cadru prin care comunitățile pot folosi în mod eficient resursele, crea infrastructuri eficiente, proteja și îmbunătăți calitatea vieții, crea noi activități comerciale care să le consolideze economia, ne poate ajuta să creăm comunități sănătoase care să poată susține atât noua noastră generație, cât și pe cele care urmează.

Modurile de interpretare tradiționale de planificare și dezvoltare creează, mai mult decât rezolvă, probleme de mediu înconjurător sau sociale. Acolo unde interpretările tradiționale pot conduce la aglomerare, extindere, poluare și consumul excesiv de resurse, dezvoltarea durabilă oferă soluții reale și de durată care ne consolidează viitorul. Toate aceste inovații care au apărut în ultimele decenii pentru a ușura și îmbunătăți viața omului sunt, bineînțeles, legate de o societate a cunoașterii din ce în ce mai pregnantă și mai unanim acceptată, fapt ce demonstrează de fapt eficacitatea ei. Dacă mai există și azi

comunitățile tradiționale, conservatoare, care nu sunt deschise la schimbare și resping din start orice apare nou în peisajul lor, acestea sunt cazuri izolate ce vor fi, în cele din urmă, „convertite” de acest val informațional, devenit indispensabil oricărei dezvoltări, pentru că în lipsa lui resursele nu ar putea fi valorificate în mod eficient.

Subiecte de reflecție și dezbateri:

1. De ce anume astăzi omenirea a ajuns la concluzia că există necesitatea de a elabora o conștiință planetară?
2. Ce imperative, în opinia dumneavoastră sunt actuale în lumina problemelor globale ale contemporaneității?
3. Care sunt, în conceperea dumneavoastră, idealurile viitorului?
4. În ce măsură poate fi prezis viitorul?

BIBLOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Attali, J., *Millenium: Winners and Lossers in the Comming World Order*, New York, Times Books, 1991.
2. Badea, M.; Nichișelea, P., *Filosofia istoriei: orientări și tendințe contemporane*. București, Editura Politică, 1982.
3. Bajenescu, T., *Internetul, societatea informațională și societatea cunoașterii. Aspecte tehnice, economice, politice și sociale*, București, Editura Matrixrom, 2006.
4. Bari, I., *Probleme globale contemporane*, București, Editura Economică, 2003.
5. Baudrillard, J., *Strategiile fatale*, Iași, Editura Polirom, 1996.
6. Bauman, Z., *Globalization*, Columbia University Press, 2000.
7. Benedict XVI, *Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenziklika „Caritas in veritate”*, Freiburg, Br. Basel, Wien, Herder Verlag, 2009.
8. Bauman, Z., *Globalizarea și efectele ei sociale*, Filipeștii de târg, Editura Antet, 2000.
9. *Biblia sau sfânta scriptură*. București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991.
10. Brieskorn, N.; Reder, M., *Sozialphilosophie*, München, Komplet-Media, 2011.
11. Brtown, L., *Eco-economia*, București, Editura Tehnică, 2001.
12. Bunge, M., *Știință și filozofie*, Studiu introductiv, selecție și coordonare: Galina Mare. București, Editura Politică, 1984.
13. Burdeau, G., *La démocratie*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
14. Burdeau, G., *L'Etat*, Paris, Seuil, 1992.
15. Burdeau, G., *Traité de science politique*, Paris, LGDJ, 1966.
16. Capcelea, V., *Etica: manual pentru institutele de învățământ superior*, Chișinău, Editura ARC, 2003.
17. Capcelea, V., *Filozofia dreptului: manual pentru institutele de învățământ superior*, Chișinău, Editura ARC, 2004.
18. Capcelea, V., *Filosofie: manual pentru institutele de învățământ superior*, ed. a 4-a revăzută și adăugită, Chișinău, Editura ARC, 2005.
19. Capcelea, V., *Normele sociale - modalitate de raționalizare a existenței sociale*, în: Anuarul științific ale USM. Seria „Științe socio-umanistice”, Vol. III. Chișinău, CEP USM, 2006, p. 129-133.
20. Capcelea, V., *Antinomiile libertății - condițiile și limitele ei în posttotalitarism*, în: *Democrație și drepturile omului*, Bălți, Editura Presa univ. bălțeană, 2006, p. 38-45.
21. Capcelea, V., *Conceptul națiunii în viziunea lui N. Iorga*, în: Profesorul N. Iorga. Omagiu, Bălți, Editura Presa universitară bălțeană, 2006, p. 51-55.
22. Capcelea, V., *Normele sociale*, Chișinău, Editura ARC, 2007.
23. Capcelea, V., *Funcțiile normelor sociale*, în: *Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice*, 2007, nr. 2, p. 28-39.
24. Capcelea, V., *Esența, locul și rolul normelor tehnice în existența socială*, în: *Legea și viața*, 2007, nr. 4, p. 39-43.
25. Capcelea, V., *Locul și rolul normelor sociale în administrarea și structurarea relațiilor sociale*, în: Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad. Scientific and Technical Bulletin series: Social and Humanistic Sciences. Anul XIII, 2007, nr. 11, p. 5-19.

26. Capcelea, V., *Unele considerații referitoare la definirea normelor sociale*, în: Universitatea de Stat din Moldova. Studia Universitatis. Revistă științifică. Seria Științe umanistice, 2008, nr. 6 (16), p. 61-63.
27. Capcelea, V., *Locul și rolul normelor morale în reglementarea relațiilor sociale*, în: Materialele Conferinței Naționale „Dezvoltarea învățământului filosofic universitar în Republica Moldova” 12-13 iunie 2008. Chișinău, CEP USM, 2008, p. 154-159.
28. Capcelea, V., *Raportul dintre filosofia socială și științele socio-umanistice*, în: Rolul filosofiei în contextul științei contemporane. Conf. șt. intern. Chișinău, Editura ASEM, 2008, p. 54-61.
29. Capcelea, V., *Raportul dintre stat și religie în condițiile tranziției*, în: Universitatea de Stat din Moldova. Studia Universitatis. Revistă științifică. Seria Științe umanistice, 2009, nr. 4(24), p. 70-73.
30. Capcelea, V., *Filosofie socială. Introducere în istoria filosofiei sociale și în studiul problemelor ei fundamentale*: manual pentru facultățile socio-umanistice. Chișinău, Editura ARC, 2009.
31. Capcelea, V., *Locul și rolul tradițiilor în asigurarea continuității în dezvoltarea socioculturală durabilă a societății în tranziție*, în: Materialele Conferinței a XIV-a Științifice Internaționale 10-11 aprilie 2009 „Bioetica, filosofia și medicina în strategia de asigurare a securității umane / red. resp.: Teodor N. Țârdea; col. red. Teodor N. Țârdea, Ion E. Mereuță, Vladimir I. Anichin [et. al.]. Chișinău, S. n., 2009, p. 93-95.
32. Capcelea, V., *Tendențele dezvoltării societății în sec. XXI*, în: Revista Tehnocopia. Revistă științifico-metodică semestrială, 2010, nr 1(2), p. 27-35.
33. Capcelea, V., *Influența societății informaționale și a societății cunoașterii asupra dezvoltării social-economice în sec. XXI*, în: Filosofia în contextul științei contemporane (Conf. Științifică intern., 23 octombrie 2009) / com. org.: T. Dumitraș. Chișinău, Editura ASEM, 2010, p. 117-124.
34. Capcelea, V., *Relația individ-societate în perioada de tranziție*, în: Științele socio-umaniste și progresul tehnico-științific. Materialele comunic. șt., 23. Apr. 2010 / col. red. Braga Mihai, Vasile Vasile, Maței Vasile [et. al.]. Chișinău, UTM, 2010, p. 14-18.
35. Capcelea, V., *Impactul tranziției din Republica Moldova asupra sistemului de valori sociale*, în: Materialele Conferinței științifice internaționale organizată la de Institutul de Relații Internaționale din Moldova la 15 octombrie 2010. Chișinău, 2010, p. 43-49.
36. Capcelea, V., *Tranziția moldovenească: retrospectivă și perspectivele ei*, în: Științele socio-umanistice și progresul tehnico-științific. Conf. șt. Interuniv.: Materialele comunic. șt., 1 apr. 2011 / Mihai Braga. Chișinău, UTM, 2011, p. 55-60.
37. Capcelea, V., *Paradoxurile tranziției moldovenești*, în: Studia Universitatis, Revistă științifică, Seria Științe umanistice, Universitatea de Stat din Moldova, 2011, nr. 4 (44), p. 15-18.
38. Capcelea, V., *Elementele structurale ale tranziției moldovenești*, în: Strategia supraviețuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei și medicinei. Culegere de articole științifice. Universitatea de Stat de Medicină și Farmacie „Nicolae Testițeanu” din Republica Moldova. Col. Red. T.N. Țârdea, Nadi-Corina Cernica, Valentin F. Ceșco T. Chișinău, S. n., 2011, p. 145-149.
39. Capcelea, V., *Dimensiunea identitară a tranziției moldovenești*, în: „Studii și cercetări din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Ionuț Isac, Vasile Marian, Andrei Negru și Silviu G. Totelecan. Academia

- Română – Filiala Cluj-Napoca. Institutul de Istorie „Georghe Barițiu”, Departamentul de cercetări socio-umane. Vol. 21. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2011, p. 225-234.
40. Capcelea, V., *Ontologia normelor sociale*, în: „Studii și cercetări din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Ionuț Isac, Vasile Marian, Andrei Negru și Silviu G. Totelecan. Academia Română – Filiala Cluj-Napoca. Institutul de Istorie „George Barițiu”. Departamentul de cercetări Socio-umane. Vol. 21. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2011, p. 107-116.
 41. Capcelea V., *Dimensiunea morală a societății contemporane*, în: Integrarea europeană și tradițiile filosofiei românești: de la Al.S. Sturza la Em. Cioran. Materialele Conferinței internaționale „Integrarea europeană și tradițiile filosofiei românești: de la Al. S. Sturza la Em. Cioran”, 20/21 mai 2011 / coord.: Eudochia Saharneanu, Vasile Țapoc. Chișinău, CEP USM, 2012, p. 173-178.
 42. Capcelea, V., *Esența și rolul tradiției în existența socială*, Chișinău, Editura ARC, 2011.
 43. Capcelea, V., *Filozofia juridică*, ed. a 2-a, Chișinău, Editura ARC, 2011.
 44. Capcelea, V., *Tranziția de la societatea totalitară spre societatea democratică: esența, conținutul, tendințele și tipologia ei*, în: Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice, 2012, nr. 3(160), p. 87-97.
 45. Capcelea, V., *Fazele tranziției moldovenești*, în: „Studii și cercetări din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Ionuț Isac, Vasile Marian, Andrei Negru și Silviu G. Totelecan. Academia Română – Filiala Cluj-Napoca. Institutul de Istorie „George Barițiu”. Departamentul de cercetări socio-umane. Vol. 24. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2012, p. 307-316.
 46. Capcelea, V., *Tranziția moldovenească: schimbare sau transformare socială?*, în: Strategia supraviețuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei și medicinei. Culegere de articole științifice. Vol. 2. Red. resp. Teodor N. Țârdea. Chișinău, Print-Caro, 2012, p. 150-153.
 47. Capcelea, V., *Tranziția moldovenească: fazele, elementele structurale, dimensiunile, paradoxurile, eșecurile și avatarurile ei*, Chișinău, Editura ARC, 2012.
 48. Capcelea, V., *Configurarea morală a societății posttotalitare*, în: Filosofia și cunoașterea economică: aspecte teoretice, etice și politice: Culeg. de lucrări științifice /Acad. de Studii Econ. a Moldovei; coord.: Tudor Dumitraș. Chișinău, Editura ASEM, 2012, p. 32-40.
 49. Capcelea, V. *Locul și rolul responsabilității morale în societatea postmodernă*, în: Problema omului în filosofie și economie: aspecte metodologice, epistemologice și axiologice. Culegere de lucrări șt. /Acad. de Studii Econ. a Moldovei. Catedra Filosofie și Politologie; coord.: Galina Țurcan. Chișinău, Editura ASEM, 2012, p. 112-122.
 50. Capcelea, V., *Locul și rolul eticii și responsabilității morale în societatea postmodernă*, în: Dialogul civilizațiilor: etică, educație, libertate și responsabilitate într-o lume în schimbare/ co. red. Victor Moraru [et. al.]; coord. M. Feredun Tufekci. Chișinău, S. n., 2013 (Tipogr. „Almor-Plus”, p. 179-184.
 51. Capcelea, V., *Paradoxul statului în condițiile tranziției postcomuniste (Cazul Republica Moldova)*, în: Anuarul Institutului de Istorie „G. Barițiu”, series Humanistica, tom. XI, 2013, p. 343-350. Cluj-Napoca: Editura Academiei Române Argonaut, 2013.
 52. Capcelea, V., *Schimbarea mentalității și a memoriei sociale – cheazășia succesului transformărilor sociale din Republica Moldova în perioada de tranziție*, în: „Studii și cercetări din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Narcisa Cozea, Ionuț Isac, Vasile Marian, Andrei Negru,

- Silviu G. Totelecan. Academia Română – Filiala Cluj-Napoca. Institutul de Istorie „George Bariț”. Departamentul de cercetări socio-umane. Vol. 25. Cluj-Napoca: Editura Limes & Argonaut, 2013, 304-313.
53. Capcelea, V., *Filosofie: manual pentru instituțiile de învățământ superior.*, ed. a 5-a revăzută și substanțial adăugită, Chișinău, Editura ARC, 2013.
 54. Capcelea, V., *Manifestarea paradoxului „stranierilor rătăcitori” în procesul tranziției postcomuniste din Republica Moldova*, în: *Idei și valori perene în științele socio-umane: studii și cercetări.* / tomul XVIII/ coord. C.S.I. dr. Ana Gugiuman. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2013, p. 113-121.
 55. Capcelea, V., *Atribuția tehnocriticii la soluționarea problemelor morale cu privire la raportul dintre om, tehnică și tehnologiile create de umanitate*, în: *Revista Tehnoscopia. Revistă științifico-metodică semestrială*, 2014, nr. 1(10), p. 12-18.
 56. Capcelea, V., *Impactul globalizării asupra fenomenului moralității în societatea postmodernă*, în: *Strategia supraviețuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei și medicinei = The survival strategy in terms of bioethics, philosophy and medicine*. Culegere de articole științifice cu participare internațională. Vol. 4 (20). Univ. de Stat de Medicină și Farmacie „Nicolae Testemițanu” din Republica. Moldova, Catedra Filosofie și Bioetică, Centrul Național de Bioetică din Republica Moldova; Red. resp.: Teodor N. Țârdea. Chișinău, Medicina, 2014 (Tipogr. Print-Caro), p. 63-66.
 57. Capcelea, V., *Aspectele morale ale puterii în condițiile tranziției de la societatea totalitară la societatea democratică*, în: Diana Mărgărit, Ioan Alexandru Tofan (coordonatori) *Bestiarul puterii*. Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 94-105.
 58. Capcelea, V., *Locul și rolul intelectualității în transformările sociale din perioada de tranziție postcomunistă*, în: „STUDII ȘI CERCETĂRI din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Ionuț Isac, Călina Jugastru, Andrei Negru, Silviu G. Totelecan. Vol. 27. Cluj-Napoca, Editura Limes & Argonaut, 2014, p. 233-241.
 59. Capcelea, V., *Filosofia tehnicii - domeniu autonom de cercetare filosofică a impactului tehnicii asupra dezvoltării sociale*, în: *Revista Tehnoscopia. Revistă științifico-metodică semestrială*, 2015, nr. 2(13), p. 5-16.
 60. Capcelea, V. *Unele considerațiuni cu privire la filosofia socială a lui Nicolae Bălcescu*, în: „Științele socio-umanistice și progresul tehnico-științific”; Conferință Științifică interuniversitară.: Materialele comunic. șt., 3 apr. 2015 /col. red.: Mihai Braga [et al.]. Chișinău, Tehnica-UTM, 2015, p. 37-43.
 61. Capcelea, V., *Influența filosofiei sociale asupra științelor socio-umanistice în condițiile societății bazate pe cunoaștere*, în: *Perspectivile și problemele integrării în Spațiul European al cercetării și educației*, conferință științifică internațională (2015; Cahul). Conferință științifică internațională „Perspectivile și problemele integrării în spațiul european al cercetării și educației”, 5 iunie 2015: [în 2 vol.] / com. șt.: Ioan-Aurel Pop [et al.]. Cahul: US Cahul, 2015 (Tipogr. „Centrografic”), Vol. 1, p. 148-151.
 62. Capcelea, V., *Influența filosofiei dreptului asupra cercetărilor științifice în științele juridice*, în: *Buletinul Științific al Universității de Stat „Bogdan Petriceicu Hașdeu” din Cahul* № 2(4), 2016, ediție semestrială, seria Științe sociale, p. 5-13.
 63. Capcelea, V., *Impactul intelectualității asupra dezvoltării societale în Republica Moldova*, în: *Științele Socio-umanistice și progresul tehnico-științific*. Conferință Științifică interuniversitară.: Materialele comunic. șt., 15 apr. 2016 /col. red.: Mihai Braga [et al.]. Chișinău, Tehnica-UTM Chișinău, 2016, p. 25-30.

64. Capcelea, V., *Intellectualitatea în condițiile societății în tranziție*, în: „STUDII ȘI CRCETĂRI din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Ionuț Isac, Călina Jugastru, Andrei Negru, Silviu G. Totelecan. Vol. 29. Cluj-Napoca: Editura Limes & Argonaut, 2016, p. 331-338.
65. Capcelea, V., *Etica în fața provocărilor societății post-moderne*, Bălți, Indigou Color, 2016.
66. Capcelea, V., *Semnificația valorilor morale în devenirea tinerii generații*, în: Educația din perspectiva valorilor / Ioan Scheau, Dorin Opriș. Tom 9. Summa theologiae. / ed. Octavian Moșin, Ioan Scheau, Dorin Opriș. - Cluj Napoca: Eikon, 2016, p. 98-1034.
67. Capcelea, V., *Etica și comportamentul civilizat*. București, Editura Pro Universitaria, 2016.
68. Capcelea, V., *Esența și trăsăturile specifice ale intelectualității*, în: „Știință, educație, cultură”, conferința științifico-practică internațională (2017; Kompat). Știință, educație, cultură: Conferința științifico-practică internațională = Наука, образование, культура: Международная научнопрактическая конференция, посвященная 26-ой годовщине Комратского государственного университета, 10 февраля 2017 года: сборник тезисов: [în 2 vol.] / науч. ком.: Захария С. К., Раковчена Т. И. – Комрат: Комратский государственный университет, 2017 (Типогр. „А & V Полиграф”). Том 2: Лингвистика. Всеобщая история и археология. Философия. Транзитология. Этнология, гагаузоведение, региональные исследования. Культура и искусство / сост.: Т. И. Раковчена [и др.], 2017, p. 186-187.
69. Capcelea, V., *Importanța intelectualului specializat, pentru progresul societății postmoderne*, în: Inegalități sociale în Republica Moldova. Constituirea clasei de mijloc / col. red.: Victor Mocanu (coord.) [et al.]; Inst. de Cercetări Juridice și Politice al Acad. de Științe a Moldovei, Univ. de Stat din Moldova, Fac. de Jurnalism și Științe ale Comunicării. – Chișinău, Institutul de Cercetări Juridice și Politice al AȘM, 2017 (ÎS F.E.-P. „Tipografii a Centrală”), p. 231-237.
70. Capcelea, V., *Misiunea intelectualității în viața socială*, în: „Științele Socio-umanistice și progresul tehnico-științific” conf. șt. interuniv. „Teoria și practica integrării europene” conf. șt. studentescă (2017, Chișinău). Științele socio-umanistice și progresul tehnico-științific”. Conf. șt. interuniv.: Materialele comunicărilor șt., 7 apr. 2017 / 5 mai 2017 col red.: Mihai Braga ...; com. org. Mihai Braga. Chișinău, Tehnica UTM, 2017, p. 35-42.
71. Capcelea, V., *Funcțiile exercitate de intelectualitate în viața socială*, în: „STUDII ȘI CRCETĂRI din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Ionuț Isac, Călina Jugastru, Andrei Negru, Silviu G. Totelecan. Vol. 30. Cluj-Napoca: Editura Limes & Argonaut, 2017, p. 395-401.
72. Capcelea, V., *Atribuția binefacerii în soluționarea problemelor sociale*, în: Strategia supraviețuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei și medicinei. Culegere de articole științifice cu participare internațională. Vol. 23. Chișinău, CEP „Medicina”, 2017, p. 55-58.
73. Capcelea, V. *Intellectualitatea: esența, tipologia, locul și rolul ei în existența socială* / Valeriu Capcelea ; referenți șt.: Vasile Țapoc, Lidia Pădureac. Bălți, Indigou Color, 2017.
74. Capcelea, V., *Principiile metodologice și fundamentele teoretice în cercetarea globalizării*, în: „Filosofia și perspectiva umană”, conferință științifică (2017; Chișinău). Filosofia și perspectiva umană: materialele Conferinței Științifice consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, 16 noiembrie 2017, Chișinău. – Chișinău, UnAȘM, 2019 (Tipog. Biotehdesing”), p. 36-41.

75. Capcelea, V., *Specificul eticii științifice în cadrul spațiului global de cercetare științifică*, în: *Strategia supraviețuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei și medicinei. Materialele a 24-a Științifice Internaționale = The survival strategy in terms of bioethics, anthropology, philosophy and medicine. Materials of the 24th International Scientific Conference. Collection of scientific articles.* [În /Univ. de Stat de Medicină și Farmacie „Nicolae Testemițanu” din Republica Moldova, Catedra Filosofie și Bioetică, Centrul Naț. de Bioetică din Republica Moldova, red. resp. Teodor N. Țârdea. – Chișinău, Medicina, 2018, (Tipog. Print-Caro), p. 10-13.
76. Capcelea, V., *Locul și rolul eticii postmoderniste în soluționarea problemelor stringente ale societății mileniului trei*, în: „Sănătatea, medicina și bioetica în societatea contemporană: studii inter și pluridisciplinare”, conferință științifică internațională (2018; Chișinău). Sănătatea, medicina și bioetica în societatea contemporană: studii inter și pluridisciplinare: *Materialele Conferinței Științifice Internaționale*, 16-17 noiembrie 2018 / red. resp.: Vitalie Ojovanu [et al.]. – Chișinău, Medicina, 2018, p. 105-111.
77. Capcelea, V., *Trăsăturile definitorii ale intelectualității*, în: „STUDII ȘI CRCETĂRI din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Vergil Ciomoș, Ionuț Isac, Călina Jugastru, Andrei Negru, Silviu G. Totelecan. Vol. 31. Cluj-Napoca: Editura Limes & Argonaut, 2018, p. 111-115.
78. Capcelea, V., *Fenomenul „trădării intelectualității” în spațiul românesc*, în: „Științele socioumanistice și progresul tehnico-științific”, conferința științifică interuniversitară. „Teoria și practica integrării europene”, conferința științifică studențească (2019; Chișinău). *Materialele conferințelor: „Științele socioumanistice și progresul tehnico-științific”: (Conferință științifică interuniversitară)*, 12 aprilie 2019. „Teoria și practica integrării europene”: (Conferință științifică studențească dedicată Zilei Europei și jubileului de 5 ani ai Acordului de Asociere R. Moldova – UE), 8 mai 2019 / col. red., com. org.: Braga Mihai [et al.]. – Chișinău, Tehnica-UTM, 2019, p. 11-17.
79. Capcelea, V., *Categoriile fundamentale și principiile metodologice ale cercetării filosofice a fenomenului intelectualității în condițiile globalizării*, în: „STUDII ȘI CRCETĂRI din domeniul științelor socio-umane” / referenți științifici: Monica Albu, Vergil Ciomoș, Ionuț Isac, Călina Jugastru, Andrei Negru, Silviu G. Totelecan. Vol. 32. Cluj-Napoca: Editura Limes & Argonaut, 2019, p. 121-125.
80. Capcelea, V., *Filosofia juridică. Introducere în istoria filosofiei juridice și în studiul principalelor domenii ale ei: curs universitar*, București, Editura Universul juridic, 2019. 319 p.
81. Capcelea, V., *Locul și rolul intelectualului - „specialist” în dezvoltarea societății post-industriale*, în: *Revista Tehnocopie*. Revistă științifico-metodică semestrială, 2018, nr 2 (19), p. 5-13.
82. Capcelea, V.; Capcelea, A., *Introducere în Etica ecologică*, Chișinău, Editura ARC, 2015.
83. Capcelea, V.; Capcelea, A., *Responsabilitatea morală și libertatea ecologică în contextual societății bazate pe cunoaștere*, în: „Наука, образование, культура, международная научно-практическая конференция (2015, Комрат)”. „Наука, образование, культура, международная научно-практическая конференция”. Международная научно-практическая конференция: посвященная 24-ой годовщине образования Комратского Государственного Университета, 11 февраля 2015 / сост. Л.В. Федотова, Т.Г. Великова [и др.]; науч. ком.: Арикова З.Н. [и др.]; редкол.:

- Таушанжи К.П. [и др.]. Комрат: Комратский Государственный Университет, 2015 (Тип. „A&V Poligraf”). Том 2, с. 212-215.
84. Capcelea, V.; Movileanu, P., *Aportul eticii ecologice și a agriculturii ecologice asupra transformărilor calitative a agriculturii autohtone*, în: Universitatea Agrară de Stat din Moldova. Lucrări științifice / Univ. Agrară de Stat din Moldova, Fac. de Econ.; red. șef: Gh. Cimpoeș. Chișinău, Centrul editorial UASM, 2013. Vol. 37: Economie / col. red.: P. Movileanu [et al.], 2013, p. 95-98.
 85. Capcelea, V.; Movileanu, P.; Braga, M., *Filosofie socială: Manual pentru instituțiile de învățământ superior cu profil economic, tehnic și tehnologic*. Chișinău, S. n., 2019 (Tipog. UPS „I. Creangă”.
 86. Ceaglei, Cr.; Saca, V., *Machiavelismul ca model de comportament al omului politic în contextul transformărilor democratice din spațiul postcomunist*, în: MOLDOSCOPIE, nr. 3 (LIV) 5, 2011, p. 5-25.
 87. Cohen, D., *Homo economicus, prophete (egare) des temps nouveaux*. Paris, Albin Michel, 2012.
 88. *Dicționarul explicativ al limbii române*, ed. a II-a. București, Editura Univers enciclopedic, 1996.
 89. Didier, M., *Economia - regulile jocului*, București, Editura Humanitas, 1998.
 90. Drăgănescu, M., *Perspectivile societății cunoașterii în România*, în: Communication at the V-th Scientific Symposium of the Romanian Engineers from Everywhere. București, 1986.
 91. Drăgănescu, M., *De la Societatea informațională la Societatea cunoașterii*. București, Editura Tehnică, 2003.
 92. Drăgănescu, M., *Societatea informațională și a cunoașterii. Vectorii societății cunoașterii*. Disponibil pe: dragam@racai.ro; <http://www.racai.ro/~dragam>.
 93. Drucker, P., *The Age of Social Transformation*, în: The Atlantic Monthly, 1994, November.
 94. Duca, Gh., *Contribuții la societatea bazată pe cunoaștere (Knowledge Society)*, Chișinău, Î.E.P. Știința, 2007.
 95. Durand, R., *La Desorganisation du monde*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2013.
 96. Duval, G.; Jacot, H., *Le travail dans la société de l'information*, Paris, Éditions Liaisons, 2000.
 97. *Filosofia științei economice*, Antologie editată de Daniel M. Hausman, București, Editura Humanitas, 1993.
 98. *Filosofia greacă până la Platon*, Coordonatori Adelina Piatkowski și Ion Banu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
 99. Foucault, M., *Arheologia cunoașterii*, București, Editura Univers, 1999.
 100. Friedman, Gg., *The Next 100 Years. A Forecast for the 21st Century*, New York, Anchor, 2009.
 101. Friedman, T., *Cald, plat și aglomerat. De ce avem nevoie de o revoluție verde și cum putem schimba viitorul într-o lume globalizată*, Iași, Editura Polirom, 2010.
 102. Fromm, Er., *Frica de libertate*, București, Editura Teora Universitas, 1998.
 103. Fromm, Er., *Omul pentru el însuși*, în: Texte alese. București, Editura Politică, 1983.
 104. Fromm, Er., *Societate alienată și societate sănătoasă*, în: Texte Alese. București, Editura Politică, 1983.
 105. Fellmann, F. (editor), *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, București, Editura ALL, 2000.
 106. Fischbach, Fr., *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
 107. Fromm, Er., *Speranță și revoluție. Spre umanizarea tehnică*, în: Texte alese. București, Editura Politică, 1983.
 108. Gandhi, M., *Cele 7 păcate sociale sau cum să eviți răul din viață*, Disponibil pe: www.diane.ro/.../mahatma-gandhi-cele-7-pacat.

109. Gella, Al., *An introduction to the sociology of the intelligentsia*, in: *The Intelligentsia and the Intellectuals. Theory, Method and Case Study*. Beverly Hills, CA: Sage, 1977, pp. 220-238.
110. Georgescu, Șt., *Filosofia dreptului. O istorie a ideilor din ultimii 2500 de ani*, ed. a II-a, București, Editura ALL BECK, 2001.
111. Giorgio, del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică*, introducere de Mircea Djuvara, traducere de J. Constantin Drăgan, București, Editura Europa Nova, 1995.
112. Gardiner, Stephen M., *Ethics and Global Climate Change*, în: *Ethics*, Vol. 114, No. 3, April 2004, pp. 555-600.
113. Habermas, Jü., *Conștiința morală și acțiune comunicativă*, traducere Gilbert Lepădatu, București, Editura ALL, 2000.
114. Hayek, Fr., *Constituția libertății*, Iași, Editura Institutul European, 1998.
115. Hobsbawm, E., *Secolul extremelor*, București, Editura Orizonturi, 1998.
116. Huntington, S.P., *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Traducere de Radu Carp, București, Editura Antet, 1998.
117. Ilie, R., *Societate informațională - societatea cunoașterii și relația cetățean – autoritate publică*, disponibil pe: www.academiaromana.ro/pro_pri/.../st_f01.doc.
118. *Intellectualitatea Republicii Moldova în perioada de tranziție (sfârș. sec. al XX-lea - încep. sec. al XXI-lea)*. Conf. șt. interuniv.; materialele comunic. științ. 3 apr. 2007, Col. red.: Mihai Braga [et. al.]. Chișinău: UTM, 2007.
119. Keynes, Jh.-M., *Teoria generală a forței de muncă, a dobânzii și a banilor*, cu o introducere de Paul Krugman, laureat al Premiului Nobel pentru economie 2008, București, Publica, 2009.
120. Jonas, H., *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation, technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1998.
121. Kant, Im., *Scriseri moral-politice*, București, Editura Științifică, 1991.
122. Kant, Im., *Metafizica moravurilor*, București, Editura Antaios, 1999.
123. Kant, Im., *Spre pacea eternă*, București, Editura Mondero, 2006.
124. King, A.; Schneider, B., *Prima revoluție globală. O strategie pentru supraviețuirea lumii. Un raport al Consiliului de la Roma*, București, Editura Tehnică, 1993.
125. Lepenies, W., *Ce este un intelectual european? Intelectualii și politica spiritului în istoria europeană*, traducere în limba română de Gabriela Sandu, București, Editura Curtea veche, 2012.
126. Locke, Jh., *Eseu despre toleranță*, în traducerea lui Adrian-Paul Iliescu și Emanoil Mihail Socaciu, în: *Fundamentele gândirii politicii moderne*, Iași, Editura Polirom, 1999.
127. Lyon, D., *Postmodernitatea*, traducere din engleză de Luana Schidu, București, Editura Du Style, 1998.
128. Lyotard, J.F., *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, traducere de Ciprian Mihali, București, Editura Babel, 1993.
129. Maiorescu, T.Gh., *Îmblânzirea fiarei din om sau Ecosofia*, ed. a III-a revăzută și completată, București, Editura Lumina Lex, 2002.
130. Maalouf, A., *Le Dereglement du monde*, Paris, Grasset, 2009.
131. Mansell, R., and When U., *Knowledge Societies: Information Society for Sustainable Development*, New York, Oxford University Press, 1998. (Ch.I, Building innovative societies).
132. Marga, A., *Herbert Marcuse, studiu critic*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980.
133. Marga, A., *Ce vine după globalizare?* Disponibil pe: Andreimarga.eu/ce-vine-dupa-globalizare/.
134. Marga, A., *După globalizare*, București, Editura Metror Press, 2018.

135. Mihai, Gh.; Motică, R., *Fundamentele dreptului. Teoria și filosofia dreptului*, București, Editura ALL, 1997.
136. Moldovanu, D., *Doctrine și economiști celebri*, Chișinău, Editura ARC, 2011.
137. Movileanu, P.; Capcelea, V.; Cojocaru, I., *Etica și deontologia profesională a agricultorului*, Manual, Chișinău, Editura UASM, 2012 (Tipogr. „Print-Caro”).
138. Nica, D., *Guvern, cetățean, societate informațională*, București, Editura Semne, 2001.
139. Horster, D., *Sozialphilosophie*, Leipzig, Reclam, 2005.
140. *Philosophy, Social. Theory, and the Rule of Law*, Berkeley - Los. Angeles – London, University of California Press, 1995.
141. Popa, N.; Dogaru, I.; Dănișor, Gh.; Dănișor, D.C., *Filosofia dreptului. Marile Curente*, București, Editura ALL BECK, 2002.
142. Popper, K., *Filosofie socială și filosofia științei*, București, Editura Trei, 2000.
143. Postovan, D., *Despre unele aspecte ale educației juridice și pregătirea cadrelor juridice în sistemul de învățământ*, în: „Revista națională de drept”, 2007, nr. 7
144. Rumleaschi, P., *Societatea postmodernă: probleme filosofice și metodologice actuale*, Chișinău, ASEM, 2006.
145. Sandu, A., *Filosofie socială*, Iași, Editura Cristal, 2010.
146. Toffler, A.; Toffler, H., *Avuția în mișcare*, București, Editura Antet, 2006.
147. *Topographien von Intellektualität*, Herausgegeben von FohrmannJü. und Gethmann C., 2017.
148. Tsatsos, C., *Filosofia socială a vechilor greci*, București, Editura Univers, 1979.
149. Țârdea, T., *Filosofie socială și sociognoologie*, ediție științifico-didactică, Chișinău, USMF „Nicolae Testimiteanu”, 2001.
150. Rawls, Jh., *Liberalismul politic*, București, Editura Sedona, 1999.
151. Renaut, Al., *Era individului*, Iași, Editura Institutul European, 1998.
152. Smick, D., *Lumea e rotundă. Pericole ascunse pentru economia mondială*, București, Editura Publica, 2009.
153. Ursul, A.; Rusandu, I.; Capcelea, A., *Dezvoltarea durabilă: abordări metodologice și de operaționalizare*, Chișinău, Editura Știința, 2008.
154. Verghes, A.; Huisman, D., *Curs de filozofie*, București, Editura Humanitas, 1995.
155. Vădineanu A., *Managmentul dezvoltării: o abordare ecosistemică*, București, Editura Ars Vivendi, 2004.
156. Wagner, A., *Valorile de viitor ale societății vestice din perspectiva lui Hans Jonas și a elementelor culturii „rușinii” și a vinei*, Cluj-Napoca, Universitatea Babeș-Bolyai, 2012.
157. Weber, M., *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de I. Leminj, București, Editura Humanitas, 1993.
158. Weizenbaum, J., *Computer Power and Human Reason: From Judgement to Calculation*, San Francisco, Freeman, 1976.
159. Абдеев, Р.Ф., *Философия информационной цивилизации*. / Редакторы: Е.С. Ивашкина, В.Г.Деткова, Москва, ВЛАДОС, 1994.
160. Абрамян, Е., *Цивилизация в XXI веке. Глобальные кризисы. Анализ обстановки в мире и перспектив будущего*, Четвертое издание, Москва, «Терика», 2009.
161. Адорно, Т.В., *О технике и гуманизме*. В: Философия техники в ФРГ. Пер. с нем. и англ. Состав и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г. Горохова. Редакторы Н. Игнатовская, В. Леонтьев, Москва, «Прогресс», 1989, с. 364-371.
162. Барлыбаев, К.Х., *Человек. Глобализация. Устойчивое развитие*, Москва, Изд-во РАГС, 2007.
163. Барулин, В.С., *Социальная философия*, Ч. 1, 2, Москва, Изд-во МГУ, 1993.

164. Барулин, В.С., *Социальная философия. Учебник для вузов*, Издание 2-е исправленное и дополненное, Москва, ФИАР-ПРЕСС, 2000.
165. Быков, А.А.; Мурзин, М.В., *Проблемы анализа безопасности человека, общества и природы*, СПб, Наука, 1997.
166. Варакин, Л.Е., *Глобальное информационное общество: Критерии развития и социально-экономические аспекты*, Москва, Междунар. Акад. Связи, 2001.
167. Воронина, Т.П., *Информационное общество: сущность, черты, проблемы*, Москва, ЦАГИ, 1995.
168. Воронов, Ю.М. *Интеллигенция как социокультурная идентичность*, В Интеллигентоведение в системе гуманитарных наук, Иваново, Изд-во «Ивановский гос. ун-тет», 2008, с. 143-161.
169. Гобозов, И.А., *Социальная философия*, Москва, Академический проект, 2007.
170. Дракер, П., *Посткапиталистическое общество*, в: Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. Москва: «Academia», 1999, с. 70-71.
171. Зиммель, Г., *Как возможно общество?* в: Избранное. Т.2. Москва: Юрист, 1996.
172. Иванов, Е.А., *Социальная философия для юристов. Очерк истории: Учебное пособие для студентов юридических вузов и факультетов*, Москва, Изд-во Волтерс Клувер, 2007.
173. Ивин, А.А., *Социальная философия*, Москва, Изд-во Гардарики, 2003.
174. *Интеллигенция и современность*. Вып. 2. Сб. статей по материалам науч. Конференций «Социальный статус и имидж гуманитарной интеллигенции», РГГУ, 13-14 марта 2001 г.
175. Канке, В.А., *Философия. Исторический и систематический курс: Учебник для вузов*, Изд. 4-е, перераб. и доп., Москва, Издательско-книготорговый дом «Логос», 2002.
176. Кемеров, В.Е., *Введение в социальную философию*, Москва, Аспект-Пресс, 1996.
177. Кемеров, В.Е., *Введение в социальную философию (4-е изд., испр.) Учебник для вузов*, Москва, Академический проект, 2001.
178. Кемеров, В.Е., *Отечественная социальная философия XX века. Позиции и пути современной социальной философии*. в: Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. 2011, № 2 (14), с. 28-33.
179. Керимов, В.Х., *Социальная философия. Учебник*, Екатеринбург, Изд-во Уральского университета, 2018.
180. Коллингвуд, Дж., *Идея истории. Автобиография*, Москва, Наука, 1980.
181. Крапивенский, С.Э., *Социальная философия: Учебник для гуманит.-соц. Специальностей высших учебных заведений*, 3-е изд., исправленное и дополненное, Волгоград, Комитет по печати, 1996.
182. Крапивенский, С.Э., *Социальная философия*, Москва, Владос, 2004.
183. Мамардашвили, М.К., *Из лекций по социальной философии*, в: Социологический журнал, 1994, № 3.
184. Манхейм, К., *Проблема интеллигенции: Исследование ее роли в прошлом и настоящем*, Disponibil pe: www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/manh_prob1/01.php.
185. Мартин, У.Дж., *Информационное общество (Реферат)*, в: Теория и практика общественно-научной информации. Ежеквартальник / АН СССР. ИНИОН; Редкол.: Виноградов В. А. (гл. ред.) и др., Москва, 1990, № 3, с. 115-123.
186. Моисеев, Н.Н., *Судьба цивилизации. Путь разума*, Москва, Изд-во МНЭПУ, 1998.

187. Момджян, К.Х., *Социум, общество, история*. Учебное пособие для студентов и аспирантов, специализирующихся по философии, социологии, истории, Кн. 1, Москва, Наука, 1994.
188. Момджян, Х., *Введение в социальную философию*, Москва, Высш. Шк. КД, 1997.
189. *Очерки социальной философии*, Ред. К. С. Пигров, СПб., 1998.
190. Парсонс, Т., *Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения*, в: Thesis, 1993, Т.1, Вып. 2.
191. Пигров, К.С., *Социальная философия: Учебник*, СПб., Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.
192. *Переход к устойчивому развитию: глобальный и локальный уровень. Зарубужный опыт и проблемы России*, Москва, Товарищество научных изданий ЛМЛ, 2002.
193. Савкин, Н.С., *Социальная философия*, Саранск, Изд-во Мордов. ун-та, 1997.
194. *Социальная философия. Хрестоматия, Ч. 1, 2*. Составители: Г.С. Арефьева, М.И. Ананьева, А.С. Гарбузова, Москва, Высшая Школа, 1994.
195. *Социальная философия: Словарь*, 2-изд., испр. и доп.; ред., Кемеров В.Е., Керимов Т.Х., Москва, Академический Проект, 2004.
196. Тепикин, В., *Интеллигенция: культурный контекст*, Иваново, ИвГУ, 2008.
197. Тепикин, В., *Кристаллизация интеллигенции*, Иваново, ИвГУ, 2011.
198. Тойнби, А., *Постижение истории*, Москва, Изд-во Прогресс, 1991.
199. Уэбстер, Ф., *Теории информационного общества*, Москва, «Аспект Пресс», 2004.
200. Фейхтвангер, Л., *Национализм и еврейство*, в: Задачи еврейства. Париж, 1933.
201. Франк, С.Л., *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*, в: Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли, Ленинград, Лениздат, 1991.
202. Фуко, М., *Интеллектуалы и власть*. Избранные политические статьи, выступления интервью, Ч. 2.: пер. с франц. И. Окуневой, под общ. ред. Б.М. Скуратова, Москва, Праксис, 2005.
203. Фуко, М., *Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления интервью*, Ч. 3: пер. с франц. Б.М. Скуратова, под общ. ред. В.П. Большакова, Москва, Праксис, 2006.
204. Фукуяма, Ф., *Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции*, Пер. с англ. М.Б. Левина, Москва, ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004.
205. Хабермас, Ю., *Будущее человеческой природы*, Пер. с нем., Москва, Изд-во «Весь Мир», 2002.
206. Хантингтон, С., *Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка*, Москва, АСТ, 2015.
207. Шпенглер, О., *Закат Европы. Очерк морфологии мировой истории*, Т. 1, Москва, Мысль, 1991.